Э. А. Тайсина

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО МАТЕРИАЛИЗМА

ИНТРОДУКЦИЯ И РОНДО КАПРИЧЧИОЗО

Посвящаю светлой памяти моих родителей –
Анвара Сафовича и Людмилы Андреевны

Казань
2026

УДК 316.28
ББК 87.1
Т149

Р е ц е н з е н т ы:
доктор философских наук, профессор
Э. Б. Миннуллина;
доктор философских наук, профессор
В. А. Бажанов

Тайсина, Э. А.

Т149 Теория познания экзистенциального материализма. Интродукция и рондо каприччиозо / Э. А. Тайсина. – 2-е изд. испр. и доп. М. : Энциклопедист-Максимум, Казань : Казан. гос. энерг. ун-т. 2026. – 564 с.

Автор предлагаемого трактата ставит целью создание новой теории познания, которая учла бы достижения последних десятилетий, оставаясь при этом верной многим классическим принципам. В ее основе лежит постулат единства учения о бытии, онтологии, и учения о познании, гносеологии, а также того, что составляет их предмет, находящийся в здесь-и-теперь-бытии-сознании. Указанный принцип соотнесен с основной гносеологической синтагмой, – высоковалентным рассуждением об абсолютном и относительном характере знания.

В трактате решается также вопрос о триаде «субъект – язык – объект», включающей в качестве медиатора основное средство познания. В структуру книги входит четыре главы; трактат имеет общее введение, – интродукцию, содержащее экспозицию категориального аппарата и основных принципов разрабатываемой теории, и общее заключение – коду. В заглавии присутствует еще одно музыковедческое понятие, рондо; это обусловлено неминуемым круговым повторением разрабатываемых тем, анализируемых под тремя разными углами зрения – онтологии, гносеологии и семиотики, – прежде чем будет предложено решение ключевой гносеологической проблемы, истины.

Издание рассчитано на читателей, глубоко интересующихся философией.

Монография рекомендована к публикации
научно-техническим советом КГЭУ

ISBN 978-5-605-410317

© Э. А. Тайсина, 2026
© КГЭУ, 2026

СОДЕРЖАНИЕ

ИНТРОДУКЦИЯ 4
Глава I. НАЛОЖЕНИЕ ПРИНЦИПОВ СИСТЕМАТИЗАЦИИ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ: СИНТАГМАТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ 17
Введение 17
§ 1. Основные принципы систематизации философского знания 20
§ 2. Основная гносеологическая синтагма (altera pars) 42
§ 3. Основная гносеологическая синтагма (prima pars) 66
Заключение 117

Глава II. ОНТОЛОГИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО МАТЕРИАЛИЗМА 121
Введение 121
§ 1. Транскрипции экзистенциализма в разных сферах западноевропейской культуры Новейшего времени 127
§ 3. Материя и «объективное» 192
§ 4. Дух и «субъективное» 219
Заключение 247

Глава III. ГНОСЕОЛОГИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО МАТЕРИАЛИЗМА 251
Введение 251
§ 1. Пути познания неисповедимы? 260
§ 2. Отражение как вид универсального взаимодействия и принцип познания 289
§ 3. Язык – внепространственная местность со-бытия и со-знания 319
§ 4. Знак и значение 352
Заключение 374

Глава IV. ИСТИНА – COR CORDIUM ГНОСЕОЛОГИИ 378
Введение 378
§ 1. Проблема истины: общие соображения 384
§ 2. Постановка проблемы истины в классической гносеологии 410
§ 3. Истина и заблуждение 426
§ 4. Особенности философско-научного познания 453
§ 5. Основные подходы в философии науки 477
§ 6. Решение проблемы истины 506
Заключение 539
КОДА 542
ЛИТЕРАТУРА 548

ИНТРОДУКЦИЯ

Действительным мужеством обладает тот, кто
в испытываемом страхе перед достижением
возможного знает: достичь возможного может
лишь тот, кто хочет невозможного.
Карл Ясперс
Духовная ситуация времени.

Последняя треть XX – начало XXI века в европейской культуре ознаменовалась своеобразным реваншем гуманитарного знания по отношению к естествознанию и вненаучного мировоззрения по отношению к научному. Реванш этот был, как представляется, незрелым. В порядке вещей было бы, если бы последовательность достижения важнейшими науками своего совершенства, акмэ, и связанного с этим их господствующего положения, задаваемом стиле мышления с центральной объяснительной абстракцией, основными критериями истинности и др., соответствовала бы последовательности разворачивания самого мира, в котором человек, «венец бытия», возникает исторически. Это был бы расцвет сначала классической и затем неклассической физики, потом химии, биологии, где-то параллельно с этим геологии, географии и медицины; освоив объект, сознание своевременно могло бы обратиться к себе самому как к объекту (кажущаяся простота этого «прозрачного для самого себя» объекта много раз влекла философов), и это вызвало бы расцвет психологии; и лишь затем могли бы получить естественное право на развитие «науки о духе», собственно гуманитарные науки: философия, филология, история, теория искусства, лингвистика – и науки об обществе, ибо они имеют дело с наиболее сложными формами бытия. На деле все получилось иначе.

Уже в этом рассогласовании мы видим два достаточных аргумента для того, чтобы, с одной стороны, доказывать единство основ бытия и познания, ибо вне этого единства рассогласование не только не имеет смысла, но и невозможно, – а с другой, обсуждать различие этих основ.

Оппозиция объекта и субъекта – первопринцип гносеологии, ее основное допущение. Признав субъект не безличной субстанцией, абсолютом, поддерживающим и несущим свои предикаты, а именно агентом познания, гносеология персонализировала (в данном случае неважно,

трансцендентальное или эмпирическое, индивидуальное или общественное, человеческое или сверхчеловеческое) *сознание*.

Однажды приняв эту противоположность знаемого и знающего, наблюдаемого и наблюдателя (и лишь потом – незнающего и непознаваемого), *материального и идеального*, взятых как синонимы оппозиции физического и психического, теория познания неизбежным образом трансформирует или даже формирует онтологию. Признавая гносеологическое это деление бытия на природу и сознание либо же на хаос первоматерии и активный упорядочивающий дух (логос, сознание, субъект, Абсолютную идею), некоторые философы самоопределяются как материалисты или идеалисты, причем онтология у материалистов обычно заменяется космологией или натурфилософией. Других философов это разделение снова и снова заставляет искать возможности метафизически установить принцип первородного их, данных противоположений, единства. Его постулировал Парменид и признавал Аристотель. В основу всего здания так понимаемой метафизики ложится единство учения о бытии, онтологии, и учения о познании, гносеологии.

Надо еще заметить, сколь удивительно глубока отсутствующая на беглый взгляд связь метафизических дисциплин – гносеологии, логики, онтологии – с этикой и аксиологией. Гераклит, Демокрит, Аристотель, Хрисипп, Эпикур, Аркесилай, Секст Эмпирик, все средневековые философы; Иммануил Кант, Людвиг Витгенштейн, Юрген Хабермас, Умберто Эко и многие другие мыслители их, однако, связывают. Приведем здесь для примера одно искреннее и вместе с тем искусное рассуждение об этих сюжетах известного философа и логика начала XX века, неокантианца Христофа Зигварта. «Размышление над целями нашего хотения завершается в установлении *высшей цели,* которая охватывает в себе все отдельные поступки, и в уразумении, что эту цель *до́лжно* хотеть безусловно»[1].

Собственно, о благородстве Логоса мудрые говорили с самого начала философствования и даже в его преддверии. В сущности все метафизические дисциплины едины.

Знаменитый основной вопрос философии встает, если *принять* первопринцип природного познавательного отношения с совершенной неизбежностью (в самом деле, как, оставаясь в рамках логичности, отрицать различие двух видов реальности?) Но если вернуться на шаг назад и задаться решимостью отыскать еще более глубокий и основательный вопрос, то им будет вопрос о *сущности.* Определяя сущность именно как

[1] Зигварт, Христоф. Логика. Т. II. Вып.1. – СПб. : 1908. – С. 6.

сущность, не физический объект и не идею, а некий triton genos, мы отталкиваемся и затем отвлекаемся от разграничения чувственного и умопостигаемого, считая в данном отношении не важным различие материального и идеального. Принимаем, что сущность материальных вещей материальна (≈хора), сущность идеальных – идеальна (≈ризома), но в любом случае сверхчувственна, как сверхчувственно и бытие «само по себе», и материя «сама по себе», и человек «сам по себе», ибо это абстракции от singularia.

Не принимать первопринцип гносеологии за то, что это слишком сильное допущение (ибо в едином Универсуме идеальное *не* противостоит материальному, то и другое равным образом есть бытие), – конечно, можно. Но ведь и само существование *онто-лог*ии эксплицитно подразумевает различение *бытия* и *знания (о нем)*, т. е. ту самую, драматичную, двоичность мира, разделение на объект и субъект. При этом, полагаю, можно считать их как бы *сообщающимися сосудами:* «больше объективности = больше (а не меньше) субъективности». Не на менее сильном допущении основана классическая физика, отрицать доказательную силу и пользу которой ни у кого не хватит неразумия; а между тем в физике от *тела* не оставлено ничего, кроме абстракций массы и скорости.

С нашей точки зрения, самое сильное допущение классической гносеологии – не то, что субъект и объект признаны существующими *и составляют оппозицию,* но то, что субъект её – это *сознание,* а не познающее человеческое существо, хотя последнее положение сплошь и рядом декларируется. Однако если этого не допустить, если не отвлечься от того, что мыслит не сознание и не мозг, а сам человек, то гносеологу ежеминутно придется оборачиваться на физику (человек есть физическое тело, и как таковое входит в резонанс абсолютно со всем), физиологию человека и животных (физиологию мозга, по преимуществу, – скажем, на роль серотонина или ретикулярной формации, – но и не только мозга), а значит, и химию (например, на роль набора ферментов, позволяющий превращать одну молекулу глюкозы в две молекулы пировиноградной кислоты – основную органическую реакцию, обеспечивающую жизнь), а также психологию (инстинкты и мотивы), социологию (общественное устройство и деятельность) и т.д. При таких обстоятельствах гносеологу не избежать упреков в вульгарном материализме и «перегруженности посторонним материалом».

Другим вариантом возвращения субъекту телесности и «человечности» является распространенная сегодня подмена классической теории познания кантианской теорией «понимания».

Эта книга, однако, имеет своим предметом новую транскрипцию именно теории познания. Безусловно, автор осознает существование широкого совпадения познания и понимания, истины и смысла, объяснения и интерпретации. Но нельзя не знать, что между ними существует также и серьезное «расподобление». Целью настоящего сочинения является построение современной рационалистической, материалистической гносеологии, с необходимыми уточнениями используемых классических понятий и привлечением для своего обновления элементов специальных наук.

Исследования в этом классическом направлении могут быть восприняты читателями лишь как комментаторские. Действительно, современное состояние философской мысли таково, что наибольших успехов ожидают от этики и эстетики, культурологии, – того, что на западе именуется theory of culture или даже просто cultural studies, – от философской антропологии, богословской философии, нейронауки, в известной мере по-прежнему от логики и методологии науки – этой в сущности эпистемологической дисциплины, при условии, что последняя согласится откорректировать свою проблематику, введя «социокультурные параметры» и избавившись от обвинения в «бессубъектности» или в целом от того, что сегодня в отечественной науке именуют «локковской парадигмой». На этом фоне традиционная гносеология выглядит несколько архаически с ее приверженностью к «вечным вопросам» и претензией на «системосозидание».

Философская общественность конца XX – начала XXI века удовлетворилась почти полным отсутствием общегносеологических исследований и отступлением рационалистически ориентированных направлений, сочтя, очевидно, что на сегодняшний день они потеряли перспективу, в отличие от когнитивитики, эпистемологии и философии науки, а может быть, просто неинтересны: так стал неинтересен неопозитивизм к семидесятым годам. И если теоретико-познавательные исследования XX века на западе все же можно как-то характеризовать, – например, что в английской философии наблюдается чаемое смещение акцентов с философии языка на философию сознания; что на европейском континенте метафизические исследования ведутся в религиозном ключе, а нерелигиозное философствование имеет сильный социологический крен к «повседневности»; что постструктурализм перестал восприниматься как самая современная парадигма, однако взамен, после падения «больших нарратовов», он сильно политизировался (М. Фуко, Ж. Лакан, Р. Барт, Ж. Делёз, Ф. Гваттари, С. Кофман, Х. Блюменберг, Дж. Ваттимо); что возник «эпистемологический», парадигмальный разрыв в среде

философов, изучающих только язык («постгенеративизм» У. Лабова)[2] и т.д., – то в нашей стране единственная новая, после прочной традиционной ставки на категорию деятельности, характеристика гносеологии – это крен в когнитивистику и акцентуация так называемого предпосылочного знания при активизации применения семиотических и герменевтических идей, эксплуатирование которых началось лишь в 70-е гг. Основные же достижения в интересующей нас сфере совершаются в отечественных исследованиях в когнитивистском, логико-методологическом, эпистемологическом, философско-научном ключе.

Известно, что в нашей стране поворот гносеологии к предпосылочному, или личностному, знанию связан с возрождением, а вернее, рождением интереса в советской философии к теории познания Канта (работы В. А. Бажанова, например). Для нее это нехарактерно, ибо в течение долгого времени у нас безызъятно господствовал «лишь на голову поставленный гегелевский идеализм». В то же самое время Гегель в западной Европе был совершенно немоден; XX век в европейской гносеологии – это почти безраздельное господство нео- и постнеокантианских идей. Выражаясь совсем коротко, базисным принципом для самых разных учений было положение о несовпадении оснований бытия и познания, кантианский принцип, который в свое время отменил аристотелевский принцип единства этих оснований, и затем сам был отменен диалектикой абсолютного идеализма. Выполняя известный завет «материалистически читать Гегеля», советские философы также внешним образом сохраняли принцип единства. Этому служила материалистическая натурфилософская посылка гносеологии, согласно которой сознание, или *идеальное,* в универсальности вселенной фактически не создает особого царства в дополнение к материальному миру.

Обратим, однако, внимание на следующее важное обстоятельство.

Советская гносеология, казалось, не шла в анализе процесса познания дальше известного фрагмента о диалектике из «Философских тетрадей» и в решении проблемы истины дальше «Тезисов о Фейербахе», «Анти-Дюринга» и «Материализма и эмпириокритицизма». Однако, объединяя теорию познания и диалектику, вернее, выдвигая соответствующий лозунг, советские философы не обращали внимания на то, какую именно транскрипцию диалектики имели они при этом в виду.

---

[2] См.: Блинов, Е. Н. Политическая философия языка: к новой типологии вэикулярности // Эпистемология & философия науки. Т. XXIX. № 3. – М. : Альфа-М, 2011. – С. 172. Теперь уже можно говорить не только о постструктурализме, но и о «постфункционализме» (Луи Жан Кальве, Клод Ажеж).

Обычно само собой разумелось, что материалистическую. Но таковая была построена лишь относительно *одного* объекта: политической экономии. В теории познания она совершенно не была разработана; та теория не шла дальше принципа отражения и традиционно-логической номенклатуры так называемых «ступеней и форм чувственного и рационального познания». Правда, много сил было отдано описанию и изучению видов практики – «третьей силы» познавательного процесса, «источника, основы и цели» познания, а также *критерия истины*. Это, однако, еще не все ролевые включения практики. Мало кто из профессиональных отечественных философов вспоминает сейчас сакраментальную работу «Ещё раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках т.т. Троцкого и Бухарина». А именно в ней содержалось указание еще на одну функцию практики: она должна целиком войти в полное определение предмета, – и как критерий истины, *и как практический определитель связи предмета с тем, что нужно человеку*[3]. В таком качестве она и отвечает за произвольную избирательность сознания как отражения, каковая активность его закономерно перерастает в творчество.

Отсюда мы имели четыре основные принципа «*нашей*» диалектики:

– принцип всеобщей взаимной связи (требование «всесторонности»);

– принцип развития («саморазвития» и «самодвижения»);

– принцип конкретности истины («абстрактной истины нет, истина всегда конкретна»);

– принцип практического определения связи субъекта и объекта познания.

Первые два принципа безусловно полагались универсальными, то есть действующими и в объективном мире, и в познании. Вторые два *полагались универсальными только в сфере познания.* Следствия получившегося противоречия никто специально не рассматривал; имплицитно подразумевалось, что если идеальное качественно отлично от материального, то оно должно иметь собственные закономерности, отличные от закономерностей объективного мира, и этого было достаточно для кажущейся понятности *неуниверсального характера* половины диалектических принципов, определявших содержание материалистической диалектики как метода познания.

Между тем это противоречие показательно. Оно состоит не только в том, что базисные принципы одного и того же учения имеют разный

[3] Ленин В. И. ПСС, т. 42. – С. 290.

статус, но и в том, что последний принцип позволял в теории познания действовать достаточно произвольно.

При построении марксистской советской гносеологии был совершен незаметный трехтактный переход от: а) гегелевской диалектики с ее единством бытия и познания на основе совпадения субъекта и субстанции познания в абсолютном духе к б) метафизическому материализму, как его понимал Гегель, лишь внешним образом провозглашавшему необходимость «в теории познания рассуждать диалектически», однако сохранявшему принцип единства, в) а затем – к кантианскому осознанию деятельной, избирательной активности разума и к *кантианскому же принципу разведения оснований бытия и познания.*

Нельзя заявить, что советская теория познания не получила развития в течение XX века: интересными были работы К. Н. Любутина, Л. А. Микешиной, А. Ф. Полторацкого, Д. И. Дубровского и его оппонента Э. В. Ильенкова; важными – труды В. А. Лекторского, И. С. Нарского, П. В. Копнина, А. М. Коршунова, В. А. Штоффа; среди следующего поколения философов – содержательные труды И. Т. Касавина, В. А. Бажанова, В. И. Пржиленского, В. В. Кима, Д. В. Пивоварова, М. И. Билалова; целый «пул» молодых философов во главе с Е. О. Труфановой из сектора теори познания ИФ РАН; много методологов и специалистов в области теории информации, системного подхода и др. Но можно заметить, что, несмотря на успехи в этой области, мы до сих пор не имеем общепринятых определений, например, того, что такое *средства познания, знание, смысл, знак, значение, символ* и т.д., и эти понятия не работают в качестве категорий гносеологии, не говоря уже о сакраментальных «идеальное» и «сознание».

Советский философ В. А. Демичев, читая в 1985 г. в ИПК МГУ курс под названием «Систематизация философского знания», сообщил своим слушателям (в том числе автору этих строк) следующее. В 50-е гг. XX в. в деятельности наших философов наступил новый период. После смерти Сталина обнаружилось, что многие фундаментальные проблемы имеют весьма дискуссионный характер. В 1956 г. в Иркутске – Е. С. Кузьмин, в Ленинграде – В. П. Тугаринов, в Москве – Е. П. Ситковский поставили вопрос о систематизации категорий диалектического материализма. В 1958 г. стала дискутироваться категория общественного бытия; появилась аксиологическая проблематика; и хотя ни одна из дискуссий не получила завершения, они были полезны. В 60-е г.г. продолжалась систематизации философского знания, разработка структурно-генетических подходов; философия обрела новую структуру. Проблема тождества

диалектики, логики и теории познания поднималась в работах Т. Павлова, П. В. Копнина, Э. В. Ильенкова; проблемы теории познания обсуждались в трудах В. А. Лекторского, его сектора. Весьма остро встала проблема методологического значения философского знания. Это не только было связано с преодолением культа личности Сталина; это явление интенсификации философских исследований в сложной, нетривиальной обстановке в научном познании.

Парадоксальность состоит в том, что, хотя в научных кругах совершенно победило представление об ущербности той гносеологии, которая исповедовалась в нашей стране в течение почти всего столетия, в умах ученых-нефилософов (например, психологов и лингвистов) и, тем более, в обыденном сознании областью отсчета по-прежнему является материалистическая, атеистическая теория познания с элементами диалектики. Сохраняются ее координаты: субъект и объект, причем под субъектом имеется в виду человек, а под объектом любой фрагмент реальности, вовлеченный в процесс познания; ее понимание истины как предиката сознания и *«правильного» знания* (а вовсе не предиката бытия), а деятельности-практики – как критерия истинности знания. С ней пребывает ее гносеологический оптимизм, ни на чем, кроме трюизма (существование внешнего мира), собственно, не основанный; а главное – ее жесткая, не столько философская, сколько психологическая и логическая номенклатура ступеней и форм познания.

Сошедшей на нет дискуссией о природе идеального завершились пришедшиеся на 80-е годы общегносеологические исследования в нашей стране. В 70-е гг. автору приходилось принимать участие в этой дискуссии, занимая вторую позицию, позицию оппонентов, хотя первая, безусловно, поэтична и тем привлекательна, а кроме того, лежит в русле объективного идеализма – «царского пути» философии. Пафос этой дискуссии сводился к следующему. Выдающийся знаток творчества Гегеля и Маркса, при жизни не получивший настоящего признания, философ Э. В. Ильенков в 70-е гг. XX в. в последних своих, рукописных, трудах, которые посмертно опубликовал журнал «Вопросы философии», высказал концепцию идеального как существующего объективно, в формах культуры. Его оппонентами стали первоначально И. С. Нарский, еще ранее встретившийся с критикой со стороны Э. В. Ильенкова по поводу «материальных аспектов сознания», а несколько позже – Д. И. Дубровский, написавший по этому поводу получившую известность книгу «Проблема идеального» (1983), в главных положениях и даже в словаре вторившую его предыдущей работе «Психические явления и мозг» (1971).

Смысл возражений «гегельянцу» состоял в безоговорочном объединении сознания и идеального («субъективной реальности»). Идеальное, строго говоря, не покидает сознания человека иначе как реифицируясь или существуя в форме «общественного сознания», опять-таки абстрактно, а не per se. Сегодня достаточно неожиданно появилась монография Н. А. Скурихина «От ощущения к сознанию и разуму» (2026), в которой утверждается: «Идеальное возникает одновременно с материальным, материальное не существует без идеального» – некий нео-гилозоизм.[4]

Труды свердловских философов, относящихся к тому периоду и касающихся проблемы субъект-объектных отношений, известны лишь в русской редакции, и резонанса на мировом уровне вызвать не смогли в силу отсутствия этой проблемы в западной эпистемологии. Одной из причин этого является коннотативный разрыв, пролегающий между термином латинского происхождения «субъект» и его русской и английской интерпретациями.

Исторически наиболее изощренный, тонкий анализ познавательного процесса демонстрировала нам немецкая философия. Как известно, теория познания и эпистемология строилась ею на рационалистической и одновременно идеалистической основе. Английские философы, традиционные эмпирики, предпочитали направлять основные усилия на решение проблем моральной философии, теории государства и права, словом – социальных. Они также построили знаменитые сенсуалистские теоретико-познавательные системы, по глубине анализа все же уступающие немецкой диалектике. Последователи Беркли, идеалистические сенсуалисты, по сути исключили самую возможность построения рационалистического учения, которое имело бы центром проблему истины. Усилия позитивизма по уничтожению противоречия между материалистическим и идеалистическим мировоззрением за счет снятия дилеммы физическое/психическое и введением категории опыта на правах исходного начала всякой философии, и, с другой стороны, усилия диалектического материализма по уничтожению противоположности между сенсуализмом и рационализмом в гносеологии, ценные сами по себе, не привели к построению сколько-нибудь развитой, логически непротиворечивой системы принципов, законов, средств и форм познания, которая далеко ушла бы от «локковско-гоббсовой парадигмы» или даже от рассуждений Сократа в диалоге «Федон». И, разумеется, не приходится ожидать появления подобной теории в сфере развития иррационализма.

[4] Скурихин, Н. А. От ощущения к сознанию и разуму. О биологии, познании и идеальном в мире реального. – Издательские решения (по лицензии Ridero), 2026. – С. 228.

Отрицательное влияние имела в свое время марксистско-ленинская критика «гелертерских», «системосозидающих» философов и самих систем.

Ученые, которые задавались целью построения более-менее законченной гносеологии на основе принципов атеизма, материализма и диалектики, при опоре на естественные науки, подобно известному болгарскому философу советских времен Тодору Павлову, исходили из следующего постулата: познание есть отражение реальной действительности, протекающее в форме идеальных образов, о природе которых пока мало что известно и которую трудно охарактеризовать иначе как отрицательно (это *не* вещество и *не* энергия), однако главное их отличие от остальных (материальных) образов составляет сугубая динамичность, переходящая в «*творческий характер*». Но исторически проблему активности субъекта познания разрабатывал идеализм, а не материализм. «Покусившись» на эту проблему, диалектико-материалистическая гносеология была просто вынуждена бросить все силы на «расподобление» *гносеологического* образа и «просто образа», обоснование *творческой* роли субъекта, снятие («диалектическое снятие») явного противоречия между пониманием сознания как *пластического уподобления,* часто сравниваемого с отпечатком на воске (type, imago, «впечатление», образ), – и его очевидной *активностью.* Тем более, что, говоря по-русски, отражение – это не пластичность, а упругое отбрасывание. В слове «отражение» нет ничего от «рефлексии».

Принципиальное принятие принципа отражения требует пояснений. Известно, что элементарная логика запрещает отрицательные определения; во всяком случае, советует избегать их. Словосочетание «нематериальный образ», строго говоря, определением не является, и задача состоит в том, чтобы найти такие положительные признаки гносеологического образа, которые не были бы лишь универсально-категориальными (взаимодействие, объективированность) и не были бы только индивидуальными (способность ощущения), то есть служили бы именно дефинитивными, одновременно самыми общими и самыми существенными, объединяющими вид и род.

Обоснование особого характера идеальных образов сознания, сознания в целом как образа, может – и должно – опираться на данные теории знаков, семиологии. Это касается именно гносеологической характеристики сознания. Если в онтологическом аспекте главный признак сознания это его нематериальность («ни грана чувственности»), то в теоретико-познавательном аспекте таковым является его способность *представлять* объект. Следует специально обратить внимание на то, что

среди всех содержательных элементов и форм сознания *представление* (Vorstellung) является *центральным.* Разработка категории представления совместными усилиями гносеологии и специальных наук, таких, например, как лингвосемиотика и психология, теория искусства и поэтика, должна способствовать прогрессу наших знаний о человеке и его познавательных способностях.

Кстати сказать, в немецкой философии конца XVIII – начала XX вв. (Георг Вильгельм Фридрих Гегель, Христоф Зигварт, Готлоб Фреге и др.) термин "Vorstellung", *представление*, зачастую обозначал не столько высшую форму чувственного познания, пусть обобщающую и отвлеченную, сколько деятельность *рассудка*, т.е., то, что в советской философии, наследнице немецкой классики, считалось уже *понятием*, первоначальной формой мышления.

Следуем далее. Представляемый мир поистине предстает перед познающим человеком как прежде всего зримое, увиденное бытие; многие языки связывают познание и вѝдение, знание и наглядный образ, ум и зрение. «Бытие есть вообще открытый вопрос, начиная с той границы, где прекращается наше поле зрения»[5]. Среди естественных наук, питающих философский материализм, особое значение поэтому следует придавать *физической географии,* поскольку именно выстраиваемая ею картина мира соразмерна человеку. Физика видит бешеную пляску электронов, химия – перетекание и волшебное превращение веществ друг в друга, экология – трофические цепи питания; науки о природе вооружаются все более мощными приборами, помещая между объектом и человеком, образно выражаясь, разноокрашенные толстые выпуклые и вогнутые линзы. И только физическая география сводит это вмешательство к минимуму, рассматривая свой объект как бы сквозь прозрачное, ровное, безо всякой кривизны и окраски, стекло. Географическое моделирование позволяет наглядно и потому убедительно переходить от явления к сущности своего объекта: скажем, строить план или профиль местности. Географические методы исследования, а с другой стороны, ряд теоретических разделов математики (например, гармонические ряды) будут использоваться нами для разработки проблемы истины и ее критериев.

В рамках данного трактата мы намерены сосредоточиться на *теоретической* философии, руководствуясь *идеей завершенного познания*; памятуя притом, что начальной и завершающей ступенью познания является практика, начальной и завершающей ступенью практики является

[5] Энгельс, Ф. Анти-Дюринг. Отдел I: Философия. Глава IV. Мировая схематика. К. Маркс, Ф. Энгельс. Избр. Соч. в 9-ти т. Т. 5. М. : Изд-во полит. лит-ры, 1986. С. 37.

коммуникация, а этика вкупе с эстетикой – калокагатия – венчающая сфера философии. Именно благородство задачи неизменно привлекает наше внимание к проблеме истины – центральной проблеме гносеологии, и к самой гносеологии.

Назовем теперь первопринципы и основные постулаты предлагаемой в данной книге системы гносеологии.

1. *Признание познаваемости* мира и его законов.

– Естественная основа принципа познаваемости – способность ощущений и восприятий к экстрапроекции.

– Познание есть интерференция субъекта и объекта, чувственного и логического (лучше сказать – сверхчувственного), материального и идеального, единичного и общего.

– Инструмент и средство интерференции – знак.

2. *Гносеологическая троичность* мира, которая возникает вместе и только вместе с человеком: триада природа/сознание/язык вырастает из диады *объекта* и *субъекта* познания и стоящего между ними посредника-*знака*.

– «Семантический треугольник» – символ этой троичности мира.

– Язык есть посредник и место встречи материи и духа, природы и сознания.

– Существует когерентность, подобие сознания и материи.

3. Материализм: с определенными нюансами, связанными с опытом развития экзистенциализма.

– Материя есть формирующая и трансформирующая субъект-субстанция всех изменений.

– Сущность сущего – основной вопрос метафизики.

– Сущность, вплоть до специальных разъяснений, будет пониматься согласно «Категориям» Аристотеля: сущность единичного отражена в его имени, сущность общего – в логическом субъекте.

4. *Рационализм,* полное доверие разуму и науке, позволяющий держаться рефлективно-критического уровня.

– Сверхмыслимого не существует, а если существует, то временно.

– Разум и именно разум способен к истинному (по)знанию.

– У истинного знания есть история.

5. *Объективная истинность познания.* Истина – абстракция, некоторая квалификация (со)знания.

– Абсолютное (истинное) знание – это знание сущности.

– Метод количественного описания истины – гармонические ряды.

– Гармонические ряды – основание схождения/расхождения *рода* (общего) и *индивида* (единичной сущности).

***

Завершая интродукцию, отметим, что предлагаемая вниманию читателя книга представляет собой *столько же* опыт изложения *собственной теории познания в виде серьезного научного трактата,* сколько *философское эссе времени постмодерна.* И еще одно соображение.

Современник эклектичной «эпохи» постмодернизма, во многом усвоив его манеру письма, однако осознавая разницу между должным и наличным, между возвышенной путеводной звездой и повседневностью, автор сохраняет верность «незавершенному проекту модерна», – философским, научным и социальным идеалам эпохи Просвещения.

Эмилия Тайсина
1995–2005–2025



Глава I

НАЛОЖЕНИЕ ПРИНЦИПОВ СИСТЕМАТИЗАЦИИ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ: СИНТАГМАТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Введение

Путь познания имеет своим началом убеждение в познаваемости явлений и законов окружающей действительности. Без этой первоначальной, фактически врожденной, веры, которая вырастает из ориентировочного рефлекса, нашим единственным уделом был бы трагический пессимизм. Идея познаваемости объективного мира, в том числе ненаблюдаемого, понятая и сознательно присвоенная в качестве гносеологического принципа, как правило, получает рационалистическое основание. Действительно, ничто для философа не находится ближе к принципиальности, определенности, ясной логичности, чем эта идея. Она не противоречит магистральному пути исследования реальности – диалектике, сторонниками каковой являются почти все крупные философы. Приверженцы диалектики, отстаивая свой метод, иногда не принимают во внимание, что *диалектика как учение есть* в некоем высшем смысле также и *метафизика*, сказание о ненаблюдаемом, об умозрительном, о том, что «над» и «за», о том, что «сверх».

Критики говорят: метафизика, защищая свой главный догмат, действует беспринципно: гипостазирует некоторые суждения об объекте познания и отбрасывает другие. Это не так, и это кургузое прочтение – не метафизика.

То, что́ порождает и обусловливает саму возможность метафизики, есть собственно бытие. Метафизика есть философский образ единого сущностного бытия, которое бытийствует как здесь-и-теперь-бытие-сознание, “Dabewuβtsein”. Сущность сущего, принадлежащая одинаково субъекту и объекту познания, – основной вопрос метафизики. Никакого гипостазирования «некоторых суждений» и «отбрасывания других» в такой постановке нет.

Классическая материалистическая нововременная теория познания в течение последних столетий «обогащается диалектикой и встраивается в социально-исторический контекст» (марксизм), «достраивается» до разных вариантов «теории понимания» (герменевтика), отменяется и заменяется эпистемологией, логикой и методологией и/или философией и историей науки, когнитивной психологией, «социологией науки» и «антропологии науки», «социологией знания» и т. д. Она дополняется в отечественной философии сюжетами о «социокультурном предпосылочном знании» (Л. А. Микешина), своеобразной «исторической эпистемологией», не сводимой к французской традиции (И. Т. Касавин), литературоведческим (Ю. М. Лотман), лингвосемиотическим (Ю. С. Степанов), лингвокультурологическим (М. К. Петров) и «просто» культурологическим дискурсом (А. Ф. Лосев, А. Я. Гуревич). А. Н. Портнов, профессионально владевший как филологией, так и гносеологией, создает хрестоматийные произведения по философии языка. Аксиологическое измерение в гносеологию одним из первых вносит И. С. Нарский, тонкий знаток не только западноевропейской, но и восточноевропейский философии (что значительно сложнее: большинству наших ученых не доступны соответствующие языки).

Все эти достижения, кроме прямых «замен и отмен», безусловно, интересны и важны. Они, в частности, свидетельствуют о том, что гносеология всегда имеет контекстно-свободный ввод и контекстно-связанный вывод. Задача постичь, что такое познание, не может быть решена, исходя из объекта или даже теоретических выводов специальных наук, потому что это будет не гносеология, а сумма примеров (хотя, безусловно, теория познания эти данные всегда учитывает и использует как материал для размышления).[6] Но когда путем неимоверных интеллектуальных усилий беспредпосылочная гносеологическая система оказывается построенной, она немедленно требует осознания своего культурно-исторического контекста, получая интерсубъективную интерпретацию.

Или это делают за нее комментаторы, трансформаторы, «прогрессоры» и ниспровергатели.

Классический «школьный» материализм действительно понимает свой объект упрощенно. Такой материализм, даже диалектический, – наиболее развитой формы, – нетрудно критиковать. Скажем, диалектика абсолютного и относительного у Гегеля разработана лучше, чем в

[6] Кант о критическом методе: «Строить философскую теорию знания нужно, «*не опираясь ни на какие другие теории,* т.е. не пользуясь утверждениями других наук...» При этом можно, конечно, «воспользоваться трудами других наук и их анализом мирового целого, но только как материалом, а вовсе не как основою для теории знания».

марксизме. Опыт введения практики на правах категории гносеологии в принципе вывел теорию познания за свои пределы (на это указывает, например, Н. Ланге). Другие критерии истины педантично рассматриваются уже у скептиков (Секст Эмпирик). Виды подобия, описанные в эпоху средневековья, составляли длинные ряды, а в новейшее время эти списки были забыты. Учение о знаках, созданное Оккамом, превосходило глубиной и строгостью большинство материалистически ориентированных отечественных текстов; и так далее.

Между тем учение о познании – общую гносеологию – в философии нельзя ни отменить, ни заменить. Сейчас задача состоит не в том, чтобы критиковать Демокрита, Локка или Маркса, а в том, чтобы материализм в гносеологии развивался.

Теория познания экзистенциального материализма, который отличается от классического метафизического, а также и от ленинской теории отражения, пользуется не собственно механистической метафизикой Нового времени и не собственно диалектикой=логикой=гносеологией: последнее просто не под силу иной философии, кроме гегелевской.

Методом, т. е. способом получения, организации, хранения, трансформации и трансляции знания, *промежуточным между диалектикой и метафизикой*, является *синтагматика.*



§ 1. Основные принципы систематизации философского знания

Генетически и логически философия является первой и венчающей мудростью, матерью и детищем наук, альфой и омегой духовного универсума, первичным знанием о целостнонерасчлененном всеобщем и итоговым знанием о целостнорасчлененном общем. Развитые науки обосновываются философией и приводят к философским выводам. Развитая философия использует научные результаты в качестве своих фактов. Поскольку она открывает законы, она сама является наукой, – во всяком случае, теоретическим знанием. Поскольку же практическая философия (калокагатия) делает человека причастным Благу, она родственна искусству, в особенности поэзии, и воспринимается не только как шедевр интеллекта, но и как обитель сильнейших чувств, или состояние души.

Поскольку философия является основой мировоззрения, она родственна в своем вопрошании мифу и мировым религиям. Поскольку же она поднимается над наивным («нативным», врожденным) уровнем сознания на рефлексивно-критический, она дает нам наивысшую свободу. Философский Логос не только рационален, т.е. это не только «считающий» логос; он имманентно включает интуитивное озарение, волю, веру, память, ценности и смыслы, даже мистику (туманное знание, nebulae), художество (метафору и прочие тропы); однако главное в нем – то, что он есть эйдос Бытия (предмет) и путь его духовного присвоения (метод).

Последняя конъюнкция целиком принадлежит сфере гносеологии.

Взаимное обоснование онтологии и гносеологии очевидно; сама корневая морфема «логос», входящая в название учения о бытии, говорит, однако, о примате именно знания в этой кольцевой взаимозависимости. В этом согласны весьма разные и весьма существенные мыслители XX века; например: «…Онтология всегда мыслит лишь сущее в его бытии… Пока, однако, не осмыслена истина бытия, всякая онтология остается лишена своего фундамента». (М. Хайдеггер)[7]. «Для нас как сознание, так и представление о “я” прежде всего только части непосредственно данного, и какое отношение первые имеют к последнему – это уже будет результат познания. Не из сознания хотим мы определить познавание, а наоборот: из познавания – сознание и отношение субъек-

[7] М. Хайдеггер, Письмо о гуманизме. «Время и бытие», изд-во «Республика», 1993. – С. 216.

тивного и объективного». (Р. Штайнер)[8]. Правильнее всех представляются нам, однако, рассуждения выдающегося отечественного философа И. С. Нарского: «…Познавательное отношение в определенном смысле “обратно” генетическому»; и (со ссылкой на Розенталя): «Без гносеологических посылок онтологическое решение превращается в догматический постулат, а гносеологические тезисы без онтологических оснований теряют определенность. Какого-либо ложного круга здесь нет, т.к. кольцо взаимозависимости разрешается *практикой.* В основе всех этих положений лежит обобщение практического опыта человека и данных всех частных наук»[9].

Гносеологическое понимание онтического вошло и в новейшую учебную литературу. Так, в труде «Философия науки» (ред. С. А. Лебедев) читаем следующее: «… Онтологическими основаниями классической науки были: антителеологизм, однозначный детерминизм, механицизм… Онтология неклассической науки: релятивизм…, индетерминизм…»[10]. Понятно, что речь здесь идет как раз о гносеологических принципах, обосновывающих естественную науку.

Помимо этих номинальных доводов, можно указать еще на простой факт: сознание человека в общем бидоминантно, как об этом писал Д. И. Дубровский («Проблема идеального», 1983), и акцент в познавательном отношении смещается то на «Я», то на «не-Я». Онтология – опыт максимально возможного смещения акцентов на «не-Я»: Бытие, Космос, etc. В *топосе онтического* сознание не нарушает единства мира, не удваивает универсума, а является его частью, функцией или «работой». Гносеология же начинается с признания, что мир разделяется на субъект и объект, или, говоря осторожнее, на наблюдаемое и наблюдателя (а также средство наблюдения). Максимальное смещение акцента на другой полюс, «Я», даст нам «ГНОСИС» в великом и таинственном, мистическом значении этого слова – науку о духе – вместо гносеологии. Гносеологии можно учить. Гносис можно с большим риском, потерями и неуверенностью пытаться передать прошедшему мучительные испытания инициации адепту[11]. Видимый разрыв познавательного отношения

---

[8] Штайнер Р. Истина и наука. Пролог к «Философии свободы», изд-во Московский центр вальдорфской педагогики, 1992. – С. 28–29.

[9] Нарский И. С. К анализу строения основного вопроса философии // Философские науки, № 6, 1983. – С. 57.

[10] Философия науки. М. : Трикста, 2004 ; М. : Академический Проект, 2004. – С. 11, 12.

[11] Термин «гносис», то есть «знание», ранее относился к общинам и сектам, создававшимся в начале нашей эры и достигших расцвета к III в. н.э., основателем которых считается некто Симон Маг.

с фиксацией акцента на «не-Я» дает нам науки о природе либо новейшую когитивистику (что медицински безопасно). Все они базируются на наивно-реалистической установке: *объект существует, и он познаваем «сам из себя».* Однако в условиях такого разрыва фиксация акцента на «Я» даст нам не науки а духе, а душевную болезнь. И, строго говоря, основной интерес философии как мировоззрения представляет собой именно само это *отношение*[12], особый вид взаимодействия материального и идеального, а не каждая его сторона в отдельности. При этом именно философия является лучшим гарантом его неразрывности, а гетерогенность философского знания говорит, в частности, о том, что предмет философии, – единая сущность бытия и познания, – хотя удовлетворительно исследован, пока до конца не понят, и что эта исторически первая, следовательно, самая юная, наука имеет большое будущее.

В связи с этими утверждениями встает одна из философских первопроблем: можно ли изучать отношение, не изучив предварительно стороны его, и можно ли определить стороны отношения именно как таковые, если отсутствует удовлетворительное знание о связи между ними? Коротко говоря, связь логически первична – или элементы? (Восприятие или ощущение? Понятие или суждение? Определение или деление? Парадигма или синтагма?) Целое ли вырастает из частей в итоге «работы» эмержентных связей – или части отслаиваются, обособляются в целом, разрастаясь из первичной единой «небулы»? И в связи с этим – единое (всеобщее) первично – или единичное?

Известно, что Аристотель в «Категориях» назвал единичное «первой», а общее – «второй сущностью», и вместе с тем учил, что общее – это «род», родительское генетическое начало для единичного. Что же «первично», первое или второе? Отсюда следуют и многие другие вопросы: о субстанциональности структуры, или формы; о субстрате взаимодействий и субъекте изменений, и др. Например, имеется два принципиально различных введения в семиологию, науку о знаках: «от логики» и «от лингвистики». В рамках первого подхода знак рассматривается как самостоятельная сущность, в рамках второго – как элемент системы. Как правильнее? Создание шедевра, скажем, художественного портрета, предполагает ли, что мастер сосредоточивается поочередно на каждой черте или части изображаемого лица, – или оно постепенно проступает на холсте целиком? Однако ведь проработке деталей предшествовало общее восприятие оригинала, и общий абрис структуры его, и общий силуэт, или контур, – установление границы *этого* предмета *как*

[12] «*Отношение* одной вещи к другой есть отношение этих двух вещей между собой, и о нем нельзя сказать, что оно принадлежит той или другой из них». К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., 2-е изд., Т. 26. Ч. III. – С. 143.

такового?.. Вспомним, – Ф. Энгельс полагал, что древним грекам было свойственно диалектическое отношение к миру, так как они относительно мало знали о нем в деталях, а потому легко видели общее. Метафизический метод развивается или принимается как необходимость, когда общий абрис намечен, и начинается проработка отдельного, особенного (специального), частного, единичного. Это единичное с необходимостью рассматривается как автономное и готовое, свободное от среды, в которую оно погружено, от связей, делающих его бесконечным для познания, а само познание, стало быть, тщетным. И хотя всякая конкретная наука включает историю своего предмета, это делается не диалектически, а *синтагматически:* как сет фракталов или цепь состояний, фреймов, покадровая съемка, витгенштейнианский «комикс». Это значит, что историческая пропедевтика до поры существенно исключает *время,* рассматривая во всяком случае *настоящее как данное*, неизменное присутствие, каким-то образом освободившееся из круговорота *майи* или кратиловского потока, в котором вещь не имела права на имя, поскольку в реку нельзя войти и один раз. Разум, мышление не мирятся с недостижимостью цели, это против их природы. Более того, *философский разум, философское мышление* способны и само изменение рассматривать как субъект-субстанцию, присваивая ему – ей – имена, и единое (всеобщее) сделать логически обособленным, единичным, и онтологически поставить вопрос о его локализации, реальности существования. В этом согласны и перипатетик, и стоик, и схоласт, и диалектик (кантианец, гегельянец, марксист…) Процитируем для примера одного средневекового схоласта и одного диалектического материалиста.

> «…Любая универсалия есть воистину и подлинно единичное; поскольку… интенция души, обозначающая многие вещи вне [души], есть воистину и подлинно единичная [вещь] и одна по числу, ибо она есть единое, а не многое [quia est una et non plures], пусть даже и обозначает многие вещи»[13].

Это Уильям Оккам.

> «Наиболее всеобщие абстракции возникают в условиях наиболее богатого конкретного развития, где одно и то же является общим для многих или для всех. Тогда оно перестает быть мыслимым только в особенной форме»[14].

Это Карл Маркс.

---

[13] Уильям Оккам. Избранное. – М. : РАН ИФ, Едиториал УРСС, 2002. [Bilingua Latin – Russian]. – С. 115–117. Сжато: общее понятие само по себе единично, а универсально лишь в том смысле, что способно быть знаком многого: «…всякая универсалия есть единичная вещь, а потому является универсалией только по обозначению: поскольку есть знак многого». И еще короче: "…quodlibet universale est vere et realiter singulare". – С. 114.

[14] К. Маркс и Ф. Энгельс. – Соч. Т. 46. Ч. I. – С. 41.

Так, «работая» с единичностями и даже с универсалиями как с единичностями, сознание пишет картину мира. Важно только не позабыть за проработкой деталей вернуться к общему, – Единому, Сущему, Таксису, Среде – и затем не оставить человека «внемирно ютящимся существом», а вернуть ему «ансамбль общественных отношений», общение, коммуникацию.

Если разбираемое отношение – закон, то его стороны – самостоятельные сущности, имеющие те же предикаты, что и сам закон (необходимость, устойчивость, глубину и пр.). Во всяком случае, теоретически их можно изучать автономно. Основным вопросом философии мы полагаем не дизъюнкцию материи и духа, бытия и небытия, покоя и движения, необходимости и случайности, а «скандальный» вопрос *о сущности:* «что сказывается в ответ на вопрос “что это?” применительно к субстанции», транскрипцией которого является центральный гносеологический вопрос *об истине* и ее *имени.*

Основные принципы – это идеи, разрешающие первопроблемы познания. Они имеют много общего с философским Абсолютом: сам оставаясь неразрешимым, апофатическим, он позволяет давать ответы. Первопроблемы часто формулируются как строгие дизъюнкции, или антиномии: «бытие первично или небытие», «делима величина до бесконечности или есть предел деления», «материя порождает сознание или наоборот», «необходимость правит миром или свобода», «по природе произошел язык или по установлению» и др. Первопринципы – это (намерение и умение формулировать) простые утвердительные суждения (или их соединения, конъюнкции), представляющие собой ответы на три вопроса-первопроблемы: *«есть или не есть»* (существует или не существует), – и далее, *«одно или много(е)»,* а также *«покоится или изменяется»* объект. Философские первопринципы имеют ту же, логическую, природу, в противном случае они бы не могли быть ясно и определенно сформулированы в виде тезисов. Например: *Всё есть одно, и оно покоится* (или пребывает). Другой пример: «*В мире нет ничего, кроме движущейся материи, и эта движущаяся материя не может двигаться иначе как в пространстве и во времени*». Поскольку первопринципы имеют структуру суждения, они могут быть как истинными, так и ложными.

Принципиальной же гносеологической синтагмой, на наш взгляд, *следует признать* переходящее из тысячелетия в тысячелетие *(рас)суждение о соотношении абсолютного и относительного в познании.* В афористическом изложении: «Истина существует (или не существует), она едина (или не-едина) и она абсолютна (или не-абсолютна)». Эта

гносеологическая синтагма вырастает из упомянутых логических первопринципов. Обратим внимание: любое дихотомическое деление оставляет неопределенным «второй» род, обозначенный отрицательным понятием. Поэтому сами не-существование, не-единство и не-абсолютность бесконечно разновидны и неисчерпаемы для познания. Правда, эта тема настолько сложна, что потребует отдельного исследования. Аристотель считал, что определить несуществующее невозможно. А современный английский философ пишет блестящее эссе “The Shape of Ignorance”[15]. Проблемой является и сама ситуация вопрошания: задает ли вопрос «игнорамус», не-знающий – и тогда его удовлетворит любой, первый встретившийся ответ; либо же ищет истину или испытывает собеседника тот, кто знает ответ(ы), но – *сомневается*… Незнание верит; знание недоверчиво. *Вопрос,* следовательно, из века в век ставится следующим образом: Существует ли абсолютная истина (в чем я сомневаюсь, раз вопрошаю об этом), поскольку в существовании относительной истины я (абсолютно) убежден, ибо оно очевидно?

Продолжим. Само логическое умение производить разъединение, дизъюнкцию, предполагает, что *до* разделения уже существует представление о сторонах деления, а до него – о нераздельном целом, или о целостнонерасчлененном едином. Просто говоря, чтобы сделать выбор, надо его иметь.

Стадия описания, необходимая в любом научном исследовании, обычно заканчивается созданием множества классификаций, фиксирующих достигнутые результаты не в динамике, процессе становления и пр., но в виде готового (got), «ставшего», застывшего знания. Познавая сущность бытия, «сразу готового и завершенного», путем интеллектуальной интуиции или хотя бы присваивая ему имя, мы познаем одновременно и все его явления. Однако первичные логические операции определения и деления (классификации) понятий с развитием научного поиска перестают восприниматься как венец или итог усилий ученого; они становятся лишь стартовой площадью для дальнейшего движения, осуществления наукой своих высших функций – объяснения и прогноза. Хотя еще Кант отмечал, что (в отличие от математики, которая начинает с установления дефиниций) в области философии *определение* (может быть, добавить – и *деление)* есть то, чем эта наука *заканчивает,* мы все же начнем изложение основного текста именно с упомянутых логических операций, то есть установления содержания и объема основных понятий

[15] Renford Bambrough, Fellow of St. John’s College, Cambridge, and Editor of Philosophy.

и обоснования исторического «дления» (от глагола «длиться» и имени существительного «длина») принципиальных синтагм – суждений.

Неблагодарная задача систематизации философского знания много раз представлялась решенной, чаще – неразрешимой и еще чаще – просто неинтересной.

Сегодня при обзорном изложении истории философии огромные трудности встают перед создателями классификаций основных направлений западноевропейской мысли XX века. Что делать, например, если неопозитивисты отнюдь не называли себя неопозитивистами и постпозитивисты – постпозитивистами? Если Хайдеггер, на каждой странице трудов которого термин «экзистенция» встречается десятки раз, не считал себя экзистенциалистом? Как, например, объединить одним понятием – «постмодернизм» – таких разных мыслителей, как Жиль Делёз, Жак Деррида, Мишель Фуко – и Умберто Эко, Джанни Ваттимо, Родольф Гаше? И тем не менее, как-то этим одним понятием они объединены в общее семантическое поле.[16] Есть рабочие термины «научный реализм», «научный рационализм», «франкфуртская школа», «постнеклассический структурализм»… Однако ясно, что реализм реализму рознь. Основными же (нео)классическими философскими течениями XX века были, не считая марксизма (диалектический и исторический материализм) и неотомизма (объективный идеализм), – *позитивизм, экзистенциализм,* испытавшая неожиданный ренессанс *феноменология,* генетически участвующая в возникновении экзистенциализма, а также их многочисленные «производные», от логики и методологии науки до социологии, герменевтики, культур-антропологии и «трансперсональной экософии».

Позитивизм и экзистенциализм сыграли-таки свою роль в деле элиминации широкого и первобытного значения оппозиции материализма и идеализма в классическом «школьном» понимании. Хорошо или плохо, но это так. Скажем сразу, что, с нашей точки зрения, основным философским движением, по крайней мере, для западной мысли XX века, было не столько победное шествие материализма в форме марксистский диалектики, сколько вытеснение (нео)гегельянства, включая марксизм, (нео)кантианством. Объединяясь по такому важному случаю, в других отношениях непримиримые позитивизм и экзистенциализм со всеми своими генетическими производными берут совместный кантианский реванш над гегелевской «парадигмой». Смысл этой борьбы и победы совершенно ясен: в свое время Гегель, вытеснивший более чем

[16] Семантическое поле состоит из семантически соотносимых лексем, имеющих по крайней мере один общий признак. Lyons J. Semantics. – Cambridge, 1977. – Vol. I, 2. – P. 269; 326.

на целое столетие кантианскую гносеологию и этику из умов и сердец европейцев, вновь объявил единством и даже *тождеством* основание бытия и познания. Впервые же об этом со всей определенностью писал Аристотель. Важное различие между ним и Гегелем в указанном отношении состоит в том, что для Стагирита совершенным, естественным и абсолютным состоянием был покой: если на тело не воздействует никакая сила, оно покоится… После Ньютона такое метафизическое суждение стало невозможным для европейцев, и Гегель, полагая тождество основ бытия и познания, Абсолютом все же счел движение. А все значительные мыслители XX века возвращают на сцену кантианскую «вещь-в-себе», как бы она не именовалась, и вновь «разводят» основания мышления и основания бытия. При этом существенном сходстве их философствование может феноменально разниться: достаточно сравнить, например, тексты А. Тарского или Я. Лукасевича с дискурсом Ж. Деррида, П. Рикёра, А. Кожева или С. Жижека. И при всех феноменальных различиях разноплановые современные философы ищут встречи на основании того, что в большинстве своем они, в сущности, кантианцы. Один из самых известных лидеров постмодернизма М. Фуко, рассуждая о языке как объекте познания, писал:

> «<Есть> и тяга <различных> направлений к сближению и взаимопересечению: например, стремление выявить чистые формы, которые еще до каких-либо содержаний налагаются на бессознательное, или же попытки дискурсивно выразить почву опыта, смысл бытия, жизненный горизонт всего нашего познания. Именно здесь структурализм и феноменология с их несхожими структурами обретают общее пространство, определяющее их *общее место*».[17]

Думается, необходимо внести хотя бы относительную ясность путем проведения определенных «землемерных работ» по размежеванию главных, парадигматических мыслей и мыслителей XX века. Чему это послужит? В сущности, только продолжению спора о Сущности, ведущемуся со времен Гераклита, Парменида и Платона. М. Хайдеггер говорил, однако: отвага состоит не в том, чтобы вступить в спор и говорить нечто новое, но в том, чтобы, вступив в него, говорить *то же самое.* «Каждый раз давать слово этому пребывающему и в своём пребывании ожидающему человека наступлению бытия есть единственное дело мысли. Поэтому существенные мыслители всегда говорят то же самое. Что, однако, не значит: говорят одинаково... Скрыться бегством в одинаковость безопасно. Отважиться на спор, чтобы сказать то же самое, в этом вся опасность»[18].

---

[17] Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – A-cad. СПб., 1994. – С. 323.
[18] Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме / Время и бытие. – М. : Республика, 1993. – С. 220.

Пафос этого периода понятен и прекрасен. Правда, одни существенные мыслители высказывают *не то же самое,* что другие существенные мыслители. Но все существенные мыслители размышляют и говорят *о том же самом:* о бытии и истине, материи и духе, добре и зле, красоте и безобразии, пользе и бескорыстии, смысле жизни, смерти и бессмертия. Поистине, человек – драматическое существо, и его драма заключается в том, что природа человека положена в одном мире, физико-физиологическом, естественном, а сущность – в другом, метафизическом, идеальном. Это противопоставление не должно вызывать большого удивления, если провести аналогию, например, с человеческими ощущениями, которые материалистическая гносеология (возможно, расширительно) считает начальной стадией развития сознания. Тактильные ощущения, генетически *первые,* для человека сейчас *не главные,* ибо не они поставляют 90% информации, а зрительные, – «девы Гелиады» Парменида.[19] Ощущение, человеческая чувственность вообще – это, в сущности, зрение, хотя, раз возникнув, оно не отменило предшествующие стадии развития чувствительности. *По природе «дзоон»,* живое существо, животное, человек *в сущности духовен.* Раз возникнув, дух не отменил и не заменил природу, но стал главным доменом для человека, королевством его самой глубокой сущности, self. Начало познания – ощущение, сущность познания – мысль. Различение понятий «архэ» (начало) и «акмэ» (абсолютное, высшее, совершенное состояние), а также причина, природа, сущность – интереснейшая философская задача, но сейчас достаточно указать на необходимость этого различения и поставить акцент на том постулате, или парадоксе, что *жизнь человека в сущности совпадает с познанием.* Таков принимаемый нами принцип организации философского знания: *основания человеческого бытия и основания познания в сущности едины*, они одни и те же[20].

Отец онтологии и гносеологии Парменид, изменивший в V в. до н.э. течение философии фюсиса, в известном своем трактате «О Природе» не только трактует о бытии как Едином – каковое явилось юноше-философу сверхчувственным, видимым только «очами разума», – но и выдвигает принцип единства бытия и мышления: ...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (B3,7). «Ибо мыслить – то же, что быть». Прямота

[19] «…Когда торопились отправить девы те, Гелиады, чертоги Ночи покинув, к свету…» Из: Секст Эмпирик. Против ученых. Соч. : в 2 т. Т. I. – М. : «Мысль», 1976. – С. 82. Перевод Парменида сделан А. Ф. Лосевым.

[20] Хотя в не-сущности, генетически или содержательно, «жизненный мир» выходит за рамки собственно познания: в физику и физиологию, в практическую деятельность, творчество, «теплые сферы» приватности – семью и традицию, родной язык и проч.

и безапелляционность этой фразы чуть смягчается последующим: «Можно лишь то говорить и мыслить, что есть: бытие ведь есть, а ничто не есть: прошу тебя это обдумать». (B6.8)[21].
χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,/μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά σ ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα . Парменидово Единое – “έστι γάρ εἶναι” – едино в себе и едино со знанием его.

Философы «фюсиса», ионийцы, в основном объясняли принцип единства Космоса единоначалием какой-либо из четырех космических стихий; у италийца Эмпедокла огонь в принципе противостоит трем остальным, в некотором смысле имея перед ними первенство. «Число» Пифагора и «нус» Анаксагора свидетельствовали об одном и том же самом направлении мысли: Космос имеет единое начало, единую причину и единую основу своего существования и пребывания. Атомы Демокрита рассматриваются в том же контексте рассуждения о первоначалах и единых законах Космоса. Формулирование понятия Единого завершает вопрошание об основах бытия и познания, и не только у Парменида. Вместе с тем это единое (всеобщее, универсальное) легко делается партикулярным, единичным: античное τοῦ παντός, то есть ВСЁ, обозначает Вселенную, делая целостнонеразличимым это «одно». Единое и Единичное получают общую местность, составляя диалектическое единство, причем у самого Аристотеля – в первую очередь в *первой сущности*, отдельной вещи. Эта общая местность – Одно, отдельное сущее; предмет интереса наук и мышления вообще.

Мышлению помогают и способствуют многочисленные человеческие интенции: воля, вера, потребность, желание, интерес, ориентировочный рефлекс, наконец. Серьезное мышление предполагает соответствующий импульс, мотив, потребность, что для человека разумного является *имманентным дефинитивным признаком,* степень проявленности которого определяется достигнутой ступенью духовного развития.

Множественность объектов и орография мира находит себе отображение в сознании, которое поначалу действует, или ведет себя, нумерически: это+это+это+то+то+то… и в идеале – «всё». В логике это выражено в операции *конъюнкции,* соединения понятий. «Когда <человек>, поднимаясь выше непосредственной потребности, следует лишь интересу познавательного инстинкта,… то у него прежде всего вырастает *идеал всеобъемлющего познания единичного*… Идеал познания мира содержит, во-первых, полную в отношении пространства и времени *картину мира…*» (Х. Зигварт). Как об этом писал Локк в «Опыте о чело-

[21] Принятый академический перевод: «Одно и то же есть мысль и то, о чем мысль существует. Ибо ведь без бытия, в котором ее выраженье, мысли тебе не найти» [4: с. 295].

веческом разумении»: «Чувства сперва вводят единичные идеи и заполняют ими еще пустое место (empty cabinet), и, по мере того, как разум постепенно осваивается с некоторыми из них, они помещаются в памяти и получают имена»[22].

На какой-то стадии сознание начинает действовать иначе: на место этого многого встает нечто общее, на место «всё» встает «всеобщее». «…В терминах теории восприятия как впечатления иметь впечатление белого не то же самое, что видеть белизну чего-то. Белизна – универсалия. Впечатление белого – нет»[23].

Сравнивая достаточное количество объектов «в отношении протяженности, степени, времени, места» и устанавливая их сходство и различие, сознание приступает к раз*делению*, классификации, целенаправленному полаганию границ, мембран (перегородок между “membra” – членами совокупности, представшей как множество родственных, точнее, подобных элементов). «Идеал познания мира содержит… затем выполненную в завершенной системе понятий *классификацию* данного…» (Х. Зигварт). Нет познания без различения, говорит и Локк: «Другая замечаемая нами в уме способность есть способность *различения* (discerning) и проведения разграничений (distinguishing) между разными его идеями»[24].

Несомненно, что операция определения («это есть это» или «то») сопутствует операции деления с самого начала; мы начинаем с содержания и затем немедленно переходим к объему понятия.

Утрата всякой определенности сродни растворению; это эмпедоклово «время любви», которое стирает границы и нивелирует различия качеств, уничтожая вещи. Классификация, сродни сотворению, рационально упрочивает границы вначале «первых сущностей», единичностей, а затем – «вторых сущностей», видов и родов. Получаемые от отдельных вещей идеи становятся общими представителями всех предметов одного и того же рода. Таким путем образуются общие понятия и термины. Это Локк называет абстрагированием.

На уровне (сложного) суждения возможность полагания границ соответствует *дизъюнкции,* выбору альтернативы. Сама способность

---

[22] Локк, Джон. Опыт о человеческом разумении. Сочинения в 3-х т. Т. I. / пер. А. Н. Савина. Ред. и авт. вступит. статьи И. С. Нарский. Книга I. Глава II. «В душе нет врожденных принципов». § 15. – М. : Мысль, 1985. – С. 103.

[23] Godfrey Vesey. Locke and Wittgenstein on Language and Reality. In: John Locke: Muirhead Library of Philosophy. Contemporary British Philosophy/(fourth series). Ed. By H.O. Lewis. UK, Plymouth. 1976. – P. 255.

[24] Опыт… Кн. II. Гл. XI. «О различении и других действиях ума». § 1. – С. 204.

суждения, по Локку, состоит в «тщательном разъединении идей, в которых можно подметить хотя бы самую незначительную разницу…»[25].

Наконец, операция *импликации* логически отображает способность сознания улавливать причинность, обусловленность одного другим и следования одного за другим, что является выражением времени.

«Идеал познания мира содержит, …наконец, уразумение необходимости данного в форме не ведающей исключений *каузальной связи…* Наряду с этим… мы пытаемся получить столь же полную картину его *истории,* и всё… привести также и во *временной порядок…*». (Х. Зигварт. «Логика». Введение, § 61. – С. 6–9).

Однако в данном параграфе основное внимание уделяется именно классификации. Х. Зигварт писал об этом логическом умении организации знания – т. е., о полагании границ видов, классов, типов объектов – с полным пиететом, как о сверхсложной задаче. Для «действительного уразумения сущего» мы должны были бы усмотреть необходимость в обособлении общего, выявления в общем – различного; надо усмотреть не только то, что какой-либо род имеет столько-то и столько-то видов, но и то, что он должен иметь именно эти, а не другие виды.

> «…Те трудности, какие противостоят всякой классификации, показывают, что логический порядок данного не может быть как бы схвачен руками, и общее не приходит к нам повсюду само собой, и различное не разделяется в чистой обособленности. Те области, в которых нам удается надежным образом достигнуть разделения понятий, охватываются и перекрещиваются другими, в которых прихотливое различие форм или постепенность переходов, по-видимому, насмехаются над созданной нами связью наших понятий»[26].

Действительно, полагание границы гносеологического (познаваемого) объекта – операция высокой сложности и риска. Считается, что гуманитарные науки много уступают в этой области математическим и естественным наукам – как «точным». Однако заметим: стремясь к максимально точному наблюдению, физик использует все более «жесткое» излучение, например быстрые нейтроны, там, где не видит глаз; в итоге мы ломаем ту частицу, которую хотели непредвзято и как можно более подробно пронаблюдать. Поэтому такая частица – объект принципиально гносеологический, то есть итог взаимодействия физика, быстрого нейтрона и частицы как «вещи-в-себе».

Существует и другая сторона этого вопроса. Обратим внимание: будь то линия или грань, в любом случае оптическую границу предмета наблюдатель пытается рассмотреть графически точно, усиливая для

---

[25] «Опыт…». Кн. II. Гл. XI. «О различении и других действиях ума». § 2. – С. 205.
[26] Зигварт, Христоф. Логика. – С. 19.

этого инструменты наблюдения. Однако и природная, и начерченная линия, будь она проделана с помощью линейки и циркуля либо компьютера, при ближайшем рассмотрении становится полем плоскости, а грань – телом параллелепипеда; чем пристальнее всматривается наблюдатель, тем более размываются поначалу очевидные границы физического объекта.

Используем здесь полностью пример размываемой классификации из области художественной литературы. *Хулио Кортасар. Их вера в науки.*

> Одна надейка верила в существование физиономических групп, то есть людей плосконосых, рыбомордых, толстощеких, унылоглазых, бровастолицых, научновзглядых, парикмахероидных и т. д. Решив окончательно их классифицировать, она начала с того, что завела большие списки своих знакомых и разделила их на вышеуказанные группы. Сперва она занялась первой группой, состоявшей из восьми *плосконосых*, и с удивлением обнаружила, что на самом деле эти парни подразделяются на три подгруппы, а именно: на усато-плосконосых, на боксеро-плосконосых и на министерско-курьеро-плосконосых, соответственно, 3, 3 и 2 плосконосых. Не успела она выделить подгруппы… как убедилась, что первая подгруппа тоже неоднородна: двое усато-плосконосых принадлежали к типу тапиров, в то время как последнего со всей определенностью можно было отнести к плосконосому японского типа. Отведя его в сторону с помощью доброго бутерброда с анчоусами…, она занялась двумя тапироусато-плосконосыми и уже начала было вписывать этот вид в свою научную тетрадь, как неожиданно один из тапиро- посмотрел несколько вбок, а второй тапиро – несколько в другой бок, вследствие чего надейка и все присутствующие с удивлением обнаружили: в то время как первый тапиро-, безусловно, являлся брахицефало-плосконосым, второй плосконосый обладал черепом, куда более приспособленным для того, чтобы *вешать* на него шляпу, нежели оную нахлобучивать. В результате распался и этот вид, а об остальных и говорить нечего…

Продолжим демонстрацию трудностей деления понятий – классифицирования и систематизации – за счет «бродячего» примера «некой китайской энциклопедии». М. Фуко использует его со ссылкой на Хорхе Луиса Борхеса; он приводится и в учебном пособии по изучению логики «Искусство правильно мыслить», и, безусловно, не только в нем. Вот этот пример.

> Животные подразделяются на: а) принадлежащих Императору, б) бальзамированных, в) прирученных, г) молочных поросят, д) сирен, е) сказочных, ж) бродячих собак, з) включенных в настоящую классификацию, и) буйствующих, как бы в безумии, к) неисчислимых, л) нарисованных очень тонко кисточкой из верблюжьей шерсти, м) и прочих, н) только что разбивших кувшин, о) издалека кажущихся мухами.[27]

[27] Фуко М. Слова и вещи. – С. 28.

Не надо даже разбирать этот чарующий, самоговорящий пример, чтобы увидеть, что здесь нарушены все четыре правила деления (хотя взамен, как замечает создатель исторической эпистемологии И. Т. Касавин, перед нами отчетливо вырисовывается придворная жизнь, жизнь при дворе китайского императора). А теперь продемонстрируем трудности классификации на примере академического философского текста, посвященного разновидностям скептицизма[28]. История греческого скептицизма как специальной школы.

- Пиррон (360–270 гг.). Интуитивно-релятивистическое направление. Дорефлективный, непосредственный скептицизм.
- Аркесилай (глава Средней Академии, 315–241 гг.). Интуитивно-вероятностное направление. (В критикуемой Лосевым классификации А. Гедекемейера присутствует еще и следующее название: «абсолютно-эвлогистический скептицизм»).
- Карнеад (глава Новой Академии, 214–129 гг.) Рефлекторно-вероятностное направление, называемое даже «теорией рефлективной вероятности». (У А. Гедекемейера это – «абсолютно-пробабилистический скептицизм»).
- Энесидем (I в. до н.э.). Систематический, или рефлективно-релятивистический скептицизм. 10 доказательств-тропов. (Гедекемейер: «абсолютно-майористический скептицизм»).
- Агриппа и Менодот (I в. н.э.). Логически-релятивистический скептицизм. 5 тропов Агриппы. (Гедекемейер называл его «догматически-позитивистическое учение»).
- Секст Эмпирик и Сатурнин (II–III вв. н.э.). Абсолютный скептицизм, граничащий с нигилизмом.

Последние, по счастью, суть внятные названия.

Дополнительно скептицизм Аркесилая в данной статье назван еще и практически-вероятностным, прагматически-вероятностным, утилитарно-вероятностным и наконец, непосредственно интуитивно-вероятностным, а на с. 32 – учением о непосредственно-данной вероятности.

Указанными у нас пятью ступенями, или типами, античного скептицизма исчерпывается то, что было сделано скептиками до Секста Эмпирика. Это были типы: 1) интуитивно-релятивистический (Пиррон и Тимон); 2) интуитивно-вероятностный (Аркесилай); 3) рефлективно-вероятностный (Карнеад); 4) систематически-материальный (Энесидем) и 5) систематически-логический

[28] А. Ф. Лосев. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика. Вступит. статья к: Секст Эмпирик. Сочинения в 2-х т. Т I. М. : Мысль, 1976. – С. 21–38.

(Агриппа и младшие скептики). …Секст Эмпирик сделал… последний шаг, а именно считать недоказуемыми, неубедительными и скептическими также и все свои собственные аргументы против догматизма[29].

При всем пиетете по отношению к автору данной статьи, к которой мы неоднократно будем еще обращаться не только ради демонстрации, но и ради более изощренных целей, необходимо отметить отсутствие в классификации направлений античного скептицизма единого признака, который был бы положен в основу деления эксплицируемого понятия; предикаты «релятивистический» и «вероятностный» явно пересекаются (как и предикаты «рефлективный», «систематический» и «логический»); а что такое «материальный» скептицизм – непонятно даже после разъяснений.

Тем не менее, упомянутое исследование А. Ф. Лосева методологически исключительно ценно для нас. Скептицизм, – понимаемый более широко, чем лишь одно из основных философских направлений эпохи эллинизма, – с его «эпохэ», пробабилизмом и т. д., – как, пожалуй, никакое другое течение мысли возвращает внимание к основному вопросу классической гносеологии: как *соотносятся* наши мысли о мире с самим этим миром.

Итак, мы принимаем организующий философию принцип тождества оснований бытия и оснований познания. Это делает очевидным разделение новейших философских течений не только на материалистические и идеалистические, эмпиристские и рационалистские, догматические и диалектические, но и на про- и контра-кантианские (каковые могут быть и материалистическими, например, марксистскими, и идеалистическими, например, аристотелевскими или гегельянскими). Видовые различия внутри про-кантианских течений связаны с пониманием субъекта либо как абстрактного наблюдателя и экспериментатора[30], либо как экзистирующей личности. Проведенная последовательно, эта линия заканчивается отрицанием как объекта, так и субъекта (постмодернизм). Видовые различия внутри феноменолого-экзистенциалистских учений связаны с пониманием, или интерпретацией, *самого понимания.*

---

[29] А. Ф. Лосев. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика. Вступит. статья к: Секст Эмпирик. Сочинения в 2-х т. Т I. М. : Мысль, 1976. – С. 38.

[30] Промежуточными вариантами являются, например, позиции Л. А. Микешиной и В. А. Бажанова, сохраняющих диалектико-материалистическую установку на деятельного субъекта как производного от физико-физиологических и социально-культурных обстоятельств.

Вплоть до специальных разъяснений предлагается считать познание и понимание перекрещивающимися понятиями. Философы «эпохи модернити» так и считали: Маркс, например, не противопоставляет их. Трезвыми и взвешенными предстают перед нами рассуждения классических английских материалистов на эти темы. Для примера можно опереться на мнение Томаса Гоббса.

План своей философской системы Гоббс задумал в Париже. Он назвал его «Основы философии», или (как переводит Гегель) «Элементы философии». Thomae Hobbesii Opera philosophica ante Elementor Philos.

"De Cive" – 1642, Paris.

"Leviathan" – 1651, London.

Первый отдел (Sectio) – "De Corpore" – вышел в свет последним, в Лондоне, в 1679 г. Второй – "De Homine" – в 1658. Во всяком случае, и "De Corpore", и "De Homine" появились *позже* «Левиафана». Начальные главы «Левиафана» излагают общефилософскую и семиотическую позицию Гоббса.

Рассуждение в «Левиафане» разворачивается с самого начала в гносеологическом ключе. Философская позиция Гоббса не исключает, что ценно, опоры на семиотические конструкции. «Взятые раздельно, каждая из <человеческих мыслей> есть *представление* (representation) или *призрак* (appearance) какого-либо качества *или другой акциденции* тела вне нас, обычно называемого *объектом.* Начало всех призраков есть то, что мы называем *ощущением* (sense) …Все остальное есть производное от него»[31]. Это непосредственное познание; полученное ощущение мы можем удержать в воспоминании. После того, как объект удален или глаза закрыты, «мы всё еще удерживаем образ виденной вещи, хотя и более смутно, чем когда мы ее видим. Именно это римляне называют *воображением* (<imagination>) – от образа, получаемого при зрении, применяя это слово, *хотя и неправильно* [выделено мною. –*Э.Т.*], ко всем другим ощущениям»[32].

Представляя по памяти бывшее непосредственное ощущение в уме, пусть в более смутном и ослабленном виде, мы начинаем накапливать эмпирические сведения, приобретая опыт. И далее Гоббс дает определение познанию/пониманию: «Представление, которое вызывается в человеке (или в каком-нибудь другом существе…) словами или другими произвольными знаками, есть то, что мы обычно называем *пониманием* (<understanding>), и оно обще и человеку, и животному»[33].

---

[31] Гоббс, Томас. Левиафан. Соч. в 2-х т. Т. П. – М. : Мысль, 1991. – С. 9.
[32] Там же, с. 11.
[33] Там же, с. 16.

К т. наз. «теории понимания» можно высказать не меньше, а больше претензий, чем к теории познания как отражения, начиная с того, что первая, действуя вне логики, в наше время элиминировала гносеологическую пару «субъект/объект», подорвала доверие ко всему абсолютному и автономному и тем закрыла путь к исследованию истины. Для примера возьмем работу: Поль Рикёр. «Конфликт интерпретаций».

Рикёр задается совершенно справедливым вопросом: «…Что это за существо, бытие которого заключается в понимании?..» – и провозглашает: «До объективности существует горизонт мира; до субъекта теории познания существует действительная жизнь… Герменевтическая проблематика становится областью Аналитики того бытия, Dasein, которое существует, понимая. Вопрос об истине не является более вопросом о методе [собственно, он и не являлся поначалу. Эту подмену совершил неопозитивизм. *–Э.Т.*], но вопросом о проявлении бытия для бытия, чье существование заключается в понимании бытия»[34].

С таким подходом можно только соглашаться. Но наряду с этим французский философ заявляет: «…Радикальнейшим образом надо рассмотреть переворачивание самого вопроса, которое на место эпистемологии интерпретации ставит онтологию понимания». (В действительности это не была эпистемология интерпретации. Это была классическая теория познания, гносеология. *–Э.Т.*). «…Надо решительно выйти из заколдованного круга субъект-объектной проблематики и задаться вопросом о бытии»[35].

К этим контраверзам надо уже подойти критически. Рикёр ставит задачу: дойти до связи исторического бытия с *совокупным бытием* [*курсив мой. –Э.Т.*], каковая была бы более изначальной, чем субъект-объектное отношение, на котором строится *классическая теория познания*. Этим «архэ» должен стать …Lebenswelt, «жизненный мир», т. е. пласт опыта, предшествующий субъект-объектному отношению. А далее Рикёр заявляет, что именно это отношение дало всем разновидностям неокантианства их направляющую тему[36]. Удивительно, но в наши дни с кантианством похожим образом сражается т. наз. объектно-ориентированная философия, или спекулятивный материализм (Квентин Мейясу, Грэм Харман, Ноэль Регев), прямо титулуя кантианство релятивизмом[37].

---

[34] Рикёр, Поль. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М. : Медиум, 1995. С. 9–13.
[35] Там же.
[36] Там же, с. 11–12.
[37] Мейясу, К. После конечности: эссе о необходимости контингентности / пер. Л. Медведевой. – Екатеринбург ; М. : Кабинетный учёный, 2015; Харман Г. Четвероякий объект. Метафизика вещей после Хайдеггера / пер. с англ. А. Морозова, О. Мышкина. – Пермь : Гиле Пресс, 2015 ; Регев Й. Невозможное и совпадение: о революционной ситуации в философии / пер. с ивр. М. Макарского ; пер. с англ. П. Хановой. – Пермь : HylePress, 2016, и др.

Это поистине «с больной головы на здоровую». Ведь именно развитие кантианства, а не картезианства или марксизма, привело к упразднению аксиом классической теории познания эпохи Просвещения.

К последней, как известно, есть серьезные претензии: механицизм принципа отражения; арифметический подход к объяснению достижения абстрактно-теоретического знания как комбинирования идей (так и у Гоббса); метафизичность (в гегелевском смысле); наивность в объяснении природы ощущений; понимание сложных [complex] идей как «сложенных» [collected]; игнорирование социально-исторической сущности сознания… причем многие претензии несправедливы. Локк, например, ясно говорит об активности и субъекта, и объекта познания; данной теме философ посвящает десятки страниц – в отличие от сюжета о пассивной «печати на воске», который занял, чтобы быть точными, не более 4-х абзацев: Кн. II, гл. I, § 25, с. 168; гл. IX, § 1, с. 192; гл. XXI, § 72, с. 336; и гл. XXX, § 2, с. 426.

«Внешние вещи доставляют уму идеи чувственных качеств,… а ум снабжает разум идеями своей собственной деятельности»[38]. Это ли не активность субъекта, в отношении своих ощущений, которую лишь спустя три четверти века провозгласит И. Кант? Иногда субстанция или действующее существо приводятся в действие собственной силой; это именно и есть *активная сила.* Всякая модификация, посредством которой происходит тот или иной результат, называется *действием.* Хотя тела сами по себе не дают нам *идеи активной силы*, способной начать какое-нибудь действие, движение или мысль, мы всё же утверждаем, что в них имеется способность благодаря особому строению первичных его качеств производить такое изменение в объеме, форме, строении и движении другого тела, чтобы оно действовало на наши чувства «не так как прежде» (солнце способно делать воск белым, а огонь способен делать свинец жидким). Эти качества Локк называет «простыми силами (powers)». Всякая *сила* относится к действию. И ниже: «Во всяком теле содержится *способность* воздействовать особым образом на какое-либо из наших чувств *благодаря* незаметным *первичным качествам* тела и в силу этого *вызывать в нас различные идеи* разных цветов, звуков, запахов, вкусов и т.д.»[39]

Локк считался и с критерием практики («Опыт…», с. 94, 116, 288 и др.). Ср.: «…Не будем категорически и неумеренно требовать доказательства и достоверности там, где возможно достигнуть одной лишь

[38] Локк, Джон. Опыт. Кн. II. Гл. I, § 5. – С. 156.
[39] Локк, Джон. Опыт, Кн. II. Гл. VIII. Дальнейшие размышления о наших простых идеях. § 23. – С. 189–190.

вероятности, *вполне достаточной для устройства наших дел*»[40]. «Практические принципы, даваемые самой природой, существуют для того, чтобы их применяли, и должны порождать деятельность, сообразную с ними, а не чисто умозрительное согласие с их истинностью»[41]. Это ли не критерий практики?

Не следует и *механически* обвинять Локка в механицизме. Переход от простых идей к сложным в его гносееологии – этот процесс внутренних манипуляций, а не пассивный акт «отзеркаливания». Принцип «отпечатка на воске» никак не согласуется с такой, к примеру, сентенцией: мы не должны и думать, «что идеи – точные образы и *подобия* чего-то внутренне присущего предмету. Большинство находящихся в уме идей ощущения так же мало похожи на нечто находящееся вне нас, как мало похожи на наши идеи обозначающие их названия…»[42].

Уже одно это должно снять слишком резкие замечания относительно «недиалектичности» великого английского философа.

Наконец, вот решающее соображение в пользу выбора этой теории познания в качестве концептуальной модели и стартовой системы: Джон Локк – материалист, стоявший у истоков «модернити», или эпохи Просвещения. Он вызывает подлинное уважение своим доверием разуму и наукам. В XVII веке, должно быть, затруднительно было философу исповедовать атеизм (собственно, это ни от кого и нельзя требовать); но общая материалистическая стезя, которой следует Локк, восходит к первым «физикам». Локк если не создатель, то *предтеча* «экзистенциального материализма», как мы его строим, и его теория познания включает гносеологию, онтологию, аксиологию и этику одновременно.

В результате можно констатировать, что мы стоим перед необходимостью построить некую новую гносеологию, которая учитывала бы одновременно достижения диалектики и метафизики (логики), рационализма, (материалистического) сенсуализма, «передовой» схоластики (номинализма), экзистенциализма, общенаучные подходы – семиотику и отчасти герменевтику, а также принимала бы во внимание современные научные достижения. Опорой нам будет принцип совпадения основ бытия и познания, а главным сюжетом обсуждение основной синтагмы.

Принимая во внимание такую объективную реальность XX века как «лингвистический поворот», можно заявить, что первой из частных наук, используемых при построении новой гносеологии, должна быть собст-

---

[40] Локк, Джон. Опыт. – С. 94.
[41] Локк, Джон. Опыт. Кн. I. Гл. III, § 3. – С. 116.
[42] Локк, Джон. Опыт, Кн. II. Гл. VIII. Дальнейшие размышления о наших простых идеях. § 7. – С. 183.

венно лингвистика, и шире, филология в целом; из естественных наук – элементы математики, физики и физической географии. Физики – ради сохранения связи, с одной стороны, с традицией материализма, а с другой стороны – с традицией позитивизма; физической географии – благодаря особой «транспарентности» ее метода и буквально протагоровой соразмерности ее объекта человеку; математики – ради возможности графической демонстрации.

Сверх опыта специальных наук, новая гносеология должна включать опору на искусствоведение и художественную литературу, в частности, поэзию. В целом эта новая гносеология призвана сменить постмодернистское учение о понимании, как в свое время Ренессанс сменил средневековье. Философы, создающие новую гносеологию, являются людьми наступающего неоренессанса, чья заря уже занялась.

Экзистенциальный материализм отнюдь не является иррационализмом и не порывает с элементарной логикой. Напротив, он базируется на постулате единства оснований бытия и познания, поддерживаемого классическими мыслителями. Вместе с тем этот материализм зиждется и на экзистенциалистской категории здесь-бытия, однако оно понимается не как трепет бытия-к-смерти или ужас пограничной ситуации, но как глубокий basso ostinato всякого подлинного человеческого существования.

Экзистенциальный материализм – это не пресловутое «знание знания» или «мышление о мышлении»; «мышление о мышлении» есть некая методология. Это именно *теория познания*, – теория познания бытия, в том числе человеческого бытия, включающая онтологию и признающая, как и самый ранний материализм, что сознание содержит в себе бытие тетически, необходимым образом, и что философия, рассуждая о бытии, «выходит» на здесь-и-теперь-бытие-сознание.

Есть ли тогда необходимость в таком нововведении?

Полагаю, что есть, и вот как ее можно объяснить.

Историческое деление материализма на фазы, или формы, – античный, нововременной (механико-метафизический), новейший (диалектический), – не является единственным и исчерпывающим. В качестве необходимого отступления повторим, что сложившееся уже традиционное логическое деление идеализма на объективный и субъективный, связанное с пониманием *познающего* в первом случае как объективно существующего разума, а во втором – в качестве сознания реального человека, может быть еще раз, но иначе, использовано: эти дистинкции допустимо применить и к направлениям материализма – следующим образом.

Существует «объективный» материализм: это в действительности наивный реализм, с которого стартует натурфилософия, которым заканчивают естественные науки, «отбирая» у натурфилософии ее проблемы и решая их «объективно и рационально». Существует и материализм «субъективный», учитывающий неминуемость живого присутствия наблюдателя в наблюдаемом и необходимость превращенного (идеального) бытия познаваемого в познающем. Дабы избежать конфузий (confusions, смешений) с термином «субъективный», имеющим специфические коннотации (произвол, недоказанность, заблуждение, солипсизм и пр.), в настоящей книге для характеристики такого материализма используется термин «экзистенциальный». Это позволяет без специальных оговорок строить гносеологию не только как «знание о знании», но и как знание о познании вообще, включая социально-исторический контекст, духовность, переживания, навыки, алгоритмы коммуникации, «компетенции», «первоначальные настроенности», «предрасположенности» (И. Т. Касавин), tacit knowledge (М. Полани), «криптознание» (Б. Уорф), реификацию идеального в знаково-символических формах культуры (Э. В. Ильенков, а до него – Э. Кассирер и С. К. Лангер), и т.д.

Автор данной книги имеет задачу показать, что экзистенциальный материализм – не «элитарный теоретизм», не просто одно из логически возможных направлений философской мысли, но самое естественное, необходимое и субстанциальное по отношению к другим. Допускается также и вполне вероятное следствие (оно принадлежит будущему, а будущее принадлежит ему): взятое направление не только необходимое, но и достаточное.

Это не субъективный идеализм, несмотря на заявленное признание совпадения в “Dabewuβtsein” – здесь-и-теперь-бытие-сознании – (гносеологического) объекта и (гносеологического) субъекта, потому что это направление признает универсальное credo всякого материализма: объективное существование первоисточника познания, физической реальности. Экзистенциальный материализм признает, сверх того, взаимодействие субъекта и объекта таким образом, что их обоюдная активность является точкой сборки объективного и субъективного, местом их интерференции.

Это не кантианство, хотя вещь-в-себе полагается объективно существующей, потому, что вещь-в-себе полагается познаваемой, а главное, потому, что здесь не принимается «разведение» оснований бытия и сознания.

Экзистенциальный материализм не гегельянство, хотя объективно существующая и принципиально познаваемая вещь признается един-

ством (хотя и не тождеством) сущности и явления, потому, что законы развития природы и общества не выводятся из мышления; наоборот, законы развития мышления выводятся из законов природы и считаются идеальным воспроизведением этих последних.

Данное направление основано на максиме Аристотеля и Гегеля о *совпадении основ бытия и познания*, но это именно материализм с его признанием отражения как действительного процесса и как главного принципа гносеологии.

Но экзистенциальный материализм и не «локковская парадигма». Потому что познание *не есть лишь восприятие соответствия или несоответствия двух идей*, и вообще оно касается не только идей, пусть даже под ними понимаются чувственные образы. «Простые идеи» в действительности очень не просты; сложные идеи не просто «сложены»; истина состоит не только в логической согласованности идей (а с термином Локка agreement согласился бы любой позитивист); важнее всего для гносеологии диалектика абсолютного и относительного знания; познавательное восхождение не является арифметическим действием; материя существует, и существует не в качестве конгломерата тел, но как таковая, т. е. как субстанция, «объективная реальность», «одна по числу», «данная нам в ощущении». А ведь критичнее Локка к понятим субстанции и материи относился разве что Беркли.

Экзистенциальный материализм – это материализм «более простой», чем диалектический. Мы используем, как уже говорилось, важный термин «синтагма» для обозначения отдельных высокозначимых «фреймов» рассуждения, инициирующих философский дискурс, обязательно содержащих некий «таксис», логико-грамматическую *связь* опорных концептов-«тэгов», и вместе с тем – «смысловую энергию всего предложения» (А. Ф. Лосев).

§ 2. Основная гносеологическая синтагма (altera pars)

Человек есть по природе живое
существо, любящее истину.
Секст Эмпирик

Основной гносеологической синтагмой является рассуждение об абсолютном и относительном характере познания. Она существенна; она необходима; и она *одна*. Логично предположить, что трактовка этой синтагмы будет противоположной у догматиков-систематиков, признающих и проповедующих абсолюты, и у скептиков-релятивистов, как минимум в них сомневающихся. Выслушаем обе стороны.

Совечное самой философии (рас)суждение о соотношении абсолютного и относительного в познании может формулироваться и как первопроблема, и как первопринцип; в этом, в частности, заложено преимущество лингвистической категории «синтагма» перед логической категорией «суждение»: последнее может быть лишь утверждением или отрицанием, но не вопросом, не императивом, оно не знает сослагательного наклонения и пр. Задача синтагмы – отразить постоянство в изменении, *устойчивость связей,* обеспечивающих целостность, тождественность самому себе некоторого *процесса* – в данном случае процесса приближения к истине. В предыдущем параграфе лапидарно была задана последовательность путешествия основной синтагмы по историческим ступеням формирования собственно античного скептицизма, однако единственно с целью демонстрации познавательных трудностей, стоящих перед любой серьезной классификацией. Здесь же мы проанализируем ее более глубоко и многосторонне. Ведь чтобы усомниться, надо прежде принять… (и/или наоборот).

Рассуждая строго логически, – является ли не-абсолютное (абсолютно) относительным? Все, что не абсолютно – то относительно? Все, что не-необходимо-истинно – то контингентно? Что не знание – то незнание? Что не логично – то нелогично? Если не Единица (абсолютное, всеобщее, необходимое, истинное) – то бесконечная множественность возможностей, правдоподобностей, вероятностей? А если так, значит, то, что не истина, – то ложь? Есть простая формула коэффициента вероятности: $0 \leq k \leq 1$; это область существования смыслов, где 0 – невозможность; все, что больше него – возможность; но только 1 – объектив-

ная, необходимая, универсальная истина. А дроби? А разве иррациональные числа, тайна пифагорейцев, – все бесконечное множество значений ***до*** Единицы – не истина? Если не Абсолют – то Релятив? «Необходимость контингентности»? И даже еще точнее, если взять не противоположные, но противоречивые понятия: если не Абсолют – то Не-абсолют, третьего не дано? Однако логический закон исключенного третьего *сам* и абсолютен – ибо действует неукоснительно, делая наше мышление последовательным, – *и* относителен, так как не охватывает всех видов и отношений даже простых суждений, минует методы научной индукции, а также может совсем упраздняться – например, в «воображаемой логике» Н. А. Васильева.

Это очень интересные и важные вопросы. Как со всей определенностью высказался «анти-платоник» Р. Рорти, сами эти дилеммы познаваемого и непознаваемого, абсолютного и относительного, объективного и субъективного, открытия и изобретения, реальности и кажимости и т.д. должны быть сняты, тогда автоматически пагубное влияние Платона и Аристотеля будет, наконец, элиминировано; потеряет смысл любое следствие этого влияния, например, понятие релятивизма или скептицизма, и на вечерней заре последних веков утвердится желанная «ризома» Делёза, Гваттари et al., без корней и дистинкций – новая разумность без старой рациональности. Постструктуралистская заостренность этих требований и ожиданий так же понятна, как непонятна «новая разумность». Однако хотелось бы подчеркнуть, пользуясь терминологией философа конца XX – начала XXI вв. Стивена Тулмина, что «выживание» популяции понятий в изменяющихся условиях (с нашей точки зрения) есть «медицинский факт», и что выжившее понятие или парадигма – добавим, и синтагма – в разные исторические периоды существенно одни и те же. Так столетний Тициан сохраняет самость; так тысячелетнее онтологическое доказательство бытия Бога блюдет свой смысл; так трехтысячелетний скептицизм удерживает свой познавательный скепсис.

Философия советует обратиться за решением к диалектической, а не к формальной логике. Знание человеческое ***и*** абсолютно, ***и*** относительно, одновременно. Отрицание первой части этого утверждения привело бы психику к фрустрации. «Сплошное включение всего данного под неизменные понятия должно удасться… *только при этой предпосылке наша цель является достижимой,* и единое сознание может овладеть бесконечным множеством наших наглядных представлений»[43].

[43] Зигварт, Христоф. Логика. – С. 20.

Отрицание второй части конъюнкции сделало бы наше мышление лишь догматически-абстрактным. Следовательно – метафизическим? Но ведь релятивизм сегодня едва ли не синоним диалектики, правда, не-марксистской? Так или иначе, не в силах справиться с бесконечностью представлений, мышление предстало бы нереалистическим, не соответствующим вечному движению вещей, – короче, повторю, *абстрактным.*

Однако ведь оно поистине абстрактно?

Что же тогда остаётся от конкретности истины? От её диалектики?

Материалистическое учение о диалектике абсолютной и относительной истины нуждается в развитии, и даже не в развитии, но, возможно, еще только в формировании. И возможно, еще только в будущем. Пока мы подходим к теории познания синтагматически. Одно интересно уже здесь-и-сейчас, это вопрос: что на что накладывается – в абсолютном ли предательски рисуется трещина (трещины) относительности или, как это было у Канта, маячат его, абсолюта, границы, – в относительном ли зреет, спеет, спасается Абсолют?

Развитие, разрастание, расцветание идет к зрелому совершенству. Завершенное, совершенное Тело=Τελος, достигнутая и воплощенная цель. Есть искушение, используя русский язык, указать на совпадение «тела», «телос»'а, цели и Целого… *Завершенное – это то, что больше не требует системы референции;* выше мы говорили, что Абсолют, как аристотелевский бог, сам оставаясь неразрешимым, позволяет давать ответы. Совершенство, само оставаясь неподвижным, влечет к себе и изменяет все остальное. Это и есть Совершенное Тело=Τελος, парменидово έστι γάρ είναι «это ведь есть Бытие», единое в сущности и в сущности единое со знанием его: τό γάρ αυτό νοείν έστίν τε καί είναι, все время идущее к себе самому, к самопознанию, самообладанию, самообретению=самопониманию, в котором τελος – цель и τελος – целостность (результат) тождественны. Это тождество различимого.

Τελος неполон без предиката мышления. Назовем это «гносеологическим аргументом», по аналогии с онтологическим аргументом (бытия бога). Теперь, предельно усложнившись, задача познания и его теории предельно упростилась, став поистине философской: γνωσι τεαυτον, Dasein.

Предположим, что мы примем вегетативную метафору развития вплоть до созревания. Или, что то же самое, (антипифагорейскую и антиаристотелевскую) метафору приближения от минимального Нечто к максимальной Единице, плероме, всеобщему, «разрастания» относительного до абсолютного. Упрочим ряд метафор.

Hermann Hesse. Игра в бисер. Поэзия Йозефа Кнехта. Мыльные пузыри.

Как много дум, вопросов и сомнений
Понадобится, и года пройдут
Пока старик из зыбких озарений
В свой скорбный срок соткет свой поздний труд!
А юноша торопится меж тем
Мир изумить, и спину гнет прилежно
Над построением философем –
Неслыханных и красоты безбрежной.
Дитя в игру уходит с головой.
Притихши, бережно в тростинку дует,
И вот пузырь, как бы псалом святой,
Играет, славословит и ликует.
И так творятся в смене дней и лет
Из той же древней пены на мгновенье
Все те же сны, и нет у них значенья.
Но в них себя узнает, и в ответ
Приветнее заблещет вечный свет.

Другой перевод: (С. Апт):
На склоне жизни облекая в слово
Дум и занятий многолетних мед,
Из понятого и пережитого
Старик свой труд итоговый плетет.
С мечтой о славе свой затеяв труд
Намаявшись в архивах и читальнях,
Юнец-студент спешит вложить в дебют
Всю глубину прозрений гениальных.
Пуская из тростинки пузыри
И видя, как взлетающая пена
Вдруг расцветает пламенем зари,
Малыш на них глядит самозабвенно.
Старик, студент, малыш – любой творит
Из пены майи дивные виденья,
По существу лишенные значенья,
Но через них нам вечный свет открыт,
А он, открывшись, радостней горит.

Однако это предположительно первородное «относительное» – по отношению *к чему* относительно, если первоначально абсолют еще даже не завязался, не то что не созрел? Хотя какой же это тогда абсолют? А если верно первое, то абсолют («первородный Абсолют») – это «всего лишь» само Бытие, *reines Sein,* и дальше теорию познания просто не из чего строить, ибо о Бытии как таковом нечего сказать, кроме того, что оно есть.

Впрочем, можно сказать, что оно есть Единое.

Или Хора?

Или Ризома?!

Что говорили и говорят онтологи?

Ответ мог быть такой. Ничто ни в чем не зреет, а всё сразу есть. Не было такого времени, когда не было никакого времени, а мир уже существовал. Совершенство – это полностью проявленная сущность. Роза, например, которую видел Данте. Чистое бытие. Pure Being.

Покоится ли Оно, как у элеатов и Аристотеля, или движется, как у китайцев, Гераклита и Гегеля?..

> …Дао, которое можно выразить словами, не есть постоянное Дао, имя, которое можно назвать, не есть постоянное имя… (В связи с этим см.: Деррида, «Кроме имени». *–Э.Т.*)… Совершенное – то есть ускользающее. Ускользающее – то есть удаляющееся. Удаляющееся – то есть возвращающееся… (Tao te t'ing. Praha, 1971).

Возможно, тогда лучше выразиться так: они оба сразу Есть – Абсолют и Релятив – как есть Покой и Движение. Абсолют относителен, а Движение абсолютно, вот что приходится признать. И назвать это лентой Мёбиуса («мёбиальностью») первого порядка. Следовательно, это все-таки магистральный путь познания: поиск спокойного (абсолютного, единого) в непокойном, волнующемся, относительном… ведь, называя относительное Релятивом, мы именно что абсолютизируем, останавливаем его.

Следуя далее, замечаем: если Абсолют выводит нас на Единое, то Релятив выводит, должен выводить нас на Многое. А Многое – на Единичное. А Абсолют, как уже было сказано, только на Всеобщее, Универсальное. Это основной сюжет диалога Платона «Парменид». Познавательное движение, следуя индуктивным путем, идет *от частного к общему.* Считается, что это восходящий путь. Он может начинаться с конкретной ситуации, с познания Единичного (Единичных, singularia, particularia) в его (их) *границах*. Потеря границы, гносеологическая неопределенность, сродни потере ума, заставляет стараться упрочить их. Происходит абсолютизация Единичностей. Номиналист рационалистического толка скажет:

> «Также спрашиваю: является ли природа индивидуальным отличием или нет? Если да, то я рассуждаю силлогически следующим образом: это индивидуальное отличие является собственным, а не общим; это индивидуальное отличие и есть природа; следовательно, природа является собственным, а не общим, что и требовалось доказать».

Это Уильям Оккам.
Номиналист-сенсуалист объяснит так:

«Очевидно, что первыми в сознании возникают идеи о частных вещах, от которых постепенно понимание переходит к нескольким общим идеям; взятые из обычных и привычных объектов чувственного восприятия, они закрепляются в сознании с общими названиями. Таким образом, сначала воспринимаются и различаются частные идеи, и таким образом формируется знание о них; а затем следуют менее общие или специфические идеи, которые являются следующими по значимости после частных».

Это Джон Локк.

Далее идет усмотрение сходства (подобия, тождества) и различия, в ходе сравнения сингулярий. В различных [вещах] – общее, из различных [признаков] – единство [вещи]. Это усмотрение приводит к первой абстракции, *отождествления*. Общего во многом. Спокойного. А различение вещи и ее признака ведет к *изолирующей* абстракции. Венец же абстрагирования – *идеальный объект*.

И так же убедительно, но идя с другой стороны, можно рассмотреть, как познание начинается *с общего,* и лишь впоследствии знание конкретизируется. Это нисходящий путь.

Начиная с пифагорейского учения о Единице и в целом о десятке священных чисел сефирот (составивших основу каббалы и алхимии, магии Апокалипсиса) – и продолжая представлениями Аристотеля (общее как *родитель*), «эманацией» стоиков, ересью Василида, схоластикой Оккама, который выделил те же четыре ступени нисхождения, что и Философ: универсалия – генус – специс – сингулярия, и заканчивая диалектикой «Анти-Дюринга» Энгельса, мы знаем об этом пути: *от общего к частному.*

Как же не сомневаться, придя к антиномии-проблеме? Каков подлинный путь познания? Один ли он (читай: абсолютен ли)? Как видно, он не один; а есть ведь еще «горизонтальные» ходы мысли (традукции, аналогии). И если он не один, то какова пропорция абсолютного и относительного знания, добытого на каждом пути, восходящем и нисходящем?

Сомнение свойственно природе человеческой. Однако по порядку.

Скептицизм как специальная школа метафизически противопоставил догматически-доказательный и феноменалистски-интуитивный опыт, тем служа отдаленным предтечей (нео)кантианства, в особенности в его гуссерлианской транскрипции. Так как всё течет и меняется, то ни о чем вообще ничего определенного сказать нельзя. Отсюда проистекает та всеобщая противоречивость суждений, которая мешает признать что-нибудь за ложь.

Или за истину.

Начало мировоззрению скептиков положил Пиррон из Элиды, принимавший в 323 г. участие в походах Александра. Всё действительно течет и меняется, а потому ни о чем ничего нельзя сказать уверенно. Говорят не о том, что существует, но только о том, что кажется. Изостения, равномощность доказательств, позволяет равно считать истинными и ложными противоречивые суждения. Пиррон не писал трактатов, однако в философию вошли его ключевые понятия: «адиафорон» – «безразличие», «атараксия» – «бестревожность», «апатия» – «бесстрастие», «эпохэ» – «воздержание от суждения» и «эвдемония» – «блаженство», состояние мудреца. «…Выражение “На всякое слово есть обратное” ведет за собою воздержание от суждения: если вещи противоречат друг другу, а слова равносильны, то из этого следует неведение истины. Более того, и на само это слово есть обратное, так как оно, опровергнув другие, оборачивается и разрушает само себя…»[44]. Можно признавать, что видишь и мыслишь, но как мы видим и как мы мыслим – это нам неизвестно[45]. Субстанция явлений для нас неясна.

Распространителями, если не родоначальниками европейского релятивизма, практического и теоретического, были все же не скептики, а творившие раньше них софисты. Надо подчеркнуть, что хотя концептуальный комплекс «философия-логика-лингвистика-семиотика» вполне определенным и законченным (догматическим) образом сложился в трудах Аристотеля («Категории», «Об истолковании» и др.), однако существует пространная история этого «складывания». Само его формирование происходило синтагматически в интересующем нас аспекте (в смысле развертывания рассуждения об абсолютной и относительной истине), и достаточно долго, а софисты в этом «алхимическом» процессе слияния (σιλ-λήψις– сил-лепсис: слияние [грам.]) преуспели *до* Аристотеля. С тех пор науки, составляющие упомянутый комплекс, больше не расставались. Известно далее, что софисты наряду с Сократом одновременно и улучшают этот комплекс методологически, рефлективно-критически, и применяют его в качестве объектного языка к проблемам этики, права, экономики, политики и пр. (это ведь *практики-гуманитарии*). Размышление над объектом и явлением закономерно приводит к размышлению над самим размышлением, – оттачиванию искусства диалога=диалектики, экспликации содержания понятий, верификации содержания (рас)суждений, а затем к апробации и испытанию

[44] Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М. : Мысль, 1979. – С. 384.

[45] Там же, с. 392.

самой истины. Софисты в этом, как было сказано, преуспели. Протагор утверждал, что существует одно только истинное. Ксениад Коринфский, напротив, – что все существующее ложно[46]. Сократ, которого подозревали в тесных связях с софистами, высказался как-то в том ключе, что сам не знает, человек он – или зверь, «более пёстрый, чем Тифон». Горгий, ученик Трасимаха, проповедовал, что всё одинаково существует и не существует, а потому всё имеет одинаковое достоинство. Точнее говоря: 1) ничто не существует; 2) если и существует, то оно непознаваемо; 3) если и познаваемо, то непередаваемо и необъяснимо. Возможно, менее известны, но не менее рельефны афоризмы Метродора Хиосского: «Я утверждаю, что мы не знаем, знаем мы что-нибудь или ничего не знаем; и вообще, [мы не знаем], существует ли что-нибудь или нет ничего». А также: «Что бы кто ни помыслил, все это [для него] и есть таково». А последователь Метродора Анаксарх из Абдер, прозванный «Счастливым», и киник Моним сравнивали сущее с театральной декорацией, со сновидением или сумасшествием[47].

Их деятельность изучена академически достаточно хорошо, поэтому здесь стоит остановиться на интерпретации софистики прижизненным её современником Аристофаном[48]. Сатирические образы комедии «Облака» – Сократа-как-бы-софиста, одного из преподавателей его «мыслильни», софиста Кривды, и обученного в этой «мыслильне» студиозуса, юноши Фидиппида, – позволяют нам это сделать.

По ходу действия комедии одно из лиц, старик Стрепсиад, делает попытку обучиться в «мыслильне» кривде – юридической казуистике, дабы не платить долг кредиторам. Сократ Аристофана вместо этого, как много позже Философ Мольера, начинает его образование с основ музыко- и языкознания, а именно, с «размеров, диалогов и ладов». Потерпев фиаско в труднейшем деле изучения грамматики и лексикологии[49], старик посылает в «мыслильню» сына, с прежней целью. Абитуриент имеет право выбора профессора, каковые, Правда и Кривда, соревнуются в программных речах. Правда – «хороший», он утверждает истину,

---

[46] Примечателен скептический выпад против Ксениада: «Если все представления ложны и нет ничего истинного, то истинно положение “Истинное есть ничто”. Но если истинное есть ничто, то истинное есть».

[47] Цит. по: А. Ф. Лосев. Культурно-историческое значение античного скептицизма… – С. 11–12.

[48] Античная литература. Греция. Антология / пер. под ред. С. Апта. – Часть II. – М. : Высшая школа, 1989.

[49] Сократ: «Корзан – дроздан. Корзина и дроздыня… Будет это правильно». С. 38. «Филоксен, Милесия, Аминия – да это ж не мужские имена совсем». С. 39. «Не унывай! Залезь в накидку по уши. Приём измысли мне опровергающий и опорочь улики». – С. 41, и др.

однако он утомительно традиционен, держится уровня должного, а не реального, довольно инертен и часто пасует перед сложными хитросплетениями. Кривда – «плохой», но его язвительные насмешки над тяжеловесным абсолютом, его гибкая изворотливость, парадоксально заряженная реалистическим отношением к жизни, приносит ему победы и вызывает невольное восхищение. Фидиппид идет путем софиста-Кривды. В итоге он с легкостью выигрывает в суде дело своего отца, повторяя, по сути, софизм «Эватл» (игра идет на том, что последний день месяца именовался у эллинов «днем старой и новой луны»), и это даже не главный эпизодий комедии. Главными для понимания сути софистического решения вопроса об абсолютной и относительной истине являются эпизодий второй (ода, эпиррема, антиэпиррема) и эпизодий восьмой.

> Ода первого полухория объявляет открытым спор Правды и Кривды: «Теперь должны вы доказать ловких речей орудием, игрой ума, мыслей дождем, блеском суждений острых, кто из двоих вправе прослыть мастером красноречья. Мудрость, сейчас вовлечена в яростный ты, тягостный бой». Эпиррема: почтенный наставник, слуга традиции, в Актовой речи старается вменить и внушить молодому поколению в лице абитуриента истинные ценности: стойкость, мужество, простоту и скромность, непорочность, уважение к обычаям. «Это та сила, из которой растила наука моя поколенья бойцов марафонских. [Кривде:] Ты ж, негодник, теперешних учишь юнцов кутать шеи и плечи в хитоны. Удавиться готов я, когда погляжу, как на празднике Панафинейском щит на брюхе держа, выступают они, не краснея, пред Тритогенией! [Фидиппиду:] И поэтому, сын мой, мужайся: меня избери себе в спутники, Правду. Презирать ты научишься рыночный шум, ненавидеть цирюльни и бани, безобразных поступков стыдиться, краснеть, от насмешек грозой загораться. Перед старшими с места учтиво вставать, поднимаясь при их приближеньи, и почтительным сыном родителю быть… не грубить… не спорить… не ругать… и за долгие годы забот и трудов не платить ему черствою злобой… Безрассудств избегать и стыдливость свою не пятнать, не позорить развратом. Перед дверью танцовщицы зря не стоять, рот разиня, моля о вниманье, чтобы, ласки за это добившись у ней, не лишиться почета и славы… [Если же, паче чаяния, примешь советы моего оппонента], ты приучишь себя безобразно-постыдное добрым считать, а добро – пустяком».

Однако на каждый Тезис найдется Антитезис.

Антиэпиррему открывает софист, воодушевленно заявляя: «Все рассуждения врага я разом опрокину. *Средь образованных* затем меня прозвали Кривдой, что прежде всех решился я *оспаривать законы* (курсив мой.–*Э.Т.*), и правду криво толковать и побеждать неправдой. А бочек с золотым литьем не стоит это разве? Ведь я веду кривым путем к победе дело слабых». Главные аргументы софиста-релятивиста суть таковы.

Стойкий аскетизм, воспитуемый, в частности, «ненавистью к цирюльням и баням», опровергается номинативно: ссылкой на то, что не холодные, а, напротив, горячие источники в Фермопилах названы именем лучшего из Зевсовых детей, героя Геракла, «кто всех храбрей и всех сильней и больше всех трудился». Круглосуточное пребывание на агоре (или в бане) вместо гимнасия оправдывается упоминанием о «Несторе царе и остальных героях». Скромность нокаутируется вместе с аскезой: «Где ж видано, чтоб кто-нибудь стал через скромность славен, силен, могуч? Ну, докажи!..» – и чуть ниже: «Смотри ж теперь, мой юный друг, к чему приводит скромность, и скольких радостей себя из-за нее лишишь ты: жаркого, мальчиков, сластей, игры в костяшки, женщин! Без этих сладостей, скажи, зачем и жить на свете?» Особенно художественна апология искусной – льстивой, хитрой, изысканной речи. «Влюблен ты, соблазнил жену, поспал, попался мужу. Погиб ты насмерть: говорить ведь не умеешь! Если ж со мной пойдешь – играй, целуй, блуди, природе следуй! Спокоен будь: найдут тебя в постели, ты ответишь, что и ничуть не согрешил. Сошлешься ты на Зевса: и тот ведь уступал любви и обаянью женщин. Несчастный, неужели ты сильнее будешь бога?»[50] и т.д.

Правда отступает. Фидиппид обучается софистике; однако вскоре он обращает свое искусство против отца… после того, как поднимает на него руку. Надо заметить, что тема их спора вполне возвышенная: преимущества Еврипида перед Эсхилом и другими.

Эписодий восьмой. [*Стрепсиад выбегает из дома, преследуемый Фидиппидом*]. Перед этим в антистрофе второе полухорие предупреждает: «Ужасен в споре сын его, опровергать, изобличать неправдою умеет он. Всяких собеседников переспорит трижды… Скоро взмолится старик, чтоб онемел он!»

Диалог: «Увы, увы! Соседи! Родственники и приятели! Спасите! Бьют! Бегите, помогите мне! О голова седая! Щеки старые! Отца ты бьешь, негодник?! – Да, отца я бью… Брани меня, хули меня, но знай, я радуюсь твоим ругательствам… И докажу тебе, что бил по праву. – Да что ты мне докажешь?! – Очень многое».

Основные аргументы новоявленного софистически-релятивистического спора приводятся в антиэпирреме.

Есть довод, можно сказать, политического звучания: «Почему твоя спина свободна от побоев, моя же – нет? Ведь родились свободными мы оба?»

Имеется еще одна модификация «Эватла»: старик предстает одновременно и пожилым человеком, и ребенком. «Ты возразишь, что лишь с детьми так поступать пристало. Тебе отвечу я: ну что ж, старик – вдвойне ребенок». Отсюда следует назидательное: «Заслуживают старики двойного наказанья, ведь непростительны совсем у пожилых ошибки».

Ниже проводится аналогия с животным миром: «Возьмите с петухов пример и тварей, им подобных: ведь бьют родителей у них, а чем они отличны от нас? Одним, пожалуй, тем, что жалоб в суд не пишут».

[50] Там же. – С. 56–59.

Два аргумента прямо основаны на так называемом «золотом правиле нравственности» (опровергнутом, как известно, категорическим императивом Канта). Фидиппид: «…Вот о чем тебя спрошу: меня дитятей бил ты? – Да, бил, но по любви, добра тебе желая! – А я добра тебе желать не вправе, точно так же, и бить тебя, когда битье – любви чистейшей признак?» Стрепсиад применяет такой же ход: «– И все-таки не бей! Потом винить себя же будешь! – С чего же? – *Как теперь меня, потом тебя обидит, когда родится, твой же сын!*»

Однако два поистине блистательных аргумента Фидиппида звучат так: «*А если не родится?!* Так значит, бит я даром, ты ж в гробу смеяться будешь?» И главный перл: довод Стрепсиада «Но нет обычая нигде, чтоб сын отца дубасил!» законченный молодой мастер софистики парирует так: «*А кто обычай старый ввел, тот не был человеком, как ты да я? Не убедил речами наших дедов? Так почему же мне нельзя ввести обычай новый* (выделено мною.–*Э.Т.*), чтоб дети возвращать могли родителям побои?!» И так же, как Правда в споре с Кривдой, поддаваясь прессингу новой морали, Стрепсиад сдается: «Боюсь, ровесники мои, что говорит он дельно. Должны мы в этом уступить, как видно, молодежи».

Возможно, – и действительно, – софистика была шагом вперед по сравнению с предыдущим веком простодушной физики, поскольку ставила на место небесных законов человеческие, служила коммуникации, развила гуманитаристику, социальные дисциплины, эристику, риторику, логику, семиотику; во всяком случае, она не была эпигонской философией (в отличие, допустим, от софистики постмодернизма). Основная синтагма гносеологии обсуждалась софистами с большим жаром, и их критика догматизма была запоминающейся. Эллинизм, сменивший классическую эпоху, наследует эту полемику.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. Книга IX. 11. Пиррон.

> Догматики… говорят, будто они [скептики] и сами прибегают и к пониманию, и к догмам… в самом деле, заявляя, что они ничего не определяют и что на всякий довод есть противоположный, они тем самым и дают определение, и полагают догму. Но на это ответ их таков: «…Мы от суждения воздерживаемся, потому что это нам неясно, а знаем мы только свои претерпевания. …Так, мы говорим в разговоре, что такая-то вещь кажется белой, но не утверждаем, будто бы она и действительно такова. А такие слова, как “Ничего не определяю” и т. п., мы высказываем не в качестве догмы – это ведь не то же самое, что говорить, будто мир шарообразен: последнее есть неясность, а первое есть простое допущение. …Мы признаем видимости, но не признаем, что они таковы есть, каковы кажутся. Мы чувствуем, что огонь жжет, но жгучая ли у него природа, от такого суждения мы воздерживаемся. …Просто мы стоим на том, что вся подоснова явлений для нас неясна»[51].

[51] Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – С. 393.

Диоген разъясняет: «Стало быть, критерием истины у скептиков служит видимость». Дальше идет поразительное: «Так говорит Энесидем, так и Эпикур. …Когда видимости бывают разные, всё-таки каждая из них называется видимостью, – ведь видимостью мы называем все, что видим». (Там же). Но о них несколько позже.

В свете сказанного Диогеном можно вспомнить суждение Гегеля о скепсисе, нововременном и античном. Гегель указывал в Науке логики: «Юмовский скептицизм кладет в основание *истинность* эмпирического, чувства, созерцания и оспаривает всеобщие определения и законы, исходя из того, что они не оправдываются чувственным восприятием. Античный скептицизм был до такой степени далек от того, чтобы сделать принципом истины чувство, созерцание, что он, наоборот, в первую очередь выступал против чувственного» (§ 39, с. 152). Очевидно, Диоген думал несколько иначе; но несомненно само сомнение скептиков в том, что за видимостью есть определенная и определяемая природа. Чтобы сомнение перестало мучить, надо перестать говорить о «догматических» (метафизических) вопросах – а затем и думать о них.

«Конечной целью скептики считают воздержание от суждений (epochē), за которым, как тень, следует бестревожность (ataraxia). …Они при своем образе жизни воздерживаются от вопросов догматических, но не от житейских и обычных…»[52] Лаэрций подчеркивал, что скептики на всякий случай в обычной жизни проявляли осторожность в суждениях и принимали мудрое решение пока что вести себя «как все», like Jones – даже при крайнем теоретическом релятивизме, – придерживаясь общепринятого поведения.

Подобные вопросы, кстати сказать, сильно занимали и первого серьезного русского философа П. Я. Чаадаева: он советовал Е. Д. Пановой в «Первом философическом письме»: «Лучшее средство сохранить религиозное чувство – это придерживаться всех обычаев, предписанных церковью. Такое упражнение в покорности важнее, чем обыкновенно думают».[53]

Вернемся еще раз к обсуждавшейся статье А. Ф. Лосева «Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика». Выдающийся русский ученый стремился глубоко проникнуть в особенности мышления и античного эллина-физика ранней поры, и классиков Платона и Аристотеля, и академиков эпохи эллинизма, и он подчеркивал, что сомнение, искание, антидогматизм были в Греции *нормой* для всех философских течений, от Демокрита до

[52] Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – С. 393.
[53] Чаадаев, П. Ф. Соч. в 2-х т. – Т. I. – М. : 1991. – С. 322.

академиков-классиков, академиков-скептиков, наконец, и до Сатурнина. Лосев считал, что в те первые, ранние времена все рассуждения были направлены только на вечное искательство, сомнение, *недоверие очевиднейшему.* О законченной философской системе не было и не могло быть речи (а но этим ли – законченностью системы – определяется философский догматизм?) «Гераклит до того доводил свое учение о всеобщем становлении, что его можно было бы прямо назвать не только скептиком, но и иррационалистом»[54]. Это, конечно, несколько утрировано. Релятивизм – да; но ни скептиком, ни иррационалистом эфесец не был. Приведем для демонстрации соответствующие фрагменты Гераклита[55]:

> Секст adv. math. VII 132. Хотя этот логос существует вечно, люди не понимают его – ни прежде, чем услышат о нем, ни услышав впервые…
> Секст VII. Поэтому необходимо следовать всеобщему. Но, хотя логос всеобщ, большинство людей живет так, как если бы имело собственное понимание.
> 17. Климент Strom. II 8. Большинство людей не разумеет того, с чем встречается, да и научившись, они не понимают, или же самим кажется, [что понимают].

В этих фрагментах, действительно, можно усмотреть гносеологический (но не онтологический!) релятивизм, если можно так выразиться. Однако Гераклит был уверен в подлинном существовании того, что является подлинным основанием истинного знания; ниже читаем:

> 23. Климент Strom. II 10. Имени Правды они бы не знали, если бы этого не было.
> 112. Стобей flor. I 174. Мышление – великое достоинство, и мудрость состоит в том, чтобы говорить истинное и чтобы, прислушиваясь к природе, поступать с ней сообразно.

В этих утверждениях звучит философская вера в познаваемость сущности и законов мироздания (Логоса, Правды) на основе природосообразности.

А. Ф. Лосев последовательно рассматривает релятивистские мотивы в учениях античных классиков. Так, он утверждает, что в «Тимее» уже заложен основной принцип позднейшего скептицизма, и базирован он на всеобщей материальной текучести вещей, запрещающей высказывать

---

[54] Это не вполне верно – либо метафизики-элейцы заслуживают того же: в своей натурфилософии в оценке чувственного познания они утверждали, что невозможно строить науку на основании абсолютной и непрерывной текучести ощущений.

[55] Материалисты Древней Греции / пер. М. А. Дынника. – М. : Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. – С. 41; 43.

какие-нибудь точные и лишенные противоречия суждения. Вся космология платоновского «Тимея» строится исключительно на понятии вероятности (ниже сказано точнее: «*на правдоподобности*». *–Э.Т.*):

> Я намерен и здесь придерживаться того, что обещал, а именно, пределов вероятного»… «Но о том, что лишь воспроизводит первообраз, …и говорить можно не более как правдоподобно. Ведь как бытие относится к рождению, так истина относится к вере. А потому не удивляйся, Сократ, если мы… не достигнем в наших рассуждениях полной точности и непротиворечивости». (29 с-д, 44 д).

Неясно, однако, почему не считать догматизмом – мировоззренческим догматизмом в смысле веры в Абсолют, методологическим догматизмом в смысле поиска абсолютного знания – платоново учение о Первообразах и предшествовавшее ему парменидово учение о Едином и Неизменном Бытии? Тем более что только это знание есть в той культуре *собственно знание*. Античные греки не напрасно различали «эпистеме» и «докса», хотя и само это деление, безусловно, догматическое. «Ни за кого не ручайся»: Фалеса Милетского слово…

Аристотель (судя по Тимону и по Евсевию) разъяснял: «Пиррон утверждает, что вещи в равной мере неразличимы, неисследимы и неопределимы», вследствие чего «ни наши ощущения, ни наши мнения не являются ни истинными, ни ложными» и поэтому «не следует им верить». Диоген Лаэртский считал, что свое неведение вещей и свое воздержание от суждений о них Пиррон почерпнул в походе с Александром, у индийских гимнософистов и магов. Хотя есть другое мнение: Лосев указывал, что у того же Лаэрция цитата из Метродора Хиосского [здесь в русском тексте во фрагменте есть ссылка на Дильса. *–Э.Т.*] заканчивается утверждением: «Это начало послужило дурной точкой отправления для жившего после него Пиррона»[56].

Несмотря на то, что Пиррон действительно противопоставляет разумно доказанные учения (догматическое знание, основанное на научных данных и аргументации) непосредственно-данным, иррационально-текучим ощущениям (феноменализму, т.е. опоре на «файноменон», то, что нам является), он готов признать то и другое как одинаково истинное и одинаково ложное. Всё безразлично и равнозначно. Отсюда и следует то, что мы ничего не знаем, даже того факта, знаем ли мы или не знаем, и вообще, существует ли что-нибудь или нет. Это отказ от всяких суждений, и утвердительных, и отрицательных. До него Метродор уже говорил то же самое; Евсевий же возражал: «Будучи человеком, невозможно

[56] Лосев, А. Ф. Цит. соч. – С. 12.

воздерживаться от суждения… хотя все и непостижимо, тем не менее, далеко не все является неясным». (Лосев. С. 32).

Лаэрций пространно излагает учение скептиков о невозможности вообще всякого доказательства, о невозможности исходить из истинного предположения, о невозможности доверия и убедительности, невозможности существования критерия истины, знака, причины, движения, изучения, возникновения, добра и зла. «Они отвергают все доказательства, критерии истинности, знаки, причины, движения, изучение, возникновение, существование добра и зла по природе».[57]

Однако здесь необходимо сделать замечание: А. Ф. Лосев, по-видимому, одобрительно, в разбираемой статье пишет: «А» и «не-А» никак, ни в чем и никогда не могут образовать из себя нечто целое, некую общность, в отношении которой они были бы только отдельными элементами; Лаэрций-де комментирует воззрения Пиррона на основании этого «формально-логического принципа». Это находится в противоречии с логикой, упраздняя не только взаимообусловленность положительного и отрицательного понятия, но и самое возможность построения дихотомических классификаций, весьма строгих и продуктивных, основанных на этой взаимосвязи. Достаточно привести в пример знаменитое «древо Порфирия». Видимо, А. Ф. Лосев все же имел в виду более мягкий по сравнению с законом исключенного третьего «закон противоречия», который касается контрарных и контрадикторных суждений и гласит: невозможно, чтобы А и не-А, что означает: нельзя, не противореча себе, утверждать, и одновременно с этим отрицать:

а) то же самое (а нечто другое – можно);

б) о том же самом (хотя о чем-то ином – можно);

в) в том же отношении (но в другом – можно);

д) в то же самое время (однако в другое время – можно).

Продолжим. Ученик Пиррона Тимон Флиунтский (325–235 до н.э.) был «постмодернистом» до всякого постмодернизма. Он, как говорят, написал множество пьес. До нас дошли только «Силлы». Наибольший интерес представляют знаменитые Три вопроса Тимона (и его ответы на них): 1. В каком виде существуют вещи? – Вещи неразличимы и неустойчивы. 2. Как мы должны к ним относиться? – Недоверчиво. 3. Какое отсюда вытекает для нас поведение? – Мы не можем ничего решать о вещах, ничего высказывать о них и должны иметь полную свободу своих суждений, из которой вытекает непоколебимость нашего духа. (Лосев. С. 28). *De omnibus dubitandem,* скажут позднее римляне, – и этот девиз примет потом Карл Маркс.

[57] Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – С. 388.

Парадоксальный Тимон (согласно Лаэрцию) хвалил, однако, метафизика *Парменида* за превознесение *разума*: «…и не следующий мнению толпы, могучий, надменный Парменид, который поистине освободил мышление от обмана воображения…»[58]

Скептицизм задолго до Новейшего времени поднял классический вопрос о соотношении наших мыслей о мире к самому миру. В зависимости от ответов, А. Ф. Лосев, например, различал *пять* разных типов скептицизма.

В дальнейшем скептицизм, что также звучит достаточно парадоксально, развивался в пределах платоновской Академии, – Аркесилаем и Карнеадом. Этот академический скептицизм ослабевал и эклектически смешивался со стоицизмом у Филона из Лариссы (Четвертая) и Антиоха из Аскалона (Пятая Академия). «Академический» скепсис пытался устанавливать и анализировать понятие вероятности. (Надо заметить, что, по непонятной причине, у Лосева разные два понятия – «эвлогон», благое слово, и «пифанон», вещее слово, – переведены как «вероятность»). Этих философов интересовали не теоретические занятия, а практическое освобождение человека от всяких теорий ради свободы его поведения.

Аркесилай, глава Средней Академии, повел борьбу против стоиков. Ни наука, ни интеллектуальная интуиция – «постижение», ни мнение, полагал он, не дают мудрости и не спасают от глупости. Следовательно, должен существовать и какой-то иной критерий для практической деятельности, определяющий успех действия, жизненный опыт, счастье. Этим критерием оказывается «эвлогон» – «благое слово». (Думается, надо интерпретировать его не как «вероятность», но как «здравый смысл» в его английском варианте: common sense, а еще лучше как «благоразумие»). Этот термин предполагает объективное существование смысла сущего. *Следует выбирать то, что создает успех.*

Таким образом, для Аркесилая, не признававшего ни науки, ни знаний, ни мнений, критерием истины являлась только практическая рассудочность. Однако это критерий не абсолютный: здравый смысл, эвлогон, не всегда указывает на успех предприятия. Цицерон говорит, что Аркесилай «установил не показывать, что полагал он сам, но спорить против того, что другие высказывали». Весьма напоминает постмодернистский критицизм.

Карнеад, глава Новой Академии, мало что писал (или не писал вообще; писал его ученик Клитомах), зато славился своим красноречием. Известно, что в 156 г. до н.э.[59] он возглавил афинское посольство в

[58] Антология мировой философии. В 4-х т. Т. I. – М. : Наука, 1969. – С. 293.
[59] См. об этом: А. О. Маковельский. История логики. – М. : Наука, 1967.

республиканский Рим и произнес там две речи о справедливости. В первой речи он превознес эту высшую добродетель как природосообразную конечную цель, к осуществлению и овладению которой каждый человек должен стремиться – *ради нее самой.* Речь вызвала всеобщий восторг и «проняла» даже ревнителя старины и упорного «отрицателя» греческой философии Катона-Старшего. Однако на другой день оратор ошеломил публику: «Вчера вы, римляне, бурно мне аплодировали, бурными возгласами одобряли мою речь. Но если вы действительно так высоко цените справедливость, то вы должны отказаться от мирового господства, вы должны уйти даже из Италии и ограничиться одним своим городом. Вы должны всё вами завоеванное вернуть законным владельцам и жить не в роскошных дворцах, а в скромных хижинах. Но вы, конечно, этого не сделаете и будете совершенно правы». Далее Карнеад заявил, что справедливость – условное человеческое установление, и тем, кто господствует и имеет силу, неразумно соблюдать справедливость, так как она не в их интересах и несовместима с существующим общественным строем. Катон потребовал немедленного отъезда афинских философов из Рима… Но греческая мысль понравилась кружку прогрессивных деятелей, объединенных вокруг Сципиона-Младшего, и привилась на новой почве[60].

Философской позиции Карнеада были присущи общескептические черты: это учение о недоступности абсолютного знания, о фундаментальной текучести чувственного представления. Обладало оно и собственной спецификой, весьма интересной для построения теории познания: это градация способов проверки, регулятивов, или ориентиров деятельности. Хотя критерий истины, считал Карнеад, в абсолютном смысле (как критерий знания) отсутствует, какой-то относительный критерий (критерий поведения) должен быть, иначе нельзя будет и судить о том, как поступать. Первый такой регулятив – «пифанон», вещее слово: большая или меньшая «убедительность», *вероятность.* (Думается, лучше подошел бы термин «доверие»). Эта ступень критерия истины заключается в том, что мы, обладая представлением вещи, одновременно и представляем себе самую вещь, и ощущаем самих себя как представляющих. При этом оно (представление) может быть как истин-

[60] В то же историческое время в Риме существовали и стоики, и перипатетики, и эпикурейская неаполитанская школа, возглавляемая логиком Филодемом, в которой, вероятно, обучался Тит Лукреций Кар. Она поддерживала демократический образ мышления, одобряла производительный труд и вообще была материалистической, хотя сам Лукреций, как считают, стремился избежать «односторонности эпикуреизма».

ным, так и ложным; однако им нельзя пренебрегать. Карнеад отвергает только абсолютно ложное представление, которое есть большая редкость. Остальные представления либо истинны, либо вероятностны; содержа в себе какой-то момент ложности, они все же своего рода критерий. (Лосев, с. 30).

Вторая ступень или второй способ проверки – «апериспастон»: представление «нерассеянное» (лучше перевести как «нерастерянное».– *Э.Т.*). На данной ступени действуют строгие правила, и первоначальная доверчивая вероятность получает структурные элементы. Это более сильный критерий истины: такое представление достаточно устойчиво, чтобы не терять своей специфики. (Очевидно, что эти «нерастерянные» представления похожи на «топосы» Аристотеля.).

Лучший ориентир и самый высокий критерий истины заключается в такой вероятности, которая установлена и изучена в связи со всеми другими соседними предметами, могущими обнаружить, нарушить либо исключить истину. (Лосев, с. 31). Опять-таки удивительная перекличка и с вполне современной эпистемологической «теорией когерентности», и с постмодернистскими идеями интерсубъективности, конвенциональности, «третьей навигации» и проч. (В довершение всего, у Карнеада существовало еще и противопоставление истинности и понятности; см.: Лосев, с. 32).

Весьма интересны способы опровержения догматизма в части критерия истины в качестве *видимости* у систематика Энесидема. (О жизни его фактически ничего неизвестно; здесь изложение идет по Лаэрцию). Парадоксальный Энесидем догматизирует доводы скепсиса. Как увидим, часть из них или все – будущие «призраки» Ф. Бэкона. А. Ф. Лосев полагает, что тропы Энесидема все вместе доказывают *только один* тезис: невозможность что-либо утверждать и наличие для каждого утверждаемого «да» отрицательного «нет». Но кажется ясным и очевидным, что тезисов здесь не один, а *два*… В другом месте идет разделение тропов на две группы (см. сноска, комментарий на с. 541 к «Пиррону» Лаэрция): первые пять тропов рассматривают ненадежность всего видимого со стороны субъекта, последние пять – со стороны объекта. Пожалуй, именно это и можно назвать, соответственно, «гносеологическим» и «онтологическим» релятивизмом.

Сами эти рассуждения в кратчайшем изложении суть таковы.

Книга IX. 11. Пиррон. С.с. 385-387. Десять способов, которыми изменяется видимость предмета (*"Энесидемовы тропы"*).

I – исходит из того, что у различных существ различны наслаждение и боль, различны польза и вред от разных вещей. Это заставляет думать, что и представ-

ления у них не одни и те же от одних и тех же вещей и что поэтому при таком противоборстве лучше воздерживаться от суждений…

II – исходит из человеческой природы и личных особенностей. …Один чувствует влечение к врачеванию, другой – к земледелию, третий – к торговле, и то же самое занятие одним идет во вред, другим на пользу.

III – исходит из различия в наших чувствующих отверстиях. Так, яблоко зрению нашему представляется желтым, вкусу – сладким, обонянию – душистым…

IV – исходит из предрасположений и общих времен, каковы здоровье, болезнь, сон, бодрствование, радость, печали, молодость, старость, отвага, страх, недостаток, избыток, вражда, любовь…

V – исходит из воспитания, законов, веры и предания, народных обычаев и ученых предубеждений. Сюда относятся сомнения о прекрасном и безобразном, об истинном и ложном, добром и злом, о богах, о становлении и гибели всех видимостей…

VI – исходит из соединений и взаимодействий, по причине которых ничто не является само собой в чистом виде, а только в соединении с воздухом, светом, влажностью, плотностью, теплом, холодом, движением, испарением и другими взаимодействиями.

VII – исходит из расстояний, положений, мест и занимающих их предметов. Так, солнце за дальностью расстояния кажется маленьким; горы издали представляются воздушными и легкими, вблизи же они громоздкие...

VIII – исходит из количества и качества вещей…

IX – исходит из постоянства, необычности, редкости. Так, где землетрясения бывают часто, там люди им не удивляются; не удивляются они и солнцу, потому что видят его каждый день.

X – исходит из относительности, а все, что соотносительно, непознаваемо само по себе.

По-иному парадоксальный в этом аспекте Энесидем, отстаивающий скепсис, десятый аргумент приводит, как бы не зная – или не зная? – что у Карнеада это лучший критерий истины…

Соотнесем доводы по опровержению догматизма, приведенные Энесидемом, с аргументацией еще одного скептика, Агриппы.

Пять тропов Агриппы построены не столько на соотношении вещей, сколько на соотношении мыслей, и потому обладают не столько объективно-реальным, сколько логическим характером. Последователи Агриппы добавляют еще пять:

I – от разногласия

II – от продолжения в бесконечность

III – от связи

IV – от предположения

V – от взаимности

А. Ф. Лосев считает, что третий троп тождествен с восьмым тропом Энесидема. В действительности между ними есть существенное отли-

чие: *непознаваемость вещи* доказывается на основании соотношения не только с *бесконечным множеством других вещей,* но и *с человеческим субъектом.* Такая позиция поистине современна нам. Скорее, с восьмым тропом Энесидема тождествен пятый троп Агриппы: в последнем есть ссылка на человека.

А. Ф. Лосев замечал, что эллинистической философии не хватало только такой позиции скептицизма, которая отрицала бы и считала недоказуемой также и свою собственную критику догматизма. Сказать, что чего-нибудь не существует, – это ведь тоже значит высказать вполне определенное суждение, претендующее на истину[61]. Наиболее выдающийся из школы скептиков, Секст Эмпирик, до конца последовательный, подверг философскому сомнению и скептическому отрицанию также и все свои собственные аргументы против догматизма.

Для Лосева достаточно было всю эту систему доказательств у Секста Эмпирика назвать просто абсолютным скептицизмом и полным нигилизмом. Однако если мы будем судить об этом эллинистическом авторе как об «экзистирующем мизантропе» и упорствующем отрицателе, не читая его трактаты, – причем изучать их надо самым терпеливым образом, потому что Секст необыкновенно педантичен, – мы ошибемся. Секст Эмпирик, не столь ригористичный, но педантичный и дотошный как Гегель, и так же успешно использовавший триады для своих разъяснений, учил в «Трех книгах Пирроновых положений»: «Мы утверждаем, что начало и причина скепсиса лежат в надежде на невозмутимость… Основное же… в том, что всякому положению можно противопоставить другое, равное ему; вследствие этого… мы приходим к необходимости отказаться от всякого рода догм»[62]. Однако это не «зряшное» отрицание; Секст недаром был прозван Эмпириком до всякого эмпиризма. Все его аргументы тесно связаны с данными современной ему науки – физики, физиологии, зоологии в особенности медицины. Декарт, например, заимствовал его доказательства недостоверности восприятий.[63]

Его трактаты, вершина скепсиса, представляют собой строжайше выстроенные, логичные, алгоритмичные, скрупулезные и полные ума и остроумия суммы (компендиумы) и доказательства, методически и методологически, безусловно, сделавшие бы честь любому схоласту. Например, он критикует следующее определение человека: «Человек

---

[61] Известно, например, как это обыгрывается в художественной литературе. В романе И. С. Тургенева «Рудин» есть такой диалог: – Итак, по-Вашему, убеждений нет? – Нет, – и не существует. – Это Ваше убеждение? – Да. – Как же Вы говорите, что их не существует? Вот Вам уже одно на первый случай.

[62] Секст Эмпирик. Сочинения : в 2-х т. Т. I. – М. : Мысль, 1976. – С. 209.

[63] Асмус, В. Ф. Античная философия. – М. : 1976. – С. 420.

есть живое существо, разумное, смертное, способное вмещать в себя ум и знания», и критикует его двумя различными способами. Первый можно назвать способом *содержательным.* Начав с того, что целое больше суммы своих акциденций, Секст далее последовательно отвергает все эпитеты в данной дефиниции.

> «Акциденция чего-нибудь отличается от того, для чего она акциденция… если различие акциденций даст два их вида, то мы никогда не найдем ни ту, ни другую тождественной подлежащему предмету»; поэтому «живое существо» и «смертность» – не акциденции, поскольку одно не может покинуть свой субстрат, а другое всегда отсутствует. Кроме того, живы и другие существа, и некоторые из них, например, боги, – разумны; а «произносят звуки со значением» и любые попугаи… «Рассуждать и иметь знание» – хотя и человеческие акциденции, но не «всегдашние»: существуют люди и «нерассуждающие», и охваченные непробудным сном, и умалишенные…»[64].

Завершаются эти страницы эмфазой, берущей в кольцо весь «содержательный аргумент»: «…как оно по сведении воедино может создать человека?.. принципиально все не может сойтись в тождество, чтобы человек составился из всех [признаков]». Эта позиция также очень близка современному пониманию человека как несводимого к сумме своих измерений.

Второй способ опровержения, казалось бы, несомненного определения человека можно назвать *формальным.*

> «Если именно человек постижим, то он исследует и постигает себя самого или как целый целое, или, будучи целым, лишь как нечто исследуемое и подлежащее постижению. Или он имеет и постигает себя отчасти, отчасти же и являясь при этом искомым и познаваемым, как если бы кто предположил, что зрение само себя видит…»[65]

При первом варианте не остается предмета для постижения. Одинаково нелепо «допустить, что человек исследует себя самого как целиком целый и мыслит себя самого одновременно с этим (с мышлением себя целиком целым)» – или что «предметом исследования является целый и одновременно мыслится как целый». При втором варианте аналогично исчезает либо исследующий, либо исследуемое. Третий вариант: «остается, чтобы он подходил к самому себе не целиком, но создавал постижения самого себя в некоторой части. Но это опять относится к сомнительному».

---

[64] Секст Эмпирик. Против ученых. – С. 115–117.
[65] Там же, с. 117–118 и далее, до с. 123.

И на многих страницах последовательно расписывается, что ни тело не способно к познанию ощущений и рассудка, поскольку оно неразумно, немо и не годится для исследований, ни ощущения – познавать телесную массу, себя самих («кто же узнал зрение при помощи зрения?») или логическую способность, ни рассудок, взаимнообратно. Ум и сам-то себя не постигает: если он весь себя постигает, то исчезает либо исследующий, либо исследуемое, если частично – etc., etc., etc.,, по типу вышеописанных трех вариантов.

Так последователен ли, логичен или нелогичен, разумен или неразумен, рационален или иррационален скепсис?

Эмпирик до классического эмпиризма, кантианец до Канта и феноменолог до Гуссерля, Секст основным принципом (началом) всей скептической философии полагал воззрение, или представление, согласно которому складывается мнение о явлениях вечно текущей и меняющейся материи. Короче всего этот принцип можно назвать *изостенией,* единством положения и противоположения и неразличимостью границ. *До* века (веков) схоластов скептик Секст приступает к буквально догматической тотальной систематизации и схематизации знания. Он тоже строит градацию способов проверки истины, а также регулятивов и/или ориентиров деятельности: два трактата «Против логиков» (VII–VIII), первый раздел книги Секста «Против ученых», открываются сюжетом «О критерии». Примечателен сам путь (метод) этого систематика скепсиса: те лестницы, или та опалубка, которая позволяет ему возвести здание и остаться наверху. Помогавшие нам снаряды потом можно откинуть. (Это, кстати, один из образов-символов скепсиса: поднявшись на вершину, мы можем отбросить лестницы). И *до* «спиралей» Гегеля схемы Секста представляют собой триады «положение–отрицание–синтез» (либо нечто третье). Например: всякую вещь, и истину тоже, можно либо найти, либо не найти, либо только искать. Те, кто верит в истину, полагают ее критерий либо в сфере разума, либо в сфере неразумных актов, либо в том и в другом. Критерий существования может быть общим (сенсорным), частным (техническим) и самым частным («мерило восприятия неясного предмета»). И т. д.

Академик-скептик Аркесилай, возражая стоикам, утверждает, что поскольку любому истинному представлению может быть сопоставлено ложное, представление не может быть постигающим (значит, нет и постижения, и мудрому следует воздерживаться от суждений). Раз так, выбор и уклонение, вообще поступок зависит от благоразумия, каковое проверяется… практикой, т. е. успешностью действия. Академик-скептик Карнеад продолжает анализ критерия истины или его отсутствия,

идя дальше Аркесилая в скепсисе. Карнеад соглашается с тем, что для жизненного распорядка некое правило все же нужно. Критерием истины, по мнению сторонников Карнеада (комментирует Секст), служит представление, которое *является* в виде истинного и выявляется *в достаточной мере*. Это не абсолютно объективное, а *вероятностное представление*; оно: а) убедительное, б) нерассеянное и в) разработанное. Истинно ли оно? Оно *выказывается таковым* и потому убедительно. Далее, нерассеянность показана на совокупности представлений, ни одно из которых *не отвлекает* от предмета, а разработанность – на основании *исследования,* каковым оно бывает и в народных собраниях, когда народ проверяет «каждого из намеревающихся получить власть или производить суд, достоин ли он доверия во власти или в ведении суда». Нерассеянность и разработанность представлений нужны в делах, касающихся особенных случаев, например, в делах достижения счастья, считает Карнеад. Собственно, это выбор и избегание, то есть критерий не истины, а существования. В этом с академиком-скептиком согласился бы и «догматик» (не-скептик) материалист Демокрит, и «догматик» (не-скептик) идеалист Аристотель…

Секст Эмпирик критикует стоическое воззрение: «Если … уничтожится это представление, то устранятся и видовые различия представлений; и как если нет живого существа, то не существует и человека, так без представления не существует ни постигающего, ни того или иного убедительного представления».[66] Секст разделывается с «постигающим представлением» в три приема. Смысл таков: либо мы собираемся судить, постигающее ли оно, при помощи непостигающего, что нелепо, либо постигающего, что еще более нелепо, потому что оно не преднайдено и не установлено в качестве постигающего, либо же – что постигаемый предмет оказывается оценкой самого себя и представления. Что также абсурдно.

Собрав коллекцию и написав панораму (обозрев синтагматику) всех основных догматических и скептических рассуждений о критерии истины, Секст Эмпирик решительно опровергает их все. «Коль скоро считается, что нашедший истину в философии преуспел… благодаря или возрасту, или трудолюбию, или пониманию, или, поскольку многие свидетельствуют об его успехах, мы установили, что ни по чему из этого нельзя утверждать его в качестве критерия истины, то критерий в философии, оказывается, не может быть найден»[67]. За отсутствием мудреца по необходимости остается неоткрытой истина. Это напоминает

[66] Секст Эмпирик. Против ученых. – С. 135.

[67] Мы вернемся к обсуждению проблемы истины в четвертой главе.

интеллектуальную ситуацию с принятием последнего, тотального отрицания за самое твердое убеждение. Такая ситуация в обсуждении основной синтагмы повторялась потом в истории философии и культуры не раз. Однако здесь имеется одна тонкость: было бы слишком просто считать, что Секст «не заметил», увлекшись опровержениями, как они стали прочным и стройным *положительным* мировоззрением, и как бы в насмешку над своей философией заставил ее опровергать саму себя. Во вводной статье к трактатам «Против ученых» – против логиков и против физиков – приводятся замечательные символические образы, свидетельствующие о полной осмысленности методологического, логического и мировоззренческого скепсиса.

Зевс, являясь отцом и людей, и богов, и одновременно богом, *не является же отцом самого себя*.

Огонь, поглощая и разрушая вещи, поглотив их и разрушив, исчезает сам; *однако вещи он победно уничтожил.*

Взбираясь на вершину обозревающей мысли, философ может пользоваться многочисленными вспомогательными орудиями, однако, оказавшись на вершине, он *отбрасывает лестницу*. Лестницы нет; но вершина есть, она достигнута…

Вероятно, состояние этого совершенного скепсиса можно выразить, как это предварительно сделал сам Секст Эмпирик, следующим образом: «…Постижение не имеет начала: или потому, что не находится никакого первого, которое создавало бы постижение, или потому, что нет ничего, что могло бы быть постигнуто»[68]. Значит, нет и «конца»: результирующего знания. Хотя у Секста *есть* конечные выводы; они, однако, столь же неутешительны: «никто ничего ни о чем никогда и никак [достоверно] не знает и не может знать».

[68] Секст Эмпирик. Против ученых. – С. 123.

§ 3. Основная гносеологическая синтагма (prima pars)

Audiatur et prima pars.

Примеры Секста Эмпирика «Зевс», «Огонь» и «Лестница», парадоксы Б. Рассела «Брадобрей», «Каталог всех каталогов», вышеприведенный диалог из «Рудина» об убеждении в несуществовании убеждений, академическая запальчивость К. Поппера, ниспровергателя «эссенциализма», или нашего современника Р. Рорти, ниспровергателя *всей* классики (надо думать, вместе с Поппером), возвращают нас к обсуждению основной познавательной синтагмы. Каковы все-таки гносеологические претензии и успехи тех, кто верил в существование абсолютной истины, истины в последней инстанции – in letzter Instanz, или, используя оценочную синтагматику, чем плох, чем хорош догматизм, – «первая сторона» и система отсчета, объект критики и гносеологический оппонент релятивизма?

Как можно убедиться, было бы слишком просто считать тех философов, которые убеждены в существовании абсолютной истины, – догматиками, а их гносеологических противников – релятивистами. Во-первых, одной из сторон философского вопроса о познаваемости мира является вопрос психологический: о самочувствовании человека, имеющего соответствующую уверенность или не имеющего таковой. В этом аспекте мы должны были бы объективно считать догматиков – оптимистами, а всех сомневающихся (скептиков, релятивистов, агностиков, всевозможных иррационалистов, солипсистов, мистиков и т.д.) – экзистирующими пессимистами. Однако солипсист или мистик вполне может быть эпически тверд; спокойный скептик – отказываться от суждения, не впадая в отчаяние; агностик типа Канта уверенно придерживаться рационализма, ниспровергая догматизм; иррационалист – рассуждать вполне логично; а релятивист – и вовсе быть иронично-веселым и жизнерадостным.

Во-вторых, – и это не открытие, – перейдя определенную грань и нарушив меру настойчивости, по закону ленты Мёбиуса ли, гераклитовско-гегелевской диалектики ли, эти оппонирующие течения мысли превращаются в свое противоположное: догматический скепсис, приводящий в систему анти-доводы. Иррациональный догматизм, опирающийся на платформу католической веры. Единое credo отца софистики Протагора – «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют» – и богослова

Оккама: «Ведь интуитивное знание (notitia intuitiva) вещи есть такое знание, в силу которого можно знать, есть вещь или нет (utrum res sit – vel non), так что, если вещь есть (sit), разум тотчас же выносит суждение о том, что она éсть, и с очевидностью познает, чтó она есть (et evidenter cognoscit eam esse)…»[69]. Поэтому дальнейшее обсуждение основной гносеологической синтагмы просто необходимо.

Если философ, оставаясь твердым логиком, более того – схоластом, выступает за «вторичность» рацио и против принципа детерминизма – превращается ли он в индетерминиста, анти-интеллектуалиста и иррационалиста? Если рациональность покидает твердую почву аристотелевой логики, означает ли это отход на позиции иррационализма, скептицизма и релятивизма?

Скептицизм Аркесилая – главы Средней Академии, или Карнеада – главы Новой Академии, разумеется, не то, что скептицизм С. Тулмина. В наше время решительное и откровеннее других, по выражению В. Н. Поруса, ставит точки над i Ричард Рорти – по самоопределению, прагматист. (Что это значит, пока не очень ясно, однако это философствование «после поворота»). Выступая против классической античной, платоновско-аристотелевской парадигматики, в которой, по его мнению, спутаны понятия рациональности и разумной аргументации, Рорти подчеркивает, что отказ от классического «словаря» не есть отказ от рациональности и переход на позиции иррационализма или, тем паче, релятивизма.

> «Наши оппоненты склонны утверждать, что отказаться от этого словаря – значит отказаться от рациональности, что быть рациональным – это именно и значит уважать различения абсолютного и относительного, найденного и сделанного, объекта и субъекта, безусловного и условного, реального и кажущегося. … Тогда мы, несомненно, иррационалисты. Но… быть иррационалистом в *этом* смысле совсем не значит быть неспособным к какой-либо разумной аргументации… Мы просто отказываемся… вести разговор по-платоновски…, отвергаем обвинения в том, что мы якобы “релятивисты” или “иррационалисты”, – отвергаем, говоря, что эти обвинения исходят из дистинкций, которые мы как раз и не признаем».[70]

В другом месте ирония Рорти достигает предела: «Идет ссора между теми из нас, кто читал <труды> Деррида о Платоне, Гегеле и Хайдеггере,

---

[69] Уильям Оккам. Избранное. – С. 99.

[70] Порус, В. Н. Цена «гибкой» рациональности. О философии науки Ст. Тулмина. Со ссылкой на: Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. – М. : 1997. – С. 17, 18.

чтобы узреть, как этих авторов трансфигурируют, сбивают в новые чарующие формы – и теми, кто читал Деррида, чтобы заполучить новую амуницию и стратегию борьбы за социальные перемены». Себя Рорти недвусмысленно относит к первым:

> «Деррида пишет для удовольствия нас, инсайдеров, разделяющих его обстановку, находящих те же эзотерические предметы, что и он, забавными, красивыми или волнующими… По-моему, единственная вещь, которая может заместить интеллектуальный мир, это еще один интеллектуальный мир – новая альтернатива, – а не аргументация против старой альтернативы». «Идея существования некой нейтральной полосы, на которой можно воздвигнуть опровержение чего-то столь большого как “логоцентризм”, поражает меня как еще одна логоцентричная галлюцинация».[71]

В связи с этой постмодернистской риторикой необходимо, хотя бы в рабочем порядке, принять некую «школьную», устойчивую экспликацию рациональности, пусть с определенными оговорками, дабы можно было выслушать «другую», а на деле «первую сторону» – отвергнутых XX веком «догматиков», мыслителей, сразившихся в свое время с релятивизмом и отстоявших веру в абсолютную истину. Задача, казалось бы, проста: ищем догматиков. Поскольку эмпиризм, будучи привязан к фактам, оперирует индукцией и дает знание принципиально вероятностное, всегда открытое поправкам и изменениям, будем искать догматиков первоначально среди рационалистов.

Европейскую рациональную философию, то есть теоретическую науку, создали древние греки. Именно их философия (а не китайская или индийская) с ее ориентацией на научное, строгое, критико-рефлективное интеллектуальное созерцание сформировала современное европейское мировоззрение и самосознание практически во всех модификациях. Эллины не говорили «рацио»; по-латыни ratio означает «счет», математическую способность видеть и чувствовать число и пропорцию. Термины «рациональность», «рациональный» в понятном для нас смысле эксплицировал Боэций. Греческая же «феориа», – “θεορια”, – означала умозрительное, спекулятивное «интеллектуальное созерцание», а именно – созерцание идей, бессмертных сущностей, платоновскую «вторую навигацию».

---

[71] Rorty, Richard. Is Derrida a Transcendental Philosopher? // Derrida: a Critical Reader. Ed. by David Wood. Blackwell Publishers Ltd. Oxford, UK. – 1996. – P. 236–237. C.f.: “The result of genuinely original thought… is… to help us forget our previous beliefs by substituting them”. Ibid.

Основная гносеологическая синтагма продолжает свой путь по времени. Вообще говоря, сложно привести примеры не богословских, а собственно философских догматических идей[72]. Таковые оказались абстракциями, полемически заостренным изложением некоего учения его противниками (например, скептиками по отношению к «академикам» Платону и Аристотелю), либо дидактическим упрощением. Никаких непроходимых границ между эпикурейцами, например, и стоиками (как их иллюстрировал в соответствующем трактате Лоренцо Валла, великий философ Ренессанса), между учением Дунса Скота и Уильяма Оккама, их обоих – и Фомы Аквинского, или между нововременными классическими направлениями эмпиризма и рационализма (как показал в свое время М. А. Киссель[73]), строго говоря, *нет*, и в этом сказывается существенное *единство философского знания.* Содержание этих учений перекликается или схоже. Например, мы считаем Декарта дуалистом. Не его ли это текст? «Наша идея тела… есть протяженная плотная субстанция. Наша идея души… есть идея субстанции мыслящей». Нет, это «Опыт о человеческом разумении» Джона Локка. Экзистенциалист и неотомист, объективный идеалист и материалист, средневековый реалист и «реалист» современный, научный – все настаивают на объективном существовании и познаваемости мира. Есть и непонятные девиации от устоявшихся представлений о том или ином направлении. Схоласт Оккам защищает абсолютную истину с позиций волюнтативной теологии и борется с интеллектуализмом. Материалист Локк утверждает, что слова (знаки языка) обозначают не вещи, а *идеи* (а Оккам, кстати – что они вместе с идеями обозначают *вещи*; так у кого из них семиотика является «материалистической»?) Рационалист Лейбниц нападает на рационалиста Декарта, хотя номинально «Новые опыты» нацелены против сенсуалиста Локка. Агностик Юм принадлежит эмпирикам, агностик Кант – рационалистам, а современный позитивизм их объединяет… как марксизм объединил их в свое время, сняв противоречие. Но, при всей проницаемости границ, качественное различие этих учений, безусловно, имеется, и это сказывается в акцентуации того или иного положения. Audiatur et prima pars: выслушаем и первую сторону.

Рационален или иррационален догматизм?

Рационален или иррационален догматизм, он ведет себя как строгий рационализм, т.е. доказательно, ассерторически (аподиктически, аффирмативно), доверчиво по отношению к сверхчувственному, недоверчиво

---

[72] Не считая первопринципов: *Всё есть одно, и оно покоится. В мире нет ничего, кроме движущейся материи. Объект существует, и он познаваем «сам из себя».*

[73] Киссель, М. А. Судьба старой дилеммы. – М. : 1974.

по отношению к чувственно-воспринимаемому, хотя часто использует критерий очевидности (истины).

Несмотря на то, что Сократа и Демокрита вполне можно считать рационалистическими мыслителями, дело рационализма было выиграно Аристотелем. И не раз в истории философии демонстрировались интеллектуальные победы, достигнутые талантливыми мыслителями, находившимися в соответствующем дискурсе задолго до оформления его в некое классическое философское направление.

«Республика ученых» всегда стремилась – и стремится – говорить на общем языке ради успеха научного познания и научной коммуникации. Это возможно именно потому, что серьезное образование любого школяра в каждом университете начинается с изучения «витрины», или словаря мысли – парадигмы высших абстракций. Опору философского языка составляет каталог предельно общих и одновременно предельно абстрактных понятий – это категории, они же универсалии, они же предикабилии. Они играют методологическую роль по отношению к учению о бытии и познании.

Работа Аристотеля «Категории»[74], небольшая по объему, но чрезвычайно сложная, на латынь переводилась как “Praedicamenta”. Это самоговорящий термин, который свидетельствует о том, что «Категории» посвящены логике предикатов – как это часто понимали средневековые схоласты и после них философы Нового времени. Автор соответствующей статьи в Стэнфордской энциклопедии, Пауль Штудтманн, пишет об этом:

> “Looking beyond his own works, Aristotle’s categorialism has engaged the attention of such diverse philosophers as Plotinus, Porphyry, Aquinas, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Kant, Hegel, Brentano, and Heidegger (to mention just a few), who have variously embraced, defended, modified or rejected its central contentions. All, in their different ways, have thought it necessary to come to terms with features of Aristotle’s categorial scheme.”[75]

В переводе автора: «Помимо его собственных работ, категоризация Аристотеля привлекла внимание таких разных философов, как Плотин, Порфирий, Аквинат, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Локк, Беркли, Юм, Кант, Гегель, Брентано и Хайдеггер (и это лишь некоторые из них), которые по-разному принимали, защищали, модифицировали или отвер-

[74] Аристотель. Категории. Соч. : в 4 т. – М: Мысль, 1975. Т. 2. – С.
[75] URL: https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/aristotle-categories

гали его основные положения. Все, на свой лад, считали необходимым разобраться с особенностями категориальной схемы Аристотеля». (Надо, конечно, сюда добавить еще Боэция, вслед за Порфирием, а рядом с Аквинатом – Уильяма Оккама). Как далее пишет Штудтманн, несмотря на широкое влияние – и именно благодаря этому влиянию – любая попытка описания категорий сталкивается со значительными трудностями: специалисты расходятся во мнениях по многим наиболее важным и фундаментальным аспектам. Что классифицируют категории? Какая теория предикации лежит в основе схемы Аристотеля? Есть ли в ней место для понятия материи? Одинаково ли понимание сущности в «Категориях» и в «Метафизике»? – и др. Каждый вопрос получал совершенно разные ответы от самых разных философов. Дадим и свои.

Концептуальный комплекс «метафизика[=онтология+гносеология]-логика-лингвистика-семиотика» законченным (догматическим) образом сложился, как уже было сказано, в трудах Аристотеля. Этот великий ученый, чей рационализм сочетался с номинализмом, и чья диалектика была его же метафизикой, задал на тысячи лет алгоритм разворачивания и философии «фюзиса», и наук о духе, гуманитарных наук. А. Ф. Лосев полагал, что учение Аристотеля было огромным шагом вперед к оправданию материальной текучести и логическому учету (казалось бы, максимально иррационального) становления. Метафизика и логика Аристотеля не меньше, а больше послужили диалектике, нежели собственно скептицизм, – скажем, Пиррон с его, если можно так выразиться, абсолютным релятивизмом. Однако разве не догматически верил отец логики в покоящийся Абсолют, в совершенство и полноту бытия, в единую объективную истину? Верил. И утверждал: «Подобно тому, как письмена не одни и те же у всех [людей], так и звукосочетания не одни и те же. *Однако представления в душе, непосредственные знаки которых суть то, что в звукосочетаниях, у всех [людей] одни и те же, точно так же одни и те же предметы, подобия которых суть представления»*.[76] (Выделено мною. –*Э.Т.*). Мысль, логика, едина у всех народов, един мир, едины основы бытия и познания. Успехи современной когнитивистики это единство берут под вопрос; ср.: «Новейшие исследования в области нейронауки показывают, что культура оказывает существенное влияние даже на объективные биохимические процессы, протекающие в мозге, и на изменение генетического материала человека…»[77]. С этим влиянием

[76] Аристотель. Об истолковании. – Сочинения. В 4-х т. Т. 2. – М. : 1976. – С. 93.
[77] Бажанов, В. А. Мозг – Культура – Социум: кантианская программа в когнитивных исследованиях. – М. : Канон+ ; РООИ «Реабилитация», 2019. – С. 8 ; см. также с. 54–55; 88–91.

незачем спорить. Идея о прямой обусловленности образа мышления социально-экономическими обстоятельствами не нова, как и ее критика. Исторически одним из первых в советской науке, еще в 30-е гг. XX в., рассмотрел проблему социальной обусловленности (науки) первый декан физического факультета МГУ Б. М. Гессен. Он сделал на II Международном конгрессе по истории науки и техники в Лондоне запоминающийся доклад «Социально-экономические корни механики Ньютона» (1931). Однако вернемся к классике.

Утверждение Аристотелем онто-гносео-лингво-логического статуса принципа единства бытия и познания связано с тем, что его инструменты, категории, являлись одновременно и основными родáми и предельными основаниями бытия, и понятиями о его главных свойствах, и лингво-логическими средствами, обозначающими границы существования. Создавая свой философский «мегалит» (натурфилософия-онтология-логика-лингвистика-семиотика-гносеология), он выбрал, сообразуясь только с собственным философским чутьем, десять высших родóв «зонтичных» *понятий о бытии* (примеры в «Категориях» относятся чаще всего к экстра-лингвистическим объектам: человек, бык, лошадь, дерево), объединяющих в едином языковом знаке (ουσία, τόπος, χρόνος) множество абстракций, «собирая» фрагменты бытия в обозримый порядок. Это возможно, поскольку гарантировано законом единства бытия и познания и сущностным совпадением уникального и универсального, имеющих общую местность. «Ведь мы познаем все вещи постольку, поскольку у них имеется что-то единое и тождественное и поскольку им присуще нечто общее»[78].

Трактат «Категории» почти с первой страницы ставит вопрос о *сущности* (первого и второго порядка), каковая *обозначается* либо собственным, либо родовым *именем*. Позже, в работе «Об истолковании», рассматривается не только имя («Имя есть такое звукосочетание с условленным значением безотносительно ко времени, ни одна часть которого отдельно от другого ничего не означает…»), но и *глагол,* который в каком-то абсолютном смысле тоже есть *имя* («Итак, глаголы, высказанные сами по себе, суть имена и что-то обозначают...» – и далее: «Глагол есть [звукосочетание], обозначающее еще и время; …он всегда есть знак для сказанного об ином»…)[79]

---

[78] Аристотель. Метафизика. Соч.: в 4 т. / Пер. М. И. Иткина. – М. : Мысль, 1975. Т. 1. – С. 109.

[79] Аристотель. Об истолковании. С. 93; 94.

Основные десять категорий – это сущность (oysia, ουσία [substance][80]); количество (to poson, το ποσον [quantity], а также πλήθος); качество (to poion, το ποιον, ποιοτες [quality]); отношение (to pros ti, το προς τί [relation]); место (topos, τόπος [place], а также πλάτος, – плоская местность, χώρος – нечто материальное, т.е. телесное, простирающееся); время (chronos, χρόνος [time]); положение (pathe, παθή [position], а также θέσις); обладание (to echein, το εχειν [state]?!); действие (to poiein, το ποιειν [action], а также πράξις[81]) и страдание (to paschein, το πασχειν, πάθημα, πάθος [affection]).

Из категорий только первая, «сущность», может быть вполне самостоятельной, остальная девятка – ее акциденции. Сразу после сущности (и количества) идет категория *качества.* Все вместе категории, которые Аристотель называет *ta legomena* (τὰ λεγόμενα), организуют и систему основных понятий грамматики (существительное, прилагательное, глагол, вид, время, наклонение, залог…) С тех пор и до этих пор мы, изучая грамматику, повторяем, что имя существительное есть то, что сказывается в ответ на вопрос «что это?» применительно к сущности[82], а имя прилагательное – то, что сказывается в ответ на вопрос «каково это?» применительно к ней же, сущности. И нет с тех пор в европейской традиции иного способа ввести эти лингвистические категории помимо метода, положенного Философом.

Есть серьезная лингвистическая проблема: задача адекватного перевода с греческого языка на русский или иной язык. Почему, например, το εχειν на русский переводится как «обладание», а на английский как «state», что значит «состояние=положение»? Почему παθή, явно родственное «пафосу», παθος, переводится как «положение», хотя недвусмысленно соотносится со «страстью», т.е. «страданием», «претерпеванием» (πάθημα)... Почему, со своей стороны, «страдание» – πάθημα, πάθος – на английский переведено как affection, а не passion, хотя «страдательный залог» по-английски passive voice? (Интересно, что παθή

[80] Непонятно, почему выбор Боэция пал не на essentia, а на substantia, тем более, что он автор обоих латинских терминов. «Сущность-существование» = “essence-existence”. Термин «субстанция», понятно, Аристотелем не применялся, как и средневековая формула nominantur singularia, sed universalia significantur: именуем сингулярии, универсалии же обозначаем.

[81] το ποιον, «качество», и πράξις, практика, но соотносятся с το ποιειν, «действие», и ποιεμα «творение». Это соответствует на русском первоначальному «ка*к*чество» и обозначает не просто набор свойств, но набор свойств, произведенный в деятельности.

[82] Τι έστι? Вопрос: что это [есть]? τώ τι έστι: τώ – определенный артикль, так сказать, the (англ.). τώ τι έστι – субстантивированный вопрос, уже не вопрос, а категория. The “что есть [это]?”, т.е. «то, что сказывается в ответ на вопрос “что это?”», – т.е., это также *сущность,* которая совпадает в таком случае *с тем, что есть*, с *бытием.*

стоит рядом с θέσις, тезис, положение утверждения. Вероятно, это логический смысл повлиял на перевод). Английское-латинское relation имеет иную корневую морфему (lat – сторона), нежели русское «отношение», калька с pherein, «нести». Еще пример: греческий глагол estin, έστιν, в 3-м лице ед. числа наст. вр., как и в русском, может функционировать как значимый глагол «существует», а может играть роль логической связки «есть, является»: έστιν θεος = бог есть (*существует,* exists); άνθρωπος εστί ζώον = человек *есть* живое существо (is). Трудности перевода, однако, не отменяют главного: категории – не только единые основания бытия и познания, но вместе с тем и языковые границы мира, а тем и пределы познавательных возможностей.

К концептуальному комплексу «логика-лингвистика» неразрывно принадлежит и более общая теория знаков, семиотика. «То, что в звукосочетаниях, – это знаки представлений в душе, а письмена – знаки того, что в звукосочетаниях»[83]. Вот он – семиотический треугольник: бытие-понятие-имя. Имя-понятие-бытие. Знак-десигнат-денотат. Слово-мир-смысл. Знак-значение-объект… Происходит сближение и как бы «склеивание» *объекта познания* (и коммуникации), *понятия* об объекте и *языкового* его *обозначения*, которые при необходимости разворачиваются обратным путём в схему треугольника Фреге – это такой трёхликий Янус. Расхожий случай «склеивания» одновременно и на виду, и ушел из фокуса сознания: а именно, суждения и высказывания свободно берутся как синонимы в современных текстах, хотя – что может быть противоположнее? Ведь суждения принадлежат мышлению, а высказывания – речи. Так же непринужденно перемешиваются высказывания (устная речь) и предложения (письмо), формы языка и мышления и т.д.

Философско-логический и логико-семиотический анализ невозможны друг без друга: без знаний о том, что в пределах подчиненных друг другу родов видовые отличия бывают одни и те же, у вещей же, подчиненных десяти высшим независимым родам-категориям, – различны и их видовые отличия; что из всего, что «сказывается», только категории сказываются «без связи», независимым образом; что все, что говорится о сказуемом, говорится и о подлежащем (в логическом смысле, буквально «под-лежащем») и применимо к нему. Аристотель формулирует две фундаментальные семиотические идеи:

1) о том, что язык условен: «[Имена] имеют значение в силу соглашения, ведь от природы нет никакого имени. А [возникает имя], когда становится знаком»;

[83] Аристотель. Об истолковании. – С. 93.

2) о том, что слово – центральная знаковая единица: «Отдельный... слог [слова]... не означает что либо, точно так же, как “ышь” в слове “мышь” ничего не означает, а есть один только звук»; «…ибо членораздельные звуки, хотя и выражают что-то, как например, у животных, но ни один из этих звуков не есть имя»[84].

К упомянутому концептуальному комплексу присоединяется далее неразрывно связанная с ним гносеология. Аристотель подчеркивает, что сами по себе звукосочетания – имена и глаголы – хотя и обозначают что-то, но обозначение это не истинно и не ложно, ибо истина или ложь появляются *в мысли* при связывании и разъединении: «Ведь и “козлоолень” что-то обозначает, но еще не истинно и не ложно, когда не прибавлен [глагол] “быть” или “не быть” – либо вообще, либо касательно времени»[85].

Следовательно, смысл вместе с истинностью появляется лишь на уровне речевого высказывания-суждения, т. е. синтагмы. «Речь есть такое смысловое звукосочетание, части которого в отдельности что-то обозначают как сказывание… Всякая речь что-то обозначает, но не как естественное орудие, а, как было сказано, в силу соглашения»[86]. Прочие виды речи здесь оставлены Аристотелем без внимания (так, в мольбе, например, нет истинности); их должны рассматривать искусство красноречия или поэтика. Но в других работах Аристотель, кроме абсолютно аподиктических умозаключений, вводит еще и такие, которые основаны на привлечении посторонних для силлогизма и бесконечно разнообразных по своему качеству предметов или инстанций, именуемых у него «топосами». Топосы – это положения или даже вещи, которые обладают непосредственной очевидностью и не нуждаются в доказательстве. Трактат «Топика» имеет свой собственный, вполне оригинальный предмет, который не есть ни абсолютное бытие, ни просто иррациональная текучесть, но некое совмещение того и другого.[87]. Это предельно далеко от догматизма.

Вспомним теперь «катехизис» Тимона (1. Вещи неразличимы и неустойчивы. 2. Мы должны относиться к ним недоверчиво. 3. Мы не можем ничего решать о вещах), – он же шестой троп Энесидема, – камень преткновения для любой разновидности догматизма. Он трактует о соединениях и взаимодействиях: «Ничто не является само собой в чистом виде, а только в соединении … а каково все это само по себе, мы не

[84] Аристотель. Об истолковании. – С. 95.
[85] Там же. – С. 93.
[86] Там же. – С. 95.
[87] Аристотель. Топика. Соч. : в 4 т. – Т. II. – С. 349.

можем выделить, как мы не можем выделить масло из состава умащения». В последней главе «Первой аналитики» Аристотель разрешает данное затруднение при помощи семиотики. «Если признать..., что такое-то свойство имеет такой-то [соответствующий] знак, и если можем принять, что каждому роду [живых существ] присуще особое свойство и [соответствующий] знак, то мы в состоянии распознать природу [этих существ]. А именно, если какому-либо роду... присуще отличительное свойство, как, например, львам – смелость, то необходимо, чтобы был и какой-то знак его»[88]. Одно свойство имеет один знак; одно слово – одно значение. «Но если какой-либо род, взятый в целом, обладает двумя отличительными свойствами, как лев, например, смелостью и великодушием, то как можно будет распознать, который из двух знаков есть знак какого отличительного свойства?» Сие возможно, если оба свойства присущи еще какому-то роду, но не как целостности: т. е. если то или иное свойство присуще не всем. Тогда одни будут иметь соответствующий знак, другие – нет: «Если один человек смел, но не великодушен и имеет какой-то один из двух знаков, то ясно, что и у льва этот знак будет знаком смелости»[89].

Эти и многие другие закономерности, открытые Аристотелем, легли в основу логико-семиотических исследований последующих столетий. Известный отечественный философ XX в. И. С. Нарский указывал, что проблема семантических антиномий, например, «вырастает» из трактата «О софистических опровержениях»; этому способствовало распространение в средние века логических сочинений о неразрешимых предложениях, стимулированное анализом эвбулидова парадокса «Лжец», начатым Аристотелем.

Как известно, первые комментарии к логическим трудам Аристотеля составил его ученик и друг Теофраст; далее это были Эвдем, Афинодор и Корнут, римский стоик I в. н.э. Именно Корнут провел параллели между категориями Аристотеля и грамматическими элементами греческого языка. Затем это был греческий астроном и математик Адраст Афродисийский. И наконец, в середине III в. н.э., изучив комментарий Адраста Афродисийского, пишет «Введение к “Категориям”» (Isagoge) Порфирий, сирийско-римский неоплатоник из Тира. Этот текст стал в V в. основой анализа для «последнего римлянина», философа и логика Аниция Манлия Торквата Северина Боэция.

Путешествие основной гносеологической синтагмы по истории продолжалось и в средние века, и в новые времена. Средневековье дало возможность утвердиться в защите позиций рационалистического

[88] Аристотель. Первая аналитика. Соч. : в 4 т. – Т. II. – С. 253.
[89] Там же. – С. 254.

догматизма, отточило теорию и практику аргументации, продвинуло вперед самое логику. Не концентрируясь на патристике, которая со всем жаром защищала веру, обратимся к схоластике в лице лучших, по нашему мнению, представителей раннего и высокого средневековья: Боэцию и Уильяму Оккаму, соответственно. Оба верили в существование абсолютной истины, и это лучшее, что можно сказать о схоласте. Оба привлекали в качестве интеллектуального оружия аристотелевскую логику, хотя Боэций философски колебался между (нео)платонизмом и перипатетизмом. Оккам же был даже «бóльшим» номиналистом, чем Первый учитель, и, в отличие от него, стоял на позициях индетерминизма и антиинтеллектуализма.

Номинализм вступает в философскую борьбу со средневековым реализмом, однако методологически эти идейные течения едины, – то и другое есть эссенциализм, – и их противоположность преувеличена.

Собственно, зачинателем реализма как основного философского направления средневековой мысли считается св. Ансельм д'Аоста. Это был, как известно, выдающийся теолог, церковный деятель, монах-бенедиктинец, лангобард из Северной Италии. В 1093 г. он стал архиепископом Кентерберийским. Его основные трактаты «Монологион» и «Прологион», посвященный теологическому исследованию бытия, знамениты и ныне, – по двум основаниям: 1) Ансельм предложил то, что называется «онтологическим доказательством бытия Бога»; 2) он также выдвинул кредо: «Верую, чтобы знать».

Ансельм определял Бога как то, выше или больше чего ничто нельзя помыслить; следовательно, среди всех предикатов Бога должен быть предикат существования. Не вдаваясь в собственно богословские дискуссии, можно сразу сказать, что, во-первых, ученый монах Гаунилон уже при жизни возразил Ансельму (химеру можно помыслить, однако она не обладает реальным существованием); во-вторых, чтобы обладать предикатом бытия, совершенно не обязательно быть тем, «что больше всего». Однако важнее, что метафизический спор об универсалиях, вылившийся в XX веке в логико-гносеологическую проблему абстракции и образования понятий, был начат не при Ансельме. Действительно, можно признать, что первоначально это была теологическая дискуссия о том, как возможны ипостаси Бога. Прежде всего, требовалось определить, «единосущий» Отцу или только «подобносущий» Ему Его Сын. (Эти слова по-гречески различаются лишь одной буквой, "ι". Обыденным отголоском этого великого и грозного спора сегодня является выражение «ни на йоту не подвинуться»). Дело закончилось принятием на Никейском соборе символа веры (Сын является единосущим с Отцом.

Имеется одна сущность, две природы – человеческая и божественная – и три персоны, три «лика» христианского божества. Кстати, в тексте символа веры отсутствует именование Духа святаго в качестве Бога). Те, кто считал Христа подобносущим, т. е. допускал, что он был героем, но человеком, примкнули к арианской ереси. Те, кто отождествил Сына и Отца, еретики-монофизиты, косвенно способствовали ущемлению славы Христа, поскольку только человек может испытывать боль, страх, «страсти» (страдание) и пережить смерть. Тем умалялся подвиг Иисуса, принявшего подлинную муку и погибшего на кресте, яко человек, но с сознанием ненапрасной жертвы.

Однако думается, что дилемма реализма и номинализма появилась в философском дискурсе задолго до Ансельма. Действительно, надо было что-то решать относительно существования нескольких ипостасей божества. Греческое слово «ипостась» было переведено на латынь как «персона» (по-русски «лик», лицо и личность)[90], и автором этого перевода был Боэций[91].

Выдающийся логик, Боэций боролся с релятивизмом, ища возможности сделать более строгим учение о категориях. Именно к его идеям, полагаю, восходит спор об универсалиях; в «Комментарии к Порфирию» он формулирует проблему: «То ли мы мыслим виды и роды, как то, что существует и относительно чего мы можем достичь истинного понимания, или же мы разыгрываем самих себя, создавая с помощью бесплодного воображения формы того, чего нет» (с. 23.) Его ответы весьма убедительны: «Единичность и общность имеют одно подлежащее, но иначе мыслится общее, иначе ощущается единичное в тех вещах, в которых имеют они свое бытие» (с. 28–29). «Точно так же воспринимаемое чувствами, если рассматривать его с точки зрения рассудка, будет общим, а если само по себе – единичным» (с. 289–290); «…если оно чувственно воспринимаемо, то пребывает в единичном, если же постигается умом, то становится общим [universalis]». (С. 28).

Этот спор вылился в XVII веке в «философскую грамматику» («Логика Пор Рояля»: А. Арно и П. Николь); из него родились дилемма рационализма и сенсуализма, универсальная пазиграфия Лейбница, символическая (математическая) логика и т.д. Ансельм Кентерберийский, вероятно, опирался на его доказательство бытия бога.

---

[90] Грамматика в Средние века, будучи частью гносеологии, служила богословию. Именно благодаря этому переводу в грамматике закрепился термин «лицо»: имя существительное (имя собственное) существует в трех лицах, как и сам Бог. Об этом изящно писал Абеляр. Разве трудно понять, что Бог существует в трех лицах? Ведь в трех лицах существует и человек: Я, Ты и Он (Она). Двух мало. Четвертого не дано.

[91] Боэций. Утешение философией и другие трактаты. – М. : Наука, 1990.

Одна из главных заслуг Боэция перед наукой – экспликация алгоритма построения так называемого *реального определения,* опоры логики. Оно должно в идеале состоять из *рода, вида, собственного, отличительного и привходящего признаков.* Боэций поясняет, что в «Категориях» Аристотель опустил, как заранее известное, определение «этих пяти» – а чтобы читатель, особенно начинающий, не остался в отношении этого в неведении, Порфирий написал к «Категориям» Введение – “Isagoge”; Боэций же создал Комментарий к “Isagoge”.

Интересно, что сам Порфирий никак не именует эти «сверхкатегории» логики общим языковым знаком, называя их «эти пять», «вышеупомянутые» и т.д., или просто “φόναι” – «звуки». Т. Ю. Бородай пишет в примечаниях к анализируемой работе Боэция: «Ясно, что Порфирий намеренно не дает им общего имени, а если и дает, то только самое общее, ни к чему не обязывающее fonai; почему, нетрудно понять: в рамках аристотелевской логики “эти пять” не могут быть подведены ни под какое общее родовое понятие, а следовательно, в принципе не могут иметь общего имени».[92]

Боэций, далее, разбирает в своем трактате вторую опору логики – *деление понятий*, внутренне связанную с определением. Он очень высокого мнения о возможностях, предоставляемых духовными, интеллектуальными способностями человека, которые проявляются в главной из них – способности анализа. Ему была известна дихотомическая классификация родов, видов и индивидов, называемая «древом Порфирия», которая разбивает предельно абстрактную категорию субстанции последовательно на пять разрядов, пока не получится единичная сущность: Сократ, Платон и Вергилий.

По поводу неразрешимых для Энесидема и Агриппы проблем Боэций рассуждает следующим образом. Не любая предикабилия, мыслящая свое подлежащее не так, каково оно есть, должна рассматриваться как ложная. Ложное мнение – результат неправильного синтеза, который соединяет то, «что не терпит соединения по природе – так, если кто, например, соединит в воображении лошадь с человеком и создаст образ кентавра» (с. 26). Но если мы совершаем логическую операцию деления, или идем путем анализа, или абстрагируемся от разных свойств и даже субстанции объекта, это *не* приводит к ложному или бесплодному пониманию. «Дело в том, что существует много вещей, которые имеют свое бытие в других; от этих других они... не могут быть отделены... Но дух, принимающий от чувств в себя все вещи нерасчлененными и переме-

[92] См.: Боэций. Утешение философией. – С. 292.

шанными с телами, собственной своей силой и размышлением расчленяет их... так, что они предстают перед нами сами по себе в бестелесной свой природе, отдельно от тел, с которыми срослись» (с. 27). Поэтому, повторяет философ, предшественник Декарта, не анализ ведет к ложному понятию; к нему приводит синтез [compositione]; деление же и абстрагирование не просто не ложно, но одно только и может отыскать истинные свойства вещи.

Вывод: роды и виды существуют в единичных вещах; мыслится только общее; род – мысль, выведенная из сходства видов, причем в единичных вещах это сходство чувственно-воспринимаемое [sensibilis], а в общих – умозрительное [intelligibilis].

В отношении этих превосходных рассуждений надо сделать два замечания. Первое: любой учебник логики содержит предостережение относительно ошибки отождествления операции деления понятия (на роды, виды и индивиды) и расчленения целого (объекта) на части. Однако есть сфера, где итог деления, по идее – единичное понятие, сингулярия, смешивается со своим объектом, как в древе Порфирия. Боэций помещает сингулярии среди не-существующих-вне-тел. Когда мы доводим деление понятия «субстанция» до Сократа, Платона и Вергилия, эта операция останавливается: интуитивно ясно, что далее пойдет расчленение человека на части… Можно предположить, что имеющее место, но зачастую неявное смешение деления на разновидности и расчленения на части является вторым, скрытым от некритического сознания, мостом между идеальным миром понятий и материальным миром действительности. Первым же, явным таким мостом в логике признается так называемое остенсивное определение: молчаливое предъявление определяемого объекта, дефиниендума. Однако ведь понятие определяется как сет или система признаков, de facto свойств. Но тогда признаки – это *составные части* понятия! Почему же мы останавливаемся перед задачей – не расчленения Вергилия, но разделения содержания понятия, сингулярии – на признаки? Эта сингулярия как предел деления даже называется «индивидом», неделимым. Или неверно само определение понятия?

Второе: в области семиотики, давая классификацию знаков, фактически любой автор, а не только Чарльз Сандерс Пирс, указывает на отдельное существование такого класса семиотических *объектов*, как «признак» (индекс). Спрашивается, объект ли это (его свойство) – или составная часть понятия? Или то и другое? Или неверно само определение признака?

Если это составная часть понятия, она должна быть *меньше* своего целого. Однако в понятии много признаков, способных покинуть свой вид: не могут этого сделать только propria, собственные признаки. Все прочие, а именно, акциденции, имеют значительно больший объем, чем дефиниендум, определяемое понятие. Мало того; специально не углубляясь в данный вопрос, можно выдвинуть тезис, что определяющий, главный, дефинитивный признак, о котором Боэций говорит, что это самый собственный из собственных признаков, – именно покидает свой вид, являясь вертикалью, связующей родовую и индивидуальную сущность дефиниендума. Дефинитивный признак, кроме того, должен быть выражен именем прилагательным, а не существительным; следовательно, это качество, а не самостоятельная сущность.

Условно говоря, признаки – это такие «части», которые больше своего целого (понятия); как если бы мы представили себе многолепестковую «розетку» перекрещивающихся кругов Эйлера, символизирующих объемы понятий-признаков, и лишь центральная часть «розетки» – дефиниендум.

Кстати, это не противоречит физическим представлениям об элементарных частицах («частях» атома), наименьшие из которых парадоксальным образом «начинают конституироваться» из бóльших по массе. Более сложно ответить на вопрос: как может идеальное по своей природе понятие «состоять из» *материальных* признаков (если речь идет о телесных, чувственно-воспринимаемых объектах, свойствами которых являются признаки)?

Материализм дает по виду простой ответ: понятие состоит не из материальных свойств или отношений, но из их идеальных образов. Этот ответ поднимает дополнительный ряд совершенно не простых проблем. Что собой представляют эти идеальные образы (признаков)? Точнее, чем они являются *сами по себе?* Ощущениями? Восприятиями? Представлениями? Невозможно принять сегодня такой механицизм; ведь существует качественный скачок от первой ступени познания ко второй; чувственные образы не складываются в абстракции, даже если их словесные обозначения и являются абстракциями. Тогда, возможно, «сами по себе» эти признаки являются… понятиями?! Так мы выходим на (тавто)логический круг.

У Канта, как известно, была предпринята попытка перейти от чувственности к рассудку при помощи понятия «эмпирических представлений», непосредственно относящихся к предметам через ощущения, а также «бесконечных» суждений качества; но главным образом это знаменитая *схема*, «нечто третье», однородное и с категориями, и с явлениями, или способ мыслительной деятельности. «Это посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического)

и тем не менее, с одной стороны, *интеллектуальным*, а с другой – *чувственным*. Такой характер имеет *трансцендентальная схема*»[93].

Какие же ответы на сложные вопросы абстракции и образования понятий давали догматики-схоласты, лучшие в мире логики, обсуждая основную гносеологическую синтагму и доказывая возможность и действительность абсолютной истины? Обратим более пристальное внимание на избранные труды Уильяма Оккама[94], а также на Лекции Гегеля по истории философии со ссылкой на: Ockham W. Philosophical Writings. A selection ed. & transl. by Ph. Boener. Nelson. Edinburgh, 1957.

Один из самых известных европейских мыслителей, англичанин Уильям Оккам, ученый конца XIII – начала XIV в. в., знаменитый философ и богослов, вначале учился в Оксфорде, где он слушал Иоанна Дунса Скота, а впоследствии, став магистром теологии, и сам читал лекции по Библии и Сентенциям Петра Ломбардского. Оккам пришел к своим главным идеям после так называемого «аверроистского кризиса» 70-х гг. XIII в. Основные его произведения написаны на латыни: Ordinatio, Quodlibeta, Summa totius logicae. В то время теологи обсуждали возможность синтеза античной и арабской философии с христианством; обсуждение закончилось в 1277 г. осуждением тех, кто признал таковую возможность (в том числе и некоторых идей «умеренного реалиста» Фомы Аквинского). Нередко вступая в конфликты – то с канцлером Оксфордского университета, то с папой Ионанном XXII-м, – критикуя реалистскую философию Дунса Скота, участвуя в дискуссии об апостольской бедности на стороне францисканского ордена[95], поддерживая европейских монархов против претензий папства, Оккам часто переезжал из страны в страну. В конце концов он был отлучен и умер в Германии.

В истории философии осталось громкое интеллектуальное событие: победоносное участие Оккама в возрожденном споре об универсалиях, за что он в конце концов получил в дополнение к титулу Venerabilis Inceptor еще один титул: Doctor Invincibilis – Непобедимый Доктор. В «Лекциях по истории философии» Гегель свидетельствовал, что еще и в его время, как музейную редкость, демонстрировали кафедру оратора, отгороженную дощатой стеной от места, где стоял оппонент; сие было необходимо, дабы спорящие не вцепились друг другу в волосы.

Суть полемики объяснялась следующим образом: «Об этом вопросе имеются два мнения: согласно одному всякое одноименное общее есть вещь, существующая [realiter] вне души в каждой единичной вещи,

---

[93] Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. О. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки. – М. : Наука, 1999. Трансцендентальное учение об элементах. Вторая книга. Аналитика основоположений (Grundsätze). Первая глава. О схематизме чистых понятий рассудка. С. 177.

[94] Уильям Оккам. Избранное. См. также: William of Ockham, *From His Summa of Logic*, Part I: Adam (of Wodeham's) Prologue, Ockham's Prefatory letter and Chs. 1–56, 8–13, 26–28, 30–31, 33, 63–66, 70, 72, with summaries of Chs. 7, 29, 32. Copyright © 1995 by Paul Vincent Spade. eBooks@adelaide.edu.au

[95] Эта дискуссия превосходно воспроизведена в шедевре У. Эко «Имя розы».

и бытие [essentia] каждого единичного предмета реально отлично от каждого единичного... и от каждого общего понятия, так что общий человек есть истинная вещь, существующая вне души [realiter] в каждом человеке, отличная от каждого человека, от общего живого и от общей субстанции и, таким образом, также и отличная от всех родов и видов как подчиненных, так и не подчиненных». (Здесь Гегель суммирует мнение средневековых «умеренных» реалистов. *–Э.Т.*). Однако «наука всегда относится к положениям, которые мы знаем; поэтому безразлично, представляют ли собою члены суждений знаемые вещи, существующие вне души, или знаемые вещи, существующие лишь в душе, и поэтому для науки не необходимо принимать существование общих вещей, реально отличных от единичных»[96]. (А это мнение средневекового номиналиста).

Не имея цели пересказывать основные произведения Оккама, хотя для современного читателя такой компендиум был бы, вероятно, весьма полезен и интересен[97], укажем на главный аспект дальнейшего изложения: логик, схоласт и догматик выступил в истории философии одновременно как иррационалист и чуть ли не релятивист.

1. «Как иррационалист» – в оценке значения воли. Оккам участвовал в обсуждении основной гносеологической синтагмы со стороны Третьей силы; не разума и не чувства, но воли. В основу не-необходимости для науки принимать существование универсалий, реально отличных от сингулярий, лежит контингентность всех существующих вещей. В основе же не-необходимости (контингентности) всех вещей, считал этот философ, положена способность Бога по своей воле нарушать естественный ход событий. Всё, что Бог производит посредством вторичных причин, он может непосредственно производить и сохранять без них, говорит Оккам. Доказывая приоритет воли по отношению к разуму, Оккам исходит из постулата *свободы воли* Бога (и человека), *ограничиваемой лишь логическим законом непротиворечивости*. «Божественному могуществу следует приписать всё, что не заключает очевидного противоречия». А поскольку существование универсалий является самопротиворечивым, постольку Оккам и занимает позицию номиналиста, выдвигая постулат, что мир состоит не из «общих», но из отдельных вещей и их качеств:

---

[96] Гегель. Лекции по истории философии. – С. 146–147.

[97] Так называемая «Бритва Оккама» формулируется следующим образом: Pluralitas non est ponenda sine necessitate (множественность не полагается без необходимости); реже: Frusta fit per plura quod potest fieri per pauciora (не существует основания [в оригинале сказано даже резче и короче: Frusta, напрасно], чтобы объяснять с помощью многого то, что может быть объяснено с помощью меньшего). Знаменитое «Entia non sunt multiplicanda sine necessitate» – в подлинных текстах не встречается, указывает исследователь творчества Оккама А.В. Аполлонов.

«всё, что есть различного в творениях, отлично друг от друга реально и является разными вещами [et sunt res distinctae], если является подлинными вещами [si utumquae illorum sit vera res]»[98].

Наука логики – компендиум не-необходимых свойств, которые *имеются* или содержатся в разумной душе; отсюда использование философом, наряду с термином accidentia, термина habitus, от habere – «иметь». Каждое из таких свойств-акциденций есть обладание знанием определенного «положения» (ср. выше: «наука всегда относится к положениям, которые мы знаем»).

Логик Оккам занимал мировоззренческую позицию *анти-рационализма и индетерминизма,* как в гносеологии, так и в этике, и при этом безусловно, *метафизически верил* в существование (объективной и абсолютной) истины. Можно считать, что контингентность отстаивается им догматически. Так ранний скептицизм упорно настаивал на абсолютности относительного, так современная синергетика делает непредсказуемую бифуркационную случайность – универсальным законом. *Волюнтаризм* (термин восходит к праиндоевропейскому корню *wel-/*wol- “нравиться”) противостоял в номинализме Уильяма Оккама, а также в современной социальной философии, рационализму (интеллектуализму); в то время как рационализм Рене Декарта (а также Бенедикта Спинозы и Готфрида Лейбница), родившийся почти в те же годы, что и эмпиризм Фрэнсиса Бэкона (а также Томаса Гоббса и Джона Локка) в XVII веке, был подвергнут сомнению и критике *иррационализмом* Шопенгауэра и Ницше в XIX веке.

2. «Как релятивист» – в оценке интеллектуального познания. Абстрактное интеллектуальное познание (notitia abstractiva), по Оккаму, «есть то, в силу которого относительно не-необходимой вещи не может быть с очевидностью познано, есть она или нет».[99] Абстрагированное познание есть «иногда, а вернее, всегда, познание общее».

Что же такое общее? Как происходит образование общих понятий? Что представляют собой и/или репрезентируют универсалии?

В сотворенных вещах (*«rea»*) не может быть никакого различия, кроме *реального* (логическое различие не-реально и усматривается только умом: например, между терминами «разумное животное» и «человек»). «Все, что есть в творениях, отлично друг от друга реально и является разными вещами…» Реально и «вне души» общего нет. Для Дунса Скота и Фомы Аквинского общее понятие является результатом уподобления познающего ума реально существующей интеллигибильной

[98] Уильям Оккам. Избранное. – С. 127.
[99] Уильям Оккам. Избранное. – С. 101.

общей природе или сущности объекта посредством принятия интеллигибильной формы объекта (species intelligibilis). Оккам видоизменяет эту теорию.

Универсалия есть понятие (интенция души), естественным образом предназначенное сказываться о многом, – *или* произвольно установленный знак (слово). Всякая универсалия есть единая единичная вещь, а поэтому является универсалией только *по обозначению:* поскольку она есть знак *многого.* Со своей стороны, понятие «сингулярия» – это, конечно, универсалия.

Универсалия для Оккама в его ранней работе “Ordinatio” есть «мысленный образ» (“fictum”)[100]; позже, в “Summa totius logicae”, он меняет свои воззрения, считая универсалию «мыслительным актом» (“actus intelligendi”)[101]. Важно, что в обоих случаях это претерпевание или интенция *души,* то есть нечто идеальное, не существующее вне сознания человека. Дунс Скот начинает с постулата, что каждая автономная вещь «состоит» из «этовости» (“haecceitas”) и «общей природы» (“natura communis”). Это вполне узнаваемые аристотелевы категории «сущности», первая – единичная и вторая – родовая, общая. Данный постулат и критикует номиналист Оккам: высказывания типа «Человек присутствует в Сократе» или «Человечность есть часть Сократа», если они понимаются буквально, ложны, поскольку нет такой универсальной вещи как «человечность». Или, например, имеется высказывание «Сократ есть живое существо». Для истинности этого высказывания не требуется, чтобы «живое существо» реально присутствовало в Сократе или представляло какую-то часть сущности Сократа; напротив, требуется только, чтобы Сократ был тем, что подразумевает в высказывании термин «живое существо».[102] Это разрешение двойной дилеммы род/вид и целое/часть много лучше, чем вышеупомянутое материалистическое.

---

[100] «…Универсалия… есть некий [мысленный] образ, обладающий тем же бытием в объектном бытии, каковое вещь вне души имеет в бытии субъектном…Разум, наблюдающий некую вещь вне души, образует сходную вещь в уме, так что если бы он обладал производительной способностью так же, как он обладает способностью формировать образы, он произвел бы в субъектном бытии вне [души] такую же вещь, отличную по числу от предшествующей». С. 129. «[Мысленные] образы обладают в душе бытием, но не субъектным, в противном случае они были бы подлинными вещами, и тогда химера и козлоолень и т.п. были бы подлинными вещами». С. 131. «….Мысленный образ в объектном бытии таков же, каково единичное в бытии субъектном… подобием коих в некотором смысле он является…» (С. 133).

[101] «Но может быть и иное мнение, согласно которому претерпевание души есть сам акт мышления». С. 133.

[102] Уильям Оккам. Избранное. – С. xxvi.

Оккам считает акт сознания suppositio=подстановкой, то есть *представлением, презентацией* вещи. «Точно так же, как произносимое слово по условному соглашению подставляется вместо вещи, так и акт сознания по своей собственной природе и без всякого условного соглашения подставляется вместо вещи, к которой оно относится»[103]. (Другой перевод: «И как установленное слово подразумевает данную вещь, так и акт мышления по своей природе и без всякого установления подразумевает то, к чему он относится»)[104].

Оккам принимает, что понятия суть *естественные* знаки (signa naturalia), а слова суть знаки, *произвольно установленные* (signa secundum voluntarium institutionem). Примечательно, что они имеют *тождественный денотат,* – и понятия, и слова обозначают один и тот же объект: Voces tamquam signa eis subordinata pronuntientur exterius. Так, например, слово «птица» и понятие «птица» обозначают один и тот же объект – пернатое живое существо. Хотя слова соотносятся с понятиями и в некотором смысле являются их знаками (Оккам приводит цитату из Комментария к «Об истолковании» Боэция, который пишет, что «вещь представлена в понятии, слова обозначают понятия, а буквы – слова»: PL 64, 297 B–C), в собственном смысле и первично [primo et proprie] слова обозначают те же объекты, что и соответствующие понятия.[105] Стоит вспомнить, что известный семиолог Чарльз Уильям Моррис в XX в. своему главному философскому труду «Основания теории знаков» предпослал в качестве эпиграфа слова Готфрида Лейбница: «Nemo autem vereri debet ne characterum contemplatio nos a rebus abducat, imo contra ad intima rerum ducet». (Никто не должен бояться, что размышление о знаках нас уведет от вещей, наоборот, [оно] приводит к сути вещей). Этот эпиграф имеет универсальное значение для наук, в том числе для логики, эпистемологии, метафизики и даже богословия. Он служит тому, чтобы, как говорил еще Секст Эмпирик, выслеживать неявное при помощи знаков и доказательств.

Схоласт считает, что для истинности высказывания достаточно того, чтобы субъект и предикат подразумевали или замещали одно и то же[106].

---

[103] Ockham W. Philosophical Writings. A selection ed. & transl. by Ph. Boener. Nelson. – Edinburgh, 1957. – P. 43. Цит. по: Гегель. Лекции по истории философии. – С. 146–147.

[104] …Sicut vox ex institutione supponit pro illa re, ita ipsa intellectio ex natura sua sine omni institutione supponit pro re, cuius est. Уильям Оккам. Избранное. – С. 132–133.

[105] Уильям Оккам. Избранное. – С. 17.

[106] Ср. позицию Н. Ланге: Предикат должен быть обозначением с иной стороны того же предмета, который мыслится в субъекте. Это закон тождества. «Сознание совпадения в одном предмете логического субъекта и логического предиката – вот что делает наше суждение разумно обязательным». Н. Ланге. Логика. – 1909.

Можно даже было бы сказать, что такой семиотической близости к материализму не обнаруживал сам Локк… Если бы не постулат Оккама: Ни интуитивное, ни абстрагированное знание не является результатом *взаимодействия* объекта и разума! Тем не менее, истинно, что изучение знаков ведет нас к сути объекта, а метафизические сущности иначе как через символику вообще не могут быть познаны.

Оккам подчеркивает, что слова требуются для *выражения* понятий, которые сами по себе быть выраженными не могут (termini concepti... in mente manent et exterius proferri non possunt); при этом слова являются знаками, подчиненными понятиям (voces tamquam signa eis subordinata pronuntientur exterius). Сигнификация, обозначение есть «наложение» звука для обозначения вещи; а принятие термина, уже обозначающего вещь, вместо иного, это «суппозиция»: замещение при помощи именования. Суппозиция и сигнификация анализируются Оккамом синтагматически, по принципу использования термина *в высказывании* в его (термина) *обозначающей функции.* Основное деление суппозиций у Оккама происходит именно по этому принципу: использования / неиспользования термина в высказывании в его обозначающей функции.

Воззрения Оккама на существование неподвижных и простых интеллектуальных «абсолютов» в логике, эпистемологии и метафизике демонстрируют, что в споре догматизма и релятивизма он все же занимал первую сторону, prima pars. Все абсолюты и всякая классификация обычно бывают положены догматически.

Итогом трудов Оккама и основным результатом дискуссии об универсалиях, очевидно, можно признать следующий философский «символ веры»: Сущее не есть некое свойство, оно не предицируется in quale (т.е. не отвечает на вопрос “каково это?”). *Общая природа сама по себе не является ни универсальной, ни единичной. В вещах она – единична, в уме – универсальна.*

Средневековый номинализм трактует о первой сущности, средневековый реализм трактует в основном о второй сущности Аристотеля. «Верую, чтобы знать». Основной синтагмой prima pars можно признать следующее (рас)суждение: познавая сущность бытия, «сразу готового и завершенного», путем интеллектуальной интуиции или хотя бы присваивая ему имя, мы познаем одновременно и все его явления.

Итак, *эссенциализм* как философская вера в абсолют и *релятивизм* как скептицизм равно зарождаются в античности: рационалистическая традиция Парменида – Платона – Пифагора подвергалась сомнению Гераклитом, софистами и скептиками. В Средние века осознанное

противопоставление реализма и номинализма было главной синтагматической осью. Глубоко осмыслялось также различие *экзистенциализма* и эссенциализма. В дальнейшем на авансцену критики выходит агностицизм.

Завершая экскурс о prima pars, хочется задать риторические вопросы: Могут ли догматик, равно как и скептик, рассуждать диалектически? Догматик ли системосозидающий Аристотель? Первая же глава его раннего труда, созданного до «Аналитик», носила расширение «Топика, или диалектика», каковая топика/диалектика рассматривалась как *метод* исследования. Догматик или скептик Иммануил Кант? Может ли не-догматическая система быть «классической»? (Шопенгауэр, Ницше, Хайдеггер, Деррида, Ваттимо?..) Может ли «классическая система» быть не-догматической? (Гегель, Маркс, Эйнштейн?..) Можно ли каждого значительного мыслителя определенно отнести к какому-либо направлению?

§ 4. Постмодернистская картина бытия и познания

Teach me to laugh, save my soul

Прерванная наступлением средневекового догматизма, скептическая философия возродилась в субъективном идеализме Нового времени, прежде всего, в юмизме, и затем в кантианстве.

«Двойственные» по характеру, юмизм и кантианство, в терминологии его марксистских критиков, явились непосредственным продолжением античного и эллинистического скепсиса. Философов «компромиссной линии» (Юма) Энгельс считал колеблющимися между идеализмом и материализмом, «средними между тем и другим», называя эту линию «агностицизмом» и объявляя кантианство разновидностью агностицизма. Однако то были мыслители эпохи Просвещения, верившие в разум и в науки, а не просто первые скептики с их «эпохэ». Поэтому для наших целей важна следующая характеристика кантианства нового и новейшего времени: непоследовательное, – при всей методичности и склонности Канта к повторению, из дидактических целей, одних и тех же периодов мысли, – признание существования внешней к сознанию, принципиально непознаваемой «вещи-в-себе», то есть разрыв между явлением и сущностью.

По-настоящему важными для «зрелого» Канта были следующие вопросы: *почему* и *каким образом* наши «внешние созерцания» могут представляться, – согласно эмпирическим законам, – как предметы вне нас?

Надо все время помнить, что тела суть не предметы сами по себе, находящиеся перед нами, а только явления неизвестно какого предмета; и тела, и движение *не находятся вне нас*, они лишь представления в нас. Тот, кто это делает, «от непонимания мудрствует о том, как может существовать само по себе то, что в действительности есть не вещь в себе, а только явление вещи вообще»[107]. Гарантом существования всего мышления и самих мыслящих сущностей является мыслящее «*Я*». Однако на вопрос *Как возможно в мыслящем субъекте внешнее созерцание?* – ответа нет. Мышление, всеобщее и необходимое, объективно-значимое, замыкается в круге явлений. Сами же объекты, не зависящие от сознания, выносятся в сферу непознаваемого.

[107] Кант, И. Критика чистого разума. – С. 681.

Вызывает сомнение, что «*Я,* представленное во времени посредством внутреннего чувства, и предметы в пространстве вне меня суть, правда, по своему характеру совершенно различные явления, однако это еще не дает права мыслить их как различные вещи»[108]. (Но почему именно различные по своей природе явления нельзя мыслить как различные вещи? Однако это вопрос материалиста, «от непонимания мудрствующего»).

Устранить общую «недостроенность» философии Канта, как известно, видел целью Гегель, решив задачу преодоления упомянутого разрыва абсолютным образом. Но в наше время кантианство более популярно[109], что можно объяснить, во-первых, тем, что в целом учение Канта о природе имело материалистическую установку; во-вторых, крушением марксизма, основанного на гегельянстве; а в-третьих, влиянием основанного на кантианстве позитивизма и постмодернизма как его культурного фона.

Основная синтагма, перешедшая из нового времени в новейшее, обрела в XX веке плодотворнейшую почву, можно сказать, собственное королевство, в семантике постмодерна. Аксиомой этой парадигмы, выросшей из литературной критики, является отторжение претензий наук о природе на их привилегию обладания подлинным (объективно-истинным) знанием и провозглашение непроницаемости щита культуры, в частности, языка, помещенного между субъектом и объектом.

Глубокие корни постмодернизма уходят в релятивизм софистов и учения первых скептиков. Здесь же мы покажем непосредственную связь его с семантикой средневековья. Двойная спираль интриги («лента Мёбиуса») состоит в данном случае в следующем. 1. Кантианство было классическим рационалистическим учением, – постмодернизм, питаясь и от Ницше, и от Хайдеггера, и от Фрейда, предельно далек от классического рационализма и даже классической рациональности. 2. Средневековье, защищавшее абсолютную истину, будучи возрожденным в наше время, должно было бы догматически истощить основную синтагму. Этого не произошло.

---

[108] Кант, И. Критика чистого разума. – С. 680.

[109] «…Социально-культурная революция в нейронауке разворачивается в контексте «жесткого ядра» ***кантианской исследовательской программы*** изучения форм активности сознания и их выражения в языке…». Бажанов, В. А. Мозг – Культура – Социум. – С. 4.

Из неотправленного письма профессору Портнову Александру Николаевичу.
As far as I remember from the school course of English literature, in Victorian age the first registered, albeit semi-conscious, attack of beauty and freedom on the bourgeois world of property (and those were that of Irene and Bossini versus that of Soames Forsyte) had already been undertaken. As I remember then, from literary critique, that appeared to be not really an attack but rather a slight protest. Still it was all in earnest. This time my contemporary writers, trying hardly not to sound pathetic, are never pretending to be great or at least capable of solving problems. They are simply educated and ironic enough to play mocking-birds.
«Никакого туману, сиречь никакой мистики в философии! Грезить разуму разрешается лишь во сне!» – восклицал рационалист Фихте. «Разве вы не видите с абсолютной ясностью, г.г. рационалисты, что вы грезите?» – снисходительно через плечо замечает постмодернист. Постнеклассический субъект – прошу прощения, Текст – постулирует условия борьбы с классическим Субъектом не на ножах логической (rigour) аргументации, а кара-тэ. Голыми руками разметана пирамида платоновских идей, начиная с венечной мистической – Блага.
Мне нравится постмодернизм. Нравится, что его скомпоновали люди, владевшие словом и пером, и нравится фрэнш стайл. Нравятся collage, pastiche, rebus, лабиринты библиотек, зеркала и эхокамеры, игривая искренность и искренняя игра. «Химера» – шедевр, и «Хазарский словарь», конечно, и «Портрет», нарисованный чаем. И шоколад на крутом кипятке. Мне не нравится только, что эти проповедники Коммуникации как цели, средства, действия и уклонения, вживания и вчувствования, Иного-Другого-и-Прочего и всяких превосходных вещей ни в какую не идут на коммуникацию и контакт со мной. Though not really hostile, just rather skeptical about it. В точности как мои христиане (может, и мусульмане?). С теми как только ни заигрывай: мол, всё признаю – и что религия старейшая форма культуры, и что Христос был, и что был герой, и прекрасный парень, и думал о нас, когда умирал, и умер с сознанием ненапрасной жертвы, – и силу органной мессы, и экспрессию художественных полотен с изображениями заветных событий, и политическую власть церкви, и убедительную роль религии, и в разум верю, и в добро, и в философский Абсолют – всё признаю, кроме самой средневековой сказки, – не-е-т, уж н-е-е-ет. Тут-то с тобой уж больше и не играют. На контакт со мной, женщиной-философом, поэтом, писателем, пророком, проповедником и исповедником, эт сэтэра, эт сэтэра, – за моё неразумное, видимо, представление о том, что жизнь есть познание и хотелось бы, чтобы оно было как можно более правильным и притом истинным, а мысли наши, конечно же, пусть будут веселы, остроумны и оригинальны, а наши переживания ярки, интенсивны, импульсивны… – короче, не идут на контакт. Ни в какую…
…Коль не Гегель – то Маркс? Отнюдь. Кант. Коль критика буржуазности – то коммунизм? Нет вам. Это Новый Средний век – без Бога, логики, метафизики и реализма. Без его экономических признаков. Помните ту австрийскую шутку: Gekocht heute I nischt, aver guk mal, wie I da lej! Только Дискурс...
…Это письмо напоминает постмодернистский текст. Однако я ведь атеист, материалист, сенсуалист и рационалист; да, нас четверо, говорит Тави. Я сама себе напоминаю гонщика, который на запрещенной скорости все же вписывается в поворот (не тормозит, но и не прокладывает новую трассу)…

Обстоятельства сегодня таковы, что ни у кого не осталось возможности и надежды воодушевить всю республику ученых, тем более все сообщество людей культуры, интеллигенцию и еще менее – всех читающих людей какой-нибудь одной программой. Нет одной-единственной цели, нет единой абсолютной ценности, нет всемогущей категории вроде Абсолютной Идеи, коммунизма или божьего царства, – есть охотно или вынужденно принимаемый плюрализм. «Ведущая тенденция сейчас – это социокультурная фрагментация. Крайне трудно и вообще едва ли возможно выделять события в культуре, которые были бы интересны абсолютно всем. Это касается любого искусства: и музыки, и театра, и кино, и литературы»[110]. Постсоветский период в России, постсоциалистический период в Европе – время перехода, и не только к другому веку или тысячелетию, но и к иной России, иной Европе и иной истории. Однако сегодня мы не знаем, к чему, к какой истории совершится переход. Мы не хотим американского глобального консюмеризма (или хотим?), не хотим тоталитаризма (или...?), не хотим сайентизма – он, недавно обнаружилось, антигуманен; но гуманизма, наследства Ренессанса, как оказалось, тоже не хотим. Однако никакой не-утопической картиной будущего, кроме алармистской, мы не располагаем. А в свете краха всякой метафизики – последней грандиозной системой был марксизм в советском, маоистском и неофрейдистском вариантах – вряд ли сегодня в социальной науке найдутся умы, которые сподобятся на создание новой величественной мировоззренческой модели той объяснительной силы, каковой обладали системы Аристотеля, немецких классиков, французских просветителей, английских гносеологов, русских социал-демократов. Эра Нового времени, считая и Новейшее, кончилась, кое-где так и не наступив по-настоящему, а только разослав во все края свои полезные, занимательные или опасные подарки: машины, компьютеры, гербициды, синтетику, оружие, AI. Наука и технология, основы нашей цивилизации, заслужив и уважение, и недоверчивый страх, стали неотъемлемыми составляющими практической жизни. Вместе с тем классический идеал науки в виде сложного комплекса ценностей, таких как объективная истинность, фундаментальность, рациональность, сегодня сдал позиции. А ведь наука приняла на себя ответственность за социальный прогресс.

Просвещение масс, эта благородная цель прекрасных и передовых людей, начиная с софистов и Сократа, сегодня в общем-то реализована. Никогда еще в истории не было, ни в Европе, ни в мире в целом, столько

[110] Экспертное интервью А. Э. Скворцова. URL: https://www.business-gazeta.ru/article/692619

грамотных людей, такого количества адептов культуры в тесном и высоком смысле термина, столько народу с университетским образованием, такого числа профессиональных ученых, такой массы увлеченных людей в наушниках и с айфонами. Вместе с тем образование, как линза, увеличило и дало возможность увидеть все: и талантливое, и средней степени даровитое, и бездарное.

Никогда до нашего столетия не было у творцов научных и художественных произведений такой квалифицированной и подготовленной публики, как не существовало и такого пугающего количества как творцов, так и публики, вооруженных программами искусственного интеллекта. Никогда обыденный повседневный язык не подходил так близко к научному и литературному, в силу чего только и стал возможен так называемый лингвистический поворот. Никогда у культуры не было стольких каналов, а у потребителей такого выбора. Никогда не писали так много и здорово, и до появления компьютера с его гипертекстом выражение «океан идей и образов» оставалось только тропом. Сегодня произошла смена не только научности и литературности. Изменился сам человек, его изменили обстоятельства. Изменился образ автора. И реципиента.

Автор идеализма – Платон, диалектики – Гераклит, физики, логики и социологии – Аристотель, механики – Ньютон, трансцендентальной дедукции – Кант, феноменологии – Гуссерль, марксизма – Маркс, фрейдизма – Фрейд. Автор и реципиент современной экранной культуры – постнеклассический субъект с тысячами имен и лиц; мифическое существо карнавального шествия с масками, петардами, символическими фигурами, ожившими иррациональными фантазиями, смешением времен и нравов и нескончаемым дебатом-перекличкой. Тут обширные сведения, риторические приемы, цитирование, аннотирование и плагиат, многослойный комментарий и самоуточнение, порождение, конструкция, деконструкция и уничтожение смыслов, гирлянды аллюзий и аллегорий без конца и начала, сериальная и клиповая культура, «масскультовый производитель». «Многознание уму не научает» (Гераклит). Можно сразу заявить, что эрудиция, прорвавшаяся-таки к творчеству («взорвавшаяся» творчеством!) может быть либо *критикой,* либо *капельмейстерской музыкой.* В «постнеклассическом постструктурализме» есть то и другое: оформилось «сознание изначальной фрагментарности, принципиально несинтезируемой раздробленности человеческого опыта последней трети XX в., соединенное с почти инстинктивным стремлением к художественному постижению жизни, освобождению от логоцен-

тризма, рационализма, догматизма и обязанности строго различать реальность и фантазию»[111].

Именно такое мироощущение имеет общее название – постмодернизм. Это была лидирующая, во всяком случае, самая интересная парадигма последних десятилетий XX и начала современного века, их культурный фон. По времени превращение экзистенциалистско-феноменологического течения в постмодернизм совпало с превращением логической семантики в постпозитивизм, и в итоге два серьезно конкурирующих современных философских направления стали *сблизжаться.* Сегодня утверждается, что единственная дисциплина, в которой неопозитивизм трансформировался в постпозитивизм, это философия науки. Знаково-символическим событием, манифестом этого двойного превращения и стал так называемый «лингвистический поворот», linguistic turn, который, полагаю, сегодня можно уже называть лингвистическим пируэтом.

Множество гуманитарных наук вовлеклись в «поворот»: социология, философия науки, политическая теория, история, собственно филология и литературоведение, культурология, философская антропология, теория коммуникации как современная экспликация социальной философии и др., и т.д., и т.п. Для экзистенциалистско-феноменологическо-герменевтической линии этот поворот стал новым импульсом исследований существования человека в дискурсе культуры, точнее говоря, в языке. Границы языка окончательно предстали перед философами как границы мира. Первым импульсом, вероятно, стал основной труд раннего Хайдеггера «Бытие и время». Для позитивизма поворот был переходом от одной стадии развития аналитической философии (логической) к другой (лингвистической). Возникла возможность и перспектива перестать изучать, с целью создания идеального логического языка республики ученых, при помощи понятий «смысл», «пропозициональная функция», «истинное значение» и т.п. – особый функциональный искусственный стиль, *язык науки,* начав исследовать *обычный* человеческий язык как естественную универсальную систему знаков, способную быть метаязыком (языком интерпретации) для любой другой системы, в том числе для философии. Для науки о знаках и символах это был переход от усиленного развития семантики как самой абстрактной и «теоретичной» части семиотики к развитию прагматики, значительно менее абстрактной и более «интересной», изучающей отношение знаков к человеку.

[111] Ильин И. Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм. – М. : 1996.

Язык предстал в ней как особое поведение и зачастую как игра или ритуал, моделирующие коммуникацию.

Л. Витгенштейн поначалу учил, что сущностью философии является *логика,* и она *ничего не утверждает о действительности.* То общее, что присуще бытию и мышлению, может быть указано с помощью символов, но не может быть высказано. Примерно через 10 лет после выхода в свет «Логико-философского трактата» происходит «лингвистический поворот» в узком смысле: в мировоззрении самого Витгенштейна. Язык предстает в необычной роли, причем это уже не функциональный стиль науки, а естественный разговорный язык, для исследования которого в новом ключе потребовались новые термины: «языковая игра», «анатомия чтения», «семейное сходство». Что они означают?

- Языковая игра: 1) строго определенная модель коммуникации; 2) конституция такого текста, в котором слова употребляются в строго определенном смысле.
- Отсюда следует непротиворечивость контекста и важные возможности: 1) произвольно, но *строго описать* факт или явление; 2) построить на основе этого знания *модель поведения;* 3) задать *способ прочтения текста.*
- Анатомия чтения: ситуация, когда одна языковая игра прочитывается принципиально *разными способами.*
- Семейное подобие, или сходство: в основе коммуникации лежит не абстрактная «сущность» (языка или мира), а реальное многообразие *способов их описания.*

Как видим, новый подход автора «поворота» содержит контроверзы и задает новые проблемы: непонятно, описанием *чего* является языковая игра, ведь она *ничего* не утверждает о действительности; почему, стремясь к терапии языка, Витгенштейн сохраняет, анатомируя чтение, «муаровые» формулы (*термин мой.–Э.Т.)* «множество явлений – одно слово, одно понятие; одно явление – множество прочтений». Не соответствует ли это, наперекор любым неокантианам, формуле «множество причин – одно следствие, множество следствий – одна причина»?.. Тем не менее, эти проблемы хотя бы ясно видны. Хуже, что многие ученые XX века вовлеклись в «поворот», не вполне владея собственно лингвистикой, и стали исследовать язык не вполне ответственно, что наводит на мысль уже не просто о повороте, но о пируэте.

«Лингвистический пируэт» – балетное па, которое совершило большинство тех философов второй половины XX века, которые не *пришли* к мысли о том, что (естественный разговорный человеческий) язык является преимущественным, если не единственным, объектом исследова-

тельского интереса, а *получили* этот посыл от других. Как правило, это философствующие субъекты с естественнонаучным образованием. Не вполне понимая, откуда именно донесся звон, такие философы, вписавшись в лингвистический поворот, продолжили движение по кривой, а по завершении полного пируэта приземлились довольно далеко от точки отталкивания. По этой причине источник звучания, – не в смысле цитирования, а в смысле нового философского явления, – остался неопознанным, а звучные афоризмы фетишизировались. «О чем нельзя говорить, о том следует молчать» (Витгенштейн), «Бессознательное структурировано как язык» (Лакан), «Язык – дом бытия», «Язык говорит человеком» (Хайдеггер), «Процесс понимания вообще представляет собой событие языка – даже тогда, когда речь идет о внеязыковых феноменах...» (Гадамер). Нельзя было не отреагировать, когда и аналитическая философия, и семиотика, и эстетика, и герменевтика, и постструктурализм=постмодернизм, и последние представители марксизма как ветви гегельянства нестройным хором провозгласили язык центром философского круга. Такая реакция на возникшую ситуацию совершенно естественна. Как нельзя оставаться иностранцем в родной стране, не воспринимая меняющихся реалий и не успевая за ходом времени, так философам самых разных течений невозможно было, независимо от профессиональной ориентации, не обратить взор свой на столь громкое интеллектуальное событие.

Однако, в отличие от носителей социально-гуманитарного знания, для которых лингвистический поворот был логичным движением роста, оправданным приближением к своему объекту, философы-естественники обладали тем преимуществом, что для них не представляло труда хорошо разбираться в развитии *логики и методологии науки,* каковая складывалась на примерах катаклизмов из мира физических теорий и в которой, одновременно с разбираемым «поворотом», произошел *свой собственный,* локальный, однако иррадиирующий во все прочие области знания. Это *смена идеала научности.*

Эволюция позитивизма, являющегося философским фоном для логики и методологии науки, была связана в XX веке с наступившим разочарованием в самой возможности унифицировать научное знание, переформулировав научный язык таким образом, чтобы оно, это знание, целиком вытекало из опыта. Такую программу, предложенную Карнапом, поддерживал, кстати сказать, и «ранний» Витгенштейн. «Заупрямившийся» язык, до того казавшийся нейтральным и транспарентным, обратил на себя внимание неопозитивистов. Началась трансформация «третьего» позитивизма в «четвертый». В то же самое время

в сфере humanities и даже social science укоренилось мнение, что богатая языковая прагматика принципиально не позволяет познавать вещи «сами по себе», что между субъектом и объектом стоит непроницаемый экран знаково-символических форм культуры. Кстати появилась постмодернистская критика классической теории познания, замена ее (кантианской) «теорией понимания». Конструкт «языковая картина мира» вошел в универсальное употребление, постепенно обрел прочный статус, наряду с «научной картиной мира» и «стилем мышления».

Пошло сближение оппонирующих друг другу «философии науки» и «философии жизни». Думается, это не должно вызывать слишком большого удивления, если помнить об общей – кантианской – подоплеке той и другой. Поскольку же сам патриарх – Кант – в отличие от Гегеля, например, – специально не занимался *языком*, открылось широкое поле деятельности для современных мыслителей.

Однако дело даже не в этом: не только в том, что лингвистически подготовленные и лингвистически неподготовленные ученые одновременно вошли в поворот, а последние, как было сказано, – и в пируэт, то есть оперативно=ситуативно подошли к ставшей актуальной и даже модной языковой проблематике, обогнав в смелых построениях собственно филологов. Те из последних, что были воспитаны *не* на кантианстве, до сих пор не осознали произошедшей философской тематизации таких терминов как «парадигма» или «дискурс», по-прежнему понимая под парадигмой пример, а под дискурсом рассуждение, и тезис о «смерти субъекта» повергает их в шок. Дело в следующем. Идеографический подход, оттесняющий, выразимся так, традиционный универсалистский, – знаковое явление нашего времени. *Это знак победившего методологического номинализма.*

Поясним свою мысль, несколько распространив ее. Достаточно долгое время существовало общепризнанное представление о том, что средневековая дилемма реализма и номинализма, как и породивший ее тысячелетний спор об универсалиях, в каком-то смысле выдохлись, стали попросту неинтересными, и Новое время заменяет их на эмпиризм и рационализм. Однако, верно это или неверно, гласно или негласно, эмпиризм полагается как некоторым образом наследник номинализма, рационализм – реализма. Это положение можно отстаивать, как кажется, убедительно, на основании того, что и реализм, и рационализм одинаковым – универсалистским – образом ориентированы. Это та философская ориентация, на которую нападал Поппер в «Открытом обществе»: сознательный поиск единого начала, или принципа; и даже если философ признает плюрализм субстанций, как Лейбниц, это все же эссенциализм.

Номинализм же и эмпиризм сориентированы не столько на поиск (бедной и единой) сущности, сколько на богатое заполнение содержания знания, что хорошо иллюстрирует У. Эко в «Имени розы».[112]

С другой стороны, позитивизм, в особенности логический синтаксис и логическую семантику, не-специалисты в области современной западной философии часто принимают за *рационалистическое* направление, хотя, казалось бы, комментаторы давно и прочно квалифицировали его как эмпиризм. Почему это происходит?

Не только потому, что это направление создается представителями естествознания, философами, изошедшими из лона наук о природе, а не наук о духе, что заставляет говорить об их «сайентизме», ассоциирующемся с теоретическим, физическим знанием по преимуществу. (Вебер, Парсонс, Мертон, Ваттимо считали науку следствием *рационализации* сознания Нового времени). Это происходит еще и потому, что эмпиризм позитивистов, начиная с Конта, оказался не чужд универсализму: попытке найти основание единства, унификации знания, чем бы такое основание ни оказалось (например, проекцией принципов механики на социум; например, социальным действием; например, опытом и т.д.). И ведь они поначалу критично относились к ad hoc-гипотезам – типичным проявлениям ситуационного подхода! Это важный термин Поппера: ad hoc-гипотеза есть объяснение, созданное для данного конкретного случая. Поскольку критический эксперимент требует отбросить неподтвердившуюся теорию, а автор теории желает ее сохранить, в «защитный пояс» (термин Лакатоша) вводятся, чтобы спасти ее, ситуативные гипотезы ad hoc. Они очень вредны, считают позитивисты и Поппер. Так, из истории науки хорошо известно, что в 1897 г. Майкельсон и Морли попытались произвести эксперимент по поводу обнаружения эфира – упругой среды, носителя электромагнитных колебаний. Это им не удалось. Критический эксперимент заставил отбросить концепцию эфира (на которой, между прочим, зиждется классическая механика и теория поля – электродинамика), что и сделал, правда, не зная об опыте Майкельсона-Морли, в 1905 г. Эйнштейн.

Двое других ученых, Лоренц и Фицджеральд, узнав о результатах опыта, предложили гипотезу, спасавшую теорию эфира. Сокращение Лоренца/Фицджеральда Поппер считал типичной ad hoc-гипотезой. Попытка углубиться в объяснения формулы «сокращения» тел,

[112] В действительности с классификацией все обстоит значительно сложнее: читая Оккама и Фому Аквинского, ясно понимаешь, что это один и тот же схоластический дискурс, и что номинализм так же эссенциалистски нацелен, как и реализм, а их различие /нами/ в дидактических целях абсолютизируется.

проходящих сквозь эфир, была бы сейчас с нашей стороны «физическим пируэтом»: рискованным па, чреватым обнаружением существенной некомпетентности. (Хотя привести саму формулу, конечно, можно: $l = l_0 \sqrt{1 - v^2/c^2}$). Но в данном случае важно прежде всего другое: Поппер первым заявил, что природа научного знания лежит *не в субстанциальных отличиях* науки от не-науки, но *в методах, способах деятельности ученого.* Это было, конечно, размягчением объективизма: анализировать следует не готовое знание, а эволюционирующую науку. А кроме того, не без помощи Поппера в философии возродилось представление о «скандале в философии», связанном с платоновской установкой на поиск сущности и на двухтысячелетнюю (с половиной) историю неудач такого поиска. Альтернативу, как известно, сам Карл Раймунд Поппер нашел в «методологическом номинализме». Поппер, именуя реализм «методологическим эссенциализмом», четко характеризует свою позицию номиналиста, по контрасту с устаревшим мейнстримом.

> «Методологический номинализм стремится не к постижению того, чем вещь является на самом деле, и не к определению ее подлинной природы, а к описанию того, как вещь ведет себя в различных обстоятельствах... Слова в этом случае являются лишь вспомогательным инструментом, а не именами сущностей. Методологический номиналист никогда не считает, что вопросы “Что такое энергия?”, “что такое движение?” или “что такое атом?” являются важными для физики, но придает большое значение таким вопросам как “При каких условиях атом излучает свет?”, “Как можно использовать энергию Солнца?” или “Как движутся планеты?” И если какие-нибудь философы станут убеждать его в том, что, не получив ответа на вопрос “что такое?”, он не может надеяться на получение точного ответа на вопрос “как?”, то он может ответить им, если сочтет это нужным, что предпочитает ту скромную степень точности, которой он может достичь, используя свои методы, той претенциозной чепухе, к которой они пришли, используя свои»[113].

Это значит, что бесплодный вопрос номинатива *о сущности* (бесплодный, поскольку не принес ответа) – «что это?» – должен был быть оттеснен и заменен вопросами косвенных падежей: генитивом, дативом, аккузативом. Говори Поппер на каком-либо из финно-угорских языков, где насчитывается до трех десятков падежей, возможностей замены номинатива было бы кратно больше… Курьез состоит в том, что «критический негативист» не может и одного предложения построить, не употребляя номинатива, как, собственно, и любой другой критик «эссенциализма», «эйдетизма» etc.

---

[113] Поппер, К. Р. Открытое общество и его враги. – М. : 1992. Т.1. – С. 64–65.

На сегодняшний день в философии и методологии науки происходит, если уже не произошла, смена взглядов на критерии научности. Вместо объективности нужна интерсубъективность, «актор социальных практик»[114]. Вместо истинности говорят о понятности, признанности учения, искренности и правдивости ученого. Вместо наивной доверчивости «первых навигаторов», считавших, что объект познаваем из себя самого, умей только аккуратно измерять, внимательно наблюдать, ответственно сравнивать, – появились «третьи навигаторы», озабоченные плетением сети субъект-субъектных отношений, – в языковых знаках и о языковых знаках. В социальных сетях произошло самозарождение нового мира. Главным понятием и главной заботой стала не истина, а смысл и коммуникация, а пробным камнем научности стал мегакритерий: *способность решать проблемы.* Приведем только одну цитату из коллективной монографии, рекомендованной также в качестве учебного пособия по курсу «Философия и методология науки».

В главе «Идеалы научности» ее автор А. В. Кезин пишет: «Способность решать проблемы, оттесняя фундаменталистскую обоснованность, выдвигается в качестве ведущей ценности нового, формирующегося идеала научности»[115]. Не нужно подробной демонстрации, чтобы увидеть, что это также манифестация номиналистского подхода.

И хотя собственное изобретение Поппера – принцип фальсификации, выдвинутый как критерий демаркации научного и ненаучного, – не выдержал испытания временем, сам методологический номинализм и уцелел, и победил. Думается, что и в эпоху after-postmodernism’a он в обозримом времени останется основным методом, если не направлением, философской мысли, даже если некоторые из нас предпримут героические усилия по установлению или по крайней мере провозглашению неоренессанса, призванного возродить силу и привлекательность реализма-рационализма, точнее сказать, методологического эссенциализма. А в более далекой перспективе – и мировоззренческого универсализма. Потому что это магистральный путь развития философии греческого типа, «первой мудрости», proto philosophia, собственно философии. Новый термин для него уже подобран: это экзистенциальный материализм.

Будучи реалистом, автор этих строк принимает состояние дел, как оно есть, пытаясь осмыслить преимущества смены идеала научности на

---

[114] Миннуллина, Э. Б. Коммуникативное пространство. Рациональность. Дискурс. Казань : Казан. гос. энерг. ун-т, 2014. – С. 54.

[115] Философия и методология науки. Т. I. – М. : 1994. – С. 293.

общем фоне поворота науки к социально-ценностной, гуманитарной проблематике. Ни одна дисциплина не смогла бы обрести свой предмет вне идеографического, номиналистского подхода: например, сама лингвистика в форме сравнительно-исторического языкознания первоначально отделилась от общего философского русла и обособилась именно благодаря интересу В. Гумбольдта к единичному, а не общему. Интерес к общему породил, правда, самое философию; а также логику, семиотику, науку управления… Но и отец логики, семиотики и науки управления, и многих прочих наук, Аристотель поставил в своих «Категориях» единичное на первое место. Это первая сущность, по Аристотелю: сказалась его приверженность к эмпирии, наблюдению, коллекционированию реальных базовых данных, в том числе с помощью учеников и последователей. Отдельное – это начало познавательного восхождения к эйдосу, по Платону. И *поистине.*

Постмодернизм и сейчас, в первой четверти XXI века, широко распространен; это общекультурный фон, и, однако, это явление эзотерическое. Возникнув, как уже говорилось, первоначально в русле французского литературоведения, постмодернизм вошел практически во все гуманитарные дисциплины, но его тексты адресованы исключительно эрудированному, подготовленному читателю. Это привлекательная, элегантная, ироничная, артистическая парадигма, сориентированная против всех до единого классических постулатов и категорий, ценностей и критериев, включая такие патетические, как Объективная Истина, Разум, Сущность, рациональность, деятельность, объективность, фундаментальные принципы, абсолютные смыслы и героические социальные проекты, «большие нарративы», в том числе сама история как цепь рассказов, ничем не отличающихся от художественного вымысла.

Революционный, повстанческий порыв, как и блестящий литературный стиль, являются традиционным фамильным богатством французов. Но постмодернизм быстро охватил (так называемую) всю Европу и США, начиная с Йельской школы, и игнорировать его сейчас не в состоянии никто. Постмодернистская критика нацелена «кругообразно»: на позитивистскую мысль, в особенности на философию анализа, а также на структурализм, из которого она выросла, и вообще на всю «метафизику», то есть на всякое учение, предполагающее некие абсолюты. «Я принимаю ту точку зрения, что ирония каждого поколения… становится метафизикой следующего поколения», – говорит Родольф Гаше, один из выдающихся авторов разбираемого направления и оппо-

нент Ричарда Рорти.[116] Постмодернизм вооружен семиотикой и герменевтикой, в нем отработаны процедуры интерпретации и деконструкции. Он превозносит художественность, но не верит в оригинальность. В социальной науке он предпочитает теорию коммуникации теории действия, опыт – науке, практику – теории, пример – закону, здравый смысл – прожекту, шутку – догме и свободу – всему остальному. Только, конечно, не в марксистском смысле.

Свобода – это свобода интерпретации ad libitum, и свободный человек – это «человек играющий», по преимуществу. Средства игры – это символы и знаки, в том числе язык. Экран культуры, помещаемый между человеком и так называемой объективной реальностью, непроницаем ни для восприятия, ни для мысли, и поэтому знаки, слова, формы искусства – это индексы и символы идей, а вовсе не вещей.

«Разум, теоретические и методологические принципы не являются мерилом состоятельности… в мире симулякров. …Погружение творчества человека в мир копий без оригинала сопровождается его обращением к логике мифа и иррационального. …И здесь уже нет критериев – ни истины, ни заблуждения».[117] Речь об объективной референции вообще исключена, она квалифицируется как смешная и наивная. На объектный уровень постмодернизм не опускается никогда, держась критического. Чего стоит ирония одного из столпов указанной критики, направленная на другой столп, и не на любой, а на самого Деррида: «Иногда он остерегает нас относительно попыток гипостазировать нечто, называемое “языком”… Однако, увы, он немедленно начинает разговаривать в высокопарном, гегелевско-хайдеггеровском, “европейско-судьбоносном” тоне…»[118] И после знакомства с текстами постмодернистов долгое время все другие кажутся либо наивными, либо пресными, либо теми и другими.

Трижды условный мир культуры сейчас действительно организован по-новому, не так, как в эпоху Возрождения, не так, как в эпоху Просвещения, не так, как во время Ницше, сегодня именуемое «поздней модернити», late modernity. Но как? В чем состоит новость этой новизны?

---

[116] Rodolphe Gasché. The Tain of the Mirror. – Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press. –1986. – P. 8. Иногда возникает сомнение: читали ли постмодернисты труды Фейерабенда, Полани?.. Ведь тот же пафос…

[117] Билалов, М. И. Критерий истины и критерии заблуждения // Философия и будущее цивилизации. М-лы IV Российского философского конгресса. – В 5-ти т. – Т. I. – М. : «Совр. тетради», 2005. – С. 66.

[118] Rorty, Richard. Is Derrida a Transcendental Philosopher?//Derrida: a Critical Reader. Ed. by David Wood. Blackwell Publishers Ltd. Oxford, UK. – 1996. – P. 243.

Прежде всего, словарь постмодернизма необычайно богат и красочен, он изобличает напряженную творческую работу мысли, чудесную силу фантазии. Как индийский факир, на наших глазах постмодернизм извлек из шелкового рукава целое созвездие захватывающе соблазнительных гитик. Вот, например, рабочие понятия Лакана, Деррида, группы «Тель Кель»: зеркало, мозаика, калейдоскоп, коллаж; архив, энциклопедия, библиотека, каталог; децентрация, диссеминация, плавающее означающее, эротика текста, социальное тело; гимен, хора, ризома, докса, стриктура, абъект; эхокамера, амальгама, фармакон, пастиш; поверхность, карта, путешествие и т.д. Но все же есть ключевое слово, пароль, по которому узнаются инсайдеры и отлучаются аутсайдеры: это слово *Дискýрс*. В известном «Объяснительном словаре теории языка» Альгирдаса Греймаса (Грейма) и Жозефа Куртэ его экспликации посвящено 11 (одиннадцать) статей. Они используют отсылки еще к семи неслабым статьям, таким как Трансформация, Нарративность, Письмо, Включение и даже сама Семиотика. Можно себе представить сложность вхождения в этот герменевтический круг, если, допустим, отсылка к семиотике предусматривает с первых же строк полное понимание того, что такое пресуппозиция в терминологии Луи Ельмслева (а не, допустим, Боэция или Уильяма Оккама), и всего включает 45 статей, считая Семантику. Однако в первом приближении дискурс – это письмо, то есть текст (хоть сие и неверно, ибо этимологически «дискурс»= «диалог», разговор).

Текст, да не текст. Не просто текст. Это сам мир, место, полное смыслов. Как жить в этом мире? Понятно, как: понимая смыслы. После дерридаианского поворота термин «текст» стал концептом № 1 для постмодернизма. Специфическая чувствительность адептов этой парадигмы состоит как раз в ощущении, что весь мир есть сконструированный, сделанный мир, и этот мир есть семиотический код. Человек – не более, но и не менее чем продукт гутенберговой цивилизации; его ментальность – тоже текст внутри обширного пространства текстов, то есть культуры.

Культура – это традиции и письмена, это ряд посланий. Письменный текст (grammè) предпочтительнее для постмодернизма, чем устная речь (phonè), потому что последняя претендует на интимную связь с мышлением, если не на то чтобы быть реинкарнацией мысли. Графическая же нотация не столь претенциозна, свободна от этой роли, так же как и от героической роли картезианского “cogito”. Человек свободен в выборе знаковой графической системы (хотя не свободен от самого выбора, от жизни в тексте). Человек может принять или отвергнуть данное письмо.

Знаки свободны от означаемых, от агрессивного идеологического принудительного характера смыслов. Читатель свободен в интерпретациях и от авторского замысла, и от первого по счету читателя, и от своего современника-читателя, и от критика. Но текст и письмо вместе с тем – это социальные институты; они нормативны, и в таком качестве организуют коммуникацию. Постоянное трепетание между инвариантом письма и вариантами индивидуальной речи характеризует аппроксимацию, приближение к пониманию Другого. Таково credo постмодернизма.

Следует постоянно помнить об отсутствии некоего абсолютного высшего смысла. И сражаться с агрессивностью того или иного концепта, вознамерившегося исполнить эту тираническую роль. Лучше держаться тех смыслов, что не в фокусе, а на периферии сознания; тех, что составляют фон, предпосылку, андеграунд, отклонение, гул бессознательного или же неявное, скрытое, туманное (tacit, oblique), маргинальное знание. Надо внимательно исследовать изображения на полях основных текстов. Тогда культура будет текстом-наслаждением (термин Р. Барта).

Упоминая проблему и процедуру интерпретации, составляющей, так сказать, душу постмодернистской парадигматики и синтагматики,[119] скажем сразу, что для наук о духе это единственный метод получения и организации знаний. Интерпретация в них связана с эстетизацией. Однако этот факт ни в коем случае не означает крайнего субъективизма в ущерб всей и всяческой объективности: с нашей точки зрения, в познании вообще субъективность и объективность связаны не обратной, а прямо пропорциональной связью, как в сообщающихся сосудах: «чем больше субъективности, тем больше объективности». Это справедливо по отношению к гуманитарному знанию. Чем искреннее, «истовее» усердие гуманитария, тем он ближе к объекту. *Своему* гносеологическому объекту, положенному как *свой* объект. А именно, как предмет *своей* мысли. Тем более это верно по отношению к естественной науке; в микромире, из-за соотношения неопределённостей и существования ненаблюдаемых объектов, стремясь к максимальной объективности, изучая свой предмет, элементарную частицу, при помощи приборов все большей разрешающей силы и все более жесткого излучения, физик «ломает» ее, поэтому всегда наблюдает не «вещь-в-себе», а результаты своего

[119] По проблемам интерпретации имеется неисчислимое количество источников. Среди западных работ привлекают внимание произведения Ханса Ленка , z.B.: Lenk H. Interpretation und Realität. – Frankfurt a.M. – 1995 ; Schemaspiele. Ũber Schemainterpretationen und Interpretationskonstrukte. – Frankfurt a.M. – 1995, usw.

взаимодействия с ней; «по осколкам или ливням частиц судят об их свойствах». «Оказывается, что мы не можем познать не только «вещи в себе» в кантовском смысле, но и многие «вещи до нас»! Иными словами, мы не можем осмыслить их такими, какими они являются до антропного воздействия»[120].

Избирательный подход – уже начало творчества; однако дело не только в нем. Картины, которые пишет философ, всегда и принципиально эстетичны, аксиологически окрашены, их содержание и «манера письма» в высочайшей мере зависят от персоналии того, кто пишет, от принятого стиля мышления, от центральной объяснительной абстракции, присущей той или иной историко-культурной эпохе (космос, бог, человек), от употребляемого языка, традиции, ото всего, что философы кантианского профиля именуют сегодня предпосылочным, или личностным, знанием. Они всегда являются «лишь» интерпретациями. Однако, поскольку универсум заключает в себе *всё* (онтологический аргумент), а познание, каким бы творческим и художественно-эстетическим оно ни было, в сущности есть *отражение* (гносеологический аргумент), то и *для этой* картины, как и для любой другой, всегда есть историческое основание. И это не протагоровский релятивизм, а классический марксизм. Для гносеолога ясно, что все дело тут в качестве и степени сходства образа и объекта, в экспликации категории «объективного» и категории «подобия». Более подробный теоретико-познавательный категориальный анализ будет предложен в следующих главах.

Рассуждение наше по поводу философской инвентаризации постмодернизма таково. Допустим, что мейнстрим философии – объективный идеализм. Это тот самый путь метафизики, на котором были сконструированы системы Упанишад, Платона и Гегеля, Фомы Аквинского и Уильяма Оккама. Введем здесь и сейчас новое понятие: *принцип основного удовольствия.* Основное удовольствие философы этого направления получают от мысли о том, что все существующее, в сущности, едино, то есть поистине – многообразие вещей сводится к универсальному основанию, как бы его ни именовали: апейрон, дао, огонь или Абсолют. С другой стороны, основное удовольствие философов, оппозиционно настроенных по отношению к этому главному руслу развития мысли и принципу «удовольствия-от-сущности», заключается в противоположном соображении: как замечательно хорошо, что в мире есть такое многообразие вещей. Поистине, мир есть множество, единство которого совершенно неочевидно, – и это не беда. Прекрасно, что существует

[120] Шестаков, А. А. Концепт «граница» в контексте философской рефлексии // «Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке». Т. XX, Вып. 3, 2023. – С. 73.

богатство содержания, the richness of the proximity, яркость проявления; а бедность и неподвижность сущности – бог с ней. Номинализм, гилозоизм, пантеизм, эмпиризм, плюрализм, анархизм, релятивизм, художественность, «веселая наука», герменевтика, теория коммуникации, новейшая социология, постструктурализм и деконструкция, при всей несхожести и разноуровневой организации, исповедуют именно этот, второй, принцип «удовольствия-от-содержания».

Итак, а что написано на полях священных текстов?

Умберто Эко. «Имя Розы». М.: Фолиант, 1993. С. 77–78.

«...Мы с Вильгельмом ахнули. На полях Псалтири был показан не тот мир, к которому привыкли наши чувства, а вывернутый наизнанку. Будто в преддверии речи, которая по определению речь самой Истины, – велся иной рассказ, с той Истиною крепко увязанный намеками, in aenigmate, лукавый рассказ о мире вверх тормашками, где псы бегут от зайцев, а лани гонят львов. Головки на птичьих ножках, звери с человечьими руками, вывернутыми на спину, головы, ощетинившиеся ногами, зебровидные драконы, существа со змеиными шеями, заплетенными в тысячи невозможных узлов, обезьяны с рогами оленя, перепончатокрылые сирены, безрукие люди, у которых на спине, как горбы, растут другие люди, и тела с зубастыми ртами пониже пупа, и люди с конскими головами, и кони с человечьими ногами, и рыбы с птичьими крылами, и птицы с рыбьими хвостами, и однотелые двуглавые чудища, и двутелые одноглавые; коровы с петушьими хвостами, с мотылевыми крылами, жены с лицами чешуйчатыми, словно рыбьи бока; двухголовые химеры, породненные с ящеричьемордыми стрекозами, кентавры, драконы, слоны, мантихоры, ластоноги, растянувшиеся на древесных ветвях, грифоны, из хвостов коих выходили лучники в боевом вооружении, адские исчадия с нескончаемыми шеями, вереницы человекоподобного скота и звероподобного люда...

Все поля были заполнены маломерными фигурками, рождавшимися, как будто чрез обычные природные пути, из изящнейшего охвостья великолепно очерченных литер: морскими сиренами, резвоскачущими оленями, химерами... В каком-то месте, прилепившись прямо к троекратному "Свят, Свят, Свят", повторявшемуся подряд на трех строчках, размещались три звериные чудища о человечьих головах, из которых двое тянулись друг к другу, одно чудище наверх, другое вниз, в поцелуе, который я без колебаний определил бы как непристойный, когда бы не был совершенно уверен, что пускай неочевидное, а укромное, глубинное, но непременно имеется некое духовное содержание сего зрелища, без сомнения оправдывающее и вид его, и расположение на той странице.

Я над этими рисунками погибал от восхищения и смеха, потому что рисунки смешили поневоле, хотя и находились при священнейшем тексте».

Джеймс Крюс. «Тим Талер, или проданный смех». М. : 1975. С. 120–121.

«Лица на иконах, с большими глазами, неподвижно уставленными в одну точку, и с длинными носами, делящими их овал на две половины, были лицами без улыбок. Этим они походили на бледные лица на портретах голландских мастеров, которые Тим видел в Палаццо Кандидо в Генуе. Тиму они показались чужими и странными. Он даже начал бормотать про себя английскую пословицу: Teach me to laugh, save my soul. И удивительное дело, вдруг увидел иконы совсем другими глазами. Он заметил, что монахи, писавшие иконы, разрешили изображенным на них животным и растениям все то, в чем отказали людям: радоваться, цвести, смеяться. Пока Треч восхищался святой дисциплиной иконописцев, Тим открыл малый мир, тайно живший на этих досках: улыбающихся собачонок, подмигивающих грифов, веселых птиц и смеющиеся лилии. Здесь было все наоборот: смеялись звери, а человек глядел на мир сурово и мрачно…»

Эти прелестные, пространные цитаты приведены с умыслом. Издали подходя к ключевому слову данного раздела, я хочу, в добрых традициях постмодернизма, избегая прямолинейности, не логически доказывать и не рационалистически аргументировать, а дать аудитории *пережить состояние* тех, кто избрал принципом основного удовольствия множественность, маргинальность, художество, символизм, магический реализм, сказочность существования.

Теперь мы подошли к философской самооценке постмодернизма. Это оппозиция реализму par excellence. Ричард Рорти, уже цитированная статья «Является ли Деррида трансцендентальным философом?»

«Номиналисты вроде меня – те, для которых язык является скорее инструментом, чем посредником, и для которых концепт есть только регулярное употребление метки или шума, – не могут взять в толк претензии Гегеля... Лучшее, что мы, номиналисты, можем сделать с подобными заявлениями, – сконструировать их... Мы, номиналисты, считаем: всё, что философы мирооткрывающего типа (в противовес философам, решающим проблемы) могут сделать, это “размягчить” (fluidize) старые словари. ...Потому что мы, номиналисты, думаем, что мир возможного простирается везде, где кто-то придумывает новый словарь, и так открывает – или изобретает, разница тут неощутима – новый ряд возможных слов. Номиналисты рассматривают язык как просто людей, использующих метки и шумы, чтобы обрести желаемое».

Здесь прямо-таки оживает Росцелин. Далее у Рорти следуют примеры этого желаемого: «Первое, что мы хотим сделать при помощи языка – раздобыть пищу, второе – иметь секс, третье – понять происхождение вселенной. Еще одно – упрочить наше чувство солидарности и, возможно, еще одно – создать самого себя путем развития нашего собственного, автономного, философского языка»[121]. Это ли не миросозидающая претензия?

[121] Из сборника «Derrida: a Critical Reader». Ed. by David Wood. Blackwell P. – Oxford, UK, Cambridge, USA. – P. 241–242.

Не претендуя на новизну, постмодернисты все же не являются просто эпигонами, ибо они разрушают традиции аргументации и отказываются идти классическими путями. Похвалить, скажем, Деррида за силу и содержательность его философских аргументов, как это делают Джонатан Каллер, Кристофер Норрис, Родольф Гаше, означает скорее задеть его. Инсайдеры сочли бы это «уплощением», «выполаживанием»; они ценят, как уже говорилось, своего флагмана не за солидность и серьезность, а за смешное, прелестное или трогательное изложение эзотерических вещей; за умение трансформировать, «вбивать» в очаровательные новые образы старую классику.

Новизна, стало быть, присутствует в стиле, словаре, гиперкритической манере. Этот неономинализм по-своему нов, так как имеет (эпистемологическую) неокантианскую основу, и он нацелен против сциентизма, а такого врага у классического средневекового номинализма, конечно, не было. Банальностью является соображение, что эта парадигма новая, ибо пришла позже всех, буквально «после» модернити, и она современна нам. Впечатляющая новизна прихода постмодернизма состоит все же не в этом.

Полагаю, что данная парадигма являет собой прекрасный пример диалектического снятия, Aufhebung, то есть возврата на новой основе на авансцену истории целой грандиозной эпохи, а именно – эпохи *средневековья.* Постмодернистская культура воплощает и манифестирует Новый Средний Век, а может быть, и Века. И прямой интерес современного человека к тому тысячелетию есть только самый очевидный, внешний след этого сходства дискурсов. Правда, экономическая основа Нового Среднего Века иная. Иные и политические ориентации. Но феноменальное сходство не увидеть просто невозможно. Всепроникающий символизм[122]; мир как текст; герменевтика как метод; семиотика как методология; нескончаемый дебат; мистицизм и фантазийность; схоластическое комментирование; искусная риторика; расцвет гуманитарного знания; воление против рациональности. И эта карнавальная ночь нового средневековья желает обойтись без ламентаций и трагической суровости «правды». Teach me to laugh, save my soul. Средневековье без Бога, метафизики и логики. Соблазнительное и жутковатое подтверждение гегелевского закона отрицания отрицания.

На фоне сказанного забавно выглядит насмешливая критика гегелевской диалектики, даваемая тем же Ричардом Рорти: «Нам непонятно гегелевское понятие, которое расщепляется, саморазвивается, превраща-

[122] См., например, об этом классический труд Ле Гоффа «Цивилизация средневекового Запада»; «Науки о языке и тексте в Европе XIV–XVI веков» и др. Изд. Дом ДЕЛО. М. : 2016.

ется в свою противоположность и т.д. ... Лучшее, что мы можем сделать с таким заявлением, это реконструировать его в то соображение, что мы всегда можем заставить старую языковую игру плохо выглядеть, придумав новую – заместить старое орудие новым, использовав старое слово новым способом... или заместив его новым словом. Но эта необходимость в замещении принадлежит нам, а не понятию»[123].

Однако дело даже не в этом: не в том, что Гегель прав относительно символа спирали, эмблематически представляющей развитие (а развитие – последнее «большое» слово, которое осталось в живых после Offertorung постмодернизма). Дело в том, что ни одного из наших ученых, прошедших школу советского марксизма, невозможно поразить критикой Гегеля. Или же догматизма, схоластики и метафизики; а также рационализма, и механистического материализма. Между прочим, и скептицизма. И наивного реализма. И эмпиризма. И эмпириокритицизма. И пансемиотизма. И религии. И критический смех для нас прямо-таки нормальное состояние. А почему тогда нас не принимают постмодернисты? Или принимают?..

Идеи, которые кажутся для западных мыслителей удивительными и революционно-новаторскими, ниспровергнувшими проект Просвещения и век модернити, буржуазный век, никого из наших социологов, культурологов, литературных и театральных критиков, тем паче философов поразить особой новизной не в состоянии. Это касается апелляции к практике, деятельностному подходу, упрямству фактов, к здравому смыслу и т. д. Никто из наших отечественных философов не затруднится произнести, не сходя с места, десяток таких фраз, как:

- Человек – не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек – это мир человека...
- Вопрос о том, обладает или не обладает мышление предметной истинностью – вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен человек доказать действительность и мощь, т.е. посюсторонность своего мышления.
- Против «символов вообще» ничего иметь нельзя. Но против всякой символики...
- На духе человека с самого начала лежит проклятие отягощения его материей, которая выступает здесь в виде движущихся слоёв воздуха, звуков, словом, в виде языка.
- Познание человека не есть прямая линия, а кривая линия, бесконечно приближающаяся к ряду кругов, к спирали.

[123] Rorty, Richard. Is Derrida a Transcendental Philosopher? – P. 242.

А вот против логицизма: Практика человека, миллиарды раз повторяясь... и т.д. Ни один из нас, даже если бы постарался, не увидит оригинальности в целенаправленной иронии, ориентированной против абсолютного идеализма, glorious ontos on, веры в неизменные устои бытия, в историю как линейное разворачивание всемирного разумно-рационального проекта, в неизменную, непременно блистательную духовную сущность человека, а если не человека, то хоть кого-нибудь еще. Нас, наследников (неважно, принявших или презревших это наследство) атеизма декабристов, разночинцев и марксистов-ленинцев, не потрясает известие о смерти западноевропейского бога, будь это известие еще в пути или уже принято. Мы даже не сумеем построить на этом, как Ницше, Хайдеггер или Джанни Ваттимо, сотен страниц первоклассного философского текста относительно того, что бог на самом-то деле жив, и нездоровится не ему, а как раз человеку. Здесь та же самая разница между западной и российской мыслью, что между западной и отечественной контркультурой: разные враги.

И все же это время в сорок лет, время нашей юности и зрелости, было общим у нас и у западноевропейцев. И наша борьба с системой – у нас со своей, у них со своей – была борьбой за свободу, за личность, иное дело, что у нас опять не вышло. Однако несмотря на критику системы и апологию коммуникации, на внимательное отношение к опыту и практике, на открытия в области филологии, на маргинальность творческой интеллигенции, на прочие следы сходства, наш человек остается-таки аутсайдером по отношению к западному постмодернизму, потому ли, что отстает, потому ли, что забежал вперед, потому ли, что не отказывается признавать в человеке пятый элемент.

Следует подчеркнуть, что в истории путешествия основной гносеологической синтагмы по времени постмодернизм сыграл решающую роль в деле оттеснения с авансцены как «первой», физической, так и «второй», метафизической навигации, и если не породил, то утвердил «третью», поставив на место философии филологию, на место открытия интерпретацию, на место изобретения критику, и при этом, упразднив классическую дилемму субъекта и объекта, парадоксальным образом сделал ставку на *коммуникацию.*

Вынося здесь общую и предварительную философскую оценку коммуникативного акта, будем исходить из следующих предпосылок.

1. Не всякое (рас)суждение является подлинно познанием (И. Кант). В подлинном суждении (высказывании) грамматическое и реальное подлежащее совпадают безусловно (Аристотель). Кроме того, в подлинном суждении должно присутствовать новое знание.

2. Неподлинное познание в основном является таковым по причине отсутствия в (рас)суждении объективно нового знания.

3. Ситуации обретения нового редки, и субъективно новое знание несоизмеримо объемнее, нежели объективно новое.

4. Обретение субъективно новой информации все же моделирует подлинное познание.

5. Передачу субъективно новой информации будем считать коммуникативным актом par exellence.

6. Распространен обмен подобной информацией; результатом такого диалога или «полилога» нельзя считать подлинное познание (информирование). Исключение составляет «сократический»познавательный диалог.

7. Коммуникативный максимум, так называемая общая беседа, достигается всегда за счет понижения интеллектуального уровня всех участников.

8. Коммуникативный максимум есть когнитивный (подлинно познавательный) минимум.

9. Когнитивный максимум есть «умный экстаз» (А. Ф. Лосев), молчание, выход из общепринятой системы знаков.

10. Речевое общение есть вид коммуникативного действия. Последнее очевидно и потому не-необходимо. (Подействовала магия пифагорейской математики, 10 сефирот, 10 заповедей, 10 категорий…)

О «навигации». Термин был использован Платоном в диалогах «Федон» и др. как аналогия подлинного познания. В античной Греции плавание при попутном ветре под парусами называлось «первой навигацией», а в отсутствии ветра, собственными усилиями гребцов – «второй навигацией». С точки зрения Платона, философы физиса (в нашей терминологии, материалисты), изучая объект, занимались легким делом, «первой навигацией», в то время как сам он, Платон, открыл «вторую навигацию» – поиск умопостигаемых сущностей, эйдосов, находящихся вне поля наблюдения и недоступных органам чувств. Это метафизический мир Гипер-урании, объект философского познания, требующего колоссальных усилий и, так сказать, «особых глаз». Собственно, до Платона эту навигацию совершили Парменид и его школа.

Итак, «первая навигация» – занятие ученых-естествоиспытателей. Интенция (напряжение и направление) такой навигации – на физический объект («пролепсис», скажет потом Эпикур). Главный метод – наблюдение. Эксперимент и моделирование придут много позже. Это акт познания при помощи органов чувств. Цель – истинное знание о природном объекте или явлении. Ключевые слова такой навигации: восприятие, воззрение, опыт.

«Вторая навигация» – занятие метафизиков, философов. Интенция – также по-своему «вовне», в Гипер-уранию, на объект, хотя и идеальный. (Может быть, и «внутрь объекта», к его невидимой сущности-«душе». Но это не меняет объективной интенции обеих навигаций). Главный метод – абстрагирование, анализ, интеллектуальное созерцание. Это акт познания при помощи умозрения. Цель – истинное знание о сущности, схватывание эйдоса, абсолюта. Ключевые слова: разум, подлинное бытие, истина. Телосом (целью, завершением, «телом», результатом) «первой навигации» является феномен, «второй» – *нет, не ноумен,* ведь он есть «вещь-в-себе»; телосом «второй навигации» является эйдос, считал Платон… скажем, и не эйдос, а философская категория, универсалия.

Обе первые «навигации» – познавательные акты, происходящие, за исключением «сократического диалога», в ситуации интеллектуального одиночества. Системы знаков, используемые для поиска и фиксации его промежуточных и окончательных результатов, имеют характер of private language, индивидуального языка.

Надо сказать справедливости ради, что «вторая навигация» не есть уже плавание: метафора здесь должна быть другая. Скорее это *воспарение*, вертикальный взлет, Himmelmann, фигура высшего пилотажа (или, наоборот, *углубление*, поход к корням; в любом случае это перемещение по вертикали. У греков было слово, обозначающее то и другое: βαφος). Такое движение к понятиям высшей ступени абстракции я называю сигнификационным лифтом, а способ сублимации универсалии, освобождения ее ото всего феноменального – пресциссией.

Однако лифт, как известно, может двигаться и вниз. После достижения всякой мыслимой высоты любое другое движение будет снижением, кроме движения по поверхности этого небесного глобуса, т.е., от одной универсалии к другой. Такое перемещение дает нам сеть, или систему, категорий, универсальный философский язык.

«Третья навигация» – поиск понимания, горизонтальный облет, попытка найти общий язык с другими людьми. Интенциональность чисто софистская: не на объект и не на эйдос, а *на субъект.* Главный метод новых софистов – карнегианский или бахтианский *диалог,* сближение мнений, умиротворение, аппроксимация. Ключевыми словами такого диалога являются понимание, встреча, единомыслие, корпоративность и коллективность, соборность и коммюнальность. Субъектам нужен консенсус. Цель «третьей навигации» – не достичь истины, а наладить *общее дело на основе взаимопонимания.*

Задачи, которые необходимо решить для достижения этой цели, суть таковы. Во-первых, необходимо придать обсуждаемому явлению или

объекту нужный смысл, повернув объект, который принципиально бесконечен, релевантными сторонами. В ходе обсуждения «отсекаются» многоразличные варианты, нюансы этого смысла, и в конце концов устанавливается общеприемлемый его инвариант. На основе достигнутого согласия затем налаживаются межличностные контакты, и, наконец, «запускается» общее дело. Взаимодействие субъектов в принципе первично по отношению к речевой коммуникации; оно вместе с тем является ее естественным продолжением на новой основе. Как в целом практика для познания, так «общежитие» и интерактивность субъектов по отношению к речевому действию являются и альфой, и одновременно омегой, то есть и антецедентом (предпосылкой, основанием), и консеквентом (следствием, действием). Следует помнить, что этимологически слово “conversation”, т.е. «разговор», «беседа», означает ничто иное как «*совместное житие*».

В ходе «третьей навигации» универсум распадается на отдельные «миры» или картины мира, зависящие от общепризнанности в данном социуме факта существования некоторых (биопсихосоцио)релевантных явлений. Избирательным организующим принципом может служить и служит этнический язык, традиция, норма и запрет и т.д., словом, всевозможные социокультурные детерминанты, от мировоззрения в целом до эстетических предпочтений. В коммуникативном акте «третьей навигации» понятие объективности оттесняется понятием интерсубъективности, истина – искренностью, абсолютное – относительным, абстрактное – конкретным, категория – смыслом, познание – пониманием, семантика – прагматикой. В ходе коммуникации грамматическое и реальное подлежащее, говоря словами Аристотеля, не совпадают безусловно. Грамматическое может замещать реальное. [Boats were seen running in the sea]. Понимание в таком случае не есть способ подлинного познания, это есть способ бытия. Это рассказанное бытие, «картина мира», научная или художественная, в данном случае неважно. Объект как таковой в ходе третьей навигации отодвигается за скобки или экранируется. «Третья навигация» может смешивать сакральное с профанным, это хоровод практик и техник, хор мнений и ансамбль впечатлений, и преобладающим мотивом является мотив интереса, пользы или ценности.

Когнитивное притязание на истинность уступает место в акте коммуникации=понимания желанию быть понятым. Противоположность интенции коммуникативного акта по отношению к нацеленности классической научной «первой» и классической метафизической «второй» навигации *на сам объект* в ходе гносеологической робинзонады сказывается в том, что коммуниканты добиваются непротиворечивой норма-

тивной встроенности обсуждаемого в сферу, или картину, уже имеющихся смыслов. Она, кстати говоря, может быть в полной мере виртуальной, художественной, фантастической, обманчивой и ложной и т.п., то есть в в данной области не только феноменальная сторона скрывает, экранирует эйдос, тем более непознаваемый ноумен и кантианскую вещь-в-себе, но и в самом феномене явление может представать как кажимость[124].

Разновидны и фактически бесчисленны модели «третьей навигации»: таковыми несомненно являются общая беседа в стиле “small talk”, диспут, дискуссия и полемика, PR-технологии, педагогическая воспитательная ситуация, художественный текст, рассматриваемый как продолжительная ремарка диалога, вообще любое сотрудничество. Прагматика как часть семиотики имеет своим предметом отношение знаково-символических систем к человеку, а это область практически бесконечного.

Итак, постнеклассическая философия и в целом постмодернизм предстают абсолютизацией «третьей навигации» в ущерб первым двум. Такое положение открыто для философской критики.

Сегодня крайне немодно понятие абсолютной истины. Поэтому комична сама абсолютизация Релятива, ведь постмодернизм решительно против всех и всяких абсолютов, – и такая познавательная ситуация была досконально проанализирована уже античными скептиками.

В пользу торжества наук о духе следует сказать, что оно, даже если и преждевременное, является долгожданным, по крайней мере, для гуманитариев, поскольку речь идет о внутреннем мире, о самосознании (душе) человека. Вместе с тем оно объявлено преждевременно.

Правда, в отличие от наук о природе, науки о духе, как и требует того философия, познают идеальное идеальным, то есть «подобное подобным». Поэтому сомнительна ранее провозглашенная строгость, точность и плодотворность методов естествознания, а значит, непререкаемость его выводов, по сравнению с «нестрогими, неточными и субъективными, то есть произвольными способами познания», применяемыми гуманитариями, что, как кажется поборникам та́к понятой строгости, грозит потерей объективной истины. Но постмодернистская потеря, а в худшем случае и отмена объективности и объекта привела, как уже говорилось, и к гибели субъекта, когда нельзя стало принимать

[124] Великолепные примеры такой «навигации» – перформанс Остапа Бендера или Крысы из нержавеющей стали [Хайнлайн]: риторически-художественное, убедительное описание вымышленной, до зубов вооруженной и опасной политической силы, реакция на которую вполне реальна и релевантна; или самопорождающий дискурс из «Шлема ужаса» В. Пелевина.

на веру ни позицию автора текста, ни мнение первого или последнего читателя, ни самый текст, поскольку дискурс растворился в интерпретациях. Постмодернистский подход делает историю сказками Шахразады, межкультурную коммуникацию игрой, а любую культуру – лишь карнавалом. Это интересно, иногда восхитительно интересно, но homo ludens, по догадкам и прозрениям самих «классиков постмодерна», вскорости возжаждет созерцательного отдыха и труда. Его ждут. Объекты природы и культуры ждут интеллектуалов, универсалии ждут философов.

Каково же будет наше предсказание относительно будущего? Номинализм, пока он живет и здравствует, просто не может, по природе вещей, не вызывать к жизни своего протагониста: реализм. И самые глубокие и тонко чувствующие «классики» постмодернизма это признали.

> «Герменевтика, в качестве переосмысливающей мысли, должна интерпретировать также “послания” науки и технологии, и даже послания систем масс-медиа, которые представляют нечто вроде искаженного синтеза культурной традиции и современной технологии. Конечно, не просто предвидеть, чем будет это превращенное переосмысление *(Verwindend recollection)*: может быть, это будет переосмысленное *Weltanschauung*, т.е. переосмысление и возвращение единого мировоззрения, которое возникнет из многосторонней информации, поставляемой естественными и гуманитарными науками. Создание такого мировоззрения окажется очень трудным и даже невозможным делом; но преемственность опыта, который хочет реконструировать герменевтический акт переосмысления, не может быть достигнута без чего-то вроде унификации поставляемых наукой сведений.
>
> Нужна теоретическая, или когнитивная, реконструкция: это может быть трансформированное [distorted, искаженное] возвращение [recollection, собирание] древней идеи метафизики как *prote philosophia,* первой науки»[125].

Хотелось бы подчеркнуть, что ситуация постмодерна, давно вышедшая за рамки литературной критики, получит свое логическое завершение и трансформируется в свое другое не раньше и не позже того, как постмодернистская познавательная модель получит оценку в этом своем качестве не только в теории познания/понимания или – шире – в теории и истории культуры, но и в *философии истории,* которая мировоззренчески и методологически *сохраняет основную гносеологическую синтагму* (в то время как социология, допустим, ее потеряла). Достаточно напомнить, с каким уважением отзывался об исторической науке в целом еще один классик постмодернизма Ролан Барт. Вступая в

---

[125] Ваттимо, Дж. Конец модернити (The End of Modernity). – Cambridge, UK. 1994. – P. 177–178.

должность заведующего кафедрой литературной семиологии в Коллеж де Франс, alma mater разбираемой философской парадигмы, в начале Актовой лекции он произнес: радость для меня – принести первую благодарность «Мишле, которому я обязан открытием – еще на заре своей интеллектуальной жизни – привилегированного положения Истории среди наук о человеке».[126] Именно этой дисциплине постмодернизм послужил, возможно, лучше всего, явившись апологией субъективного, и именно философия истории, как и ее предмет, имеет абсолютно надежную «пристань», гавань, защищающую от «субъективизма без берегов», и это – историографическая база: летописи, документы, т.е. собственно *источники.* Двойственность отношения к источникам – предельный пиетет («это же зафиксировано в летописи!!») и резкая критика («да ведь это всего только летопись! летописи пишутся людьми! они тенденциозны, содержат ошибки и намеренные искажения, это *только интерпретации!*» и т. п.) понятна; однако сам настойчивый *поиск* источников и *спор* об их подлинности свидетельствует об имманентной вере историка в то, что подлинная реконструкция ушедших лет и событий вполне *возможна.*

Итак, маятник пошел в обратную сторону. Терпеливый плюрализм превратился в нетерпеливый плюрализм, индифферентная толерантность в вынужденный политический маневр, а эстетическая тоска по красивой и прочной социальной теории – в интеллектуальный голод, в требование нового серьезного и вместе с тем дерзновенного похода не за ворохом интерпретаций, а за… За истиной. В виде тезиса (простого суждения) или целой теории единого основания познания, в том числе социального, и бытия, в особенности человеческого.

Или – за *основаниями*? Опять множественное число?

Или? –



[126] Барт, Ролан. Актовая лекция, прочитанная при вступлении в должность заведующего кафедрой литературной семиологии в Коллеж де Франс. URL: http://uchcom.botik.ru/libr/cit/b-lect.coi8.html (дата обращения 14.09.96).

Заключение

Постмодернизм – еще одна фаза движения основной гносеологической синтагмы. В наши дни релятивизм можно рассматривать как победившую тенденцию по сравнению с фундаментализмом/эссенциализмом, именно благодаря усилиям постмодернистской мысли. Эти усилия, как кажется, перешли сегодня некую меру; выступив когда-то за свободу от идеологической агрессии, постмодернизм сам составил угрозу идеалу ренессансного человека. Спору нет, после постмодернистских текстов любые другие начинают казаться пресными; его эстетика увлекает. Однако в целом он представляется одной из издержек всеобщего университетского образования, а олицетворяемый им расцвет наук о духе – несколько преждевременным, а в другой мере и самозванным. Гуманитарная наука, в том числе философия, заколебалась между абстрактными полюсами естественнонаучной точности и художественной фантазии.

Современные авторы отмечают уязвимость веры в возможность единой сущностной проективной системы знания. Место этой вере – в богословской метафизике. Л. Бовоне (Милан) пишет об оппозиции таких понятий как *«объективная реальность», «действующий субъект», «рациональность», «моральное долженствование»* и т.п. – и *подлинной повседневности*.

Сегодня, как никогда прежде, ощущается огромный дефицит знаний об обществе и человеке. И хотя лидером прогресса остается математика, находящая все более ценные применения, ныне задача состоит в том, чтобы найти в себе силы и сконцентрировать внимание лучших умов на гуманитарных проблемах, понимаемых, впрочем, весьма широко: изучение жизни человека, его развития, поведения, психики, здоровья; исследование закономерностей существования общества, проблем культуры, экономики и экологии. Но интенсивное развитие и специализация знания потребуют большего времени для выхода на передний край. Это станет объективной причиной, тормозящей интеграционные процессы, и развитие науки все более будет напоминать строительство вавилонской башни. Чтобы этого не случилось, необходимо, во-первых, найти новые, эффективные формы образования. А во-вторых, гибридный мир постмодернизма вскоре получит новые импульсы: напомним, Джанни Ваттимо, «классик декады», в своем знаменитом произведении «Конец модернити» предсказывает необходимость новой метафизики, proto philosophia.

Интересно, что основные философские парные течения – реализм/номинализм и эмпиризм/рационализм – не порывают с идеями эссенциализма. 1. Гипостазируя то «первую», то «вторую» сущность (вслед за Аристотелем), *и* номинализм, *и* реализм признают и обсуждают обе категории как познавательные ценности и цели. 2. Спор между нововременным рационализмом и эмпиризмом об основаниях человеческого знания касался понимания необходимой новой методологии, а не *эссенциалистской установки* основателей классической науки. (М. А. Киссель).

Дело эссенциализма могло быть проиграно с самого начала. Однако античные и средневековые философы искали основу мира не в мысли, а прежде всего в бытии, лежащем в фундаменте мышления. Периодически возникает призыв «назад к вещам»! *Rem tene, verba sequentur*! Лейбниц, Гуссерль, Харман, Мейясу… Кстати, ни один преданный эссенциалист никогда не становится релятивистом, экзистенциалистом, позитивистом или «инструменталистом», не говоря уже о конструктивизме: нет *осмоса* между основным потоком и отдельными течениями, вмешивающимися в него и/или прокладывающими свои собственные русла.

Можно утверждать, что эссенциализм выступает как *basso ostinato* – низкая органная нота, позволяя при всех изысках, при всех побочных темах, опеваемых подголосками интерпретаций, сохранять почти наивную уверенность в том, что в сущности законы познания едины с законами бытия. Это основной тон всей симфонии, или хора, образующих величественный ансамбль почти пифагорейской Вселенной – и поэтому он не может исчезнуть, поддерживая самую первую философскую идею в мире: Всё есть Одно.

Однако в современности происходит радикальный переход к некоему новому, формирующемуся на наших глазах, образу и идеалу познания на фоне отказа от метафизики. Этот переход называется у современных историков науки и культуры кризисом, и даже «концом модернити» – то есть концом эпохи Просвещения. Антисциентизм, развивавшийся в последние десятилетия под флагом антипозитивизма=гуманизма, парадоксальным образом трансформировался при помощи постмодернистских идей в критику ренессансного и нововременного гуманизма – под тем предлогом, что теперь более всего необходим трезвый отказ от утопических «героических» проектов и «больших» нарративов типа марксизма или фрейдизма. Критикой сциентизма заняты сегодня и постпозитивизм, и трансформированный экзистенциализм, и феноменология, и философская антропология, и даже сама социология науки, которая рассматри-

вает ее как явление чисто западноевропейское, контингентно возникшее в век просвещения на волне протестантизма, связанное с капиталистическом производством, техникой, цивилизацией, как явление уникальное и нимало не всеобщее. Жан-Франсуа Лиотар высказался о зависимости возникновения постмодерна от развития индустрии. Джанни Ваттимо выстроил такую цепь импликаций: рациональность, основанная на метафизике, порождает технику. Техника порождает капитализм, а тот порождает катастрофические войны. Следовательно, корень революционных войн «милленариев» – метафизика.

Как известно, одним из центральных основоположений классического идеала научности является истолкование в нем понятия *истины.* Века «модернити» объединили понятия истинности, научности, эмпирической проверяемости, обоснованности и достоверности. Но над понятием истины иронизирует теперь вся «постмодернити», отметившая своей печатью духовную атмосферу Европы и США последних десятилетий и нашедшая в России еще одну родину.

Другим центральным основоположением классического идеала научности является истолкование в нем статуса *сущности.* Поиск существенных закономерностей, как бы их не именовали – субстанцией или универсалией, Единым Основанием Бытия и Познания или трансцендентальным объектом, всеобщей и необходимой связью или вещью-в-себе, – с неизменным упорством периодически возобновлялся в науке в качестве ее абсолютной цели. Но в конце XX века дошло до полного изживания самого *похода* за едиными фундаментальными основами, до дискредитации самого понятия «сущность» в ее великом и первобытном значении.

Одна из самых смешных для постмодернизма идей – это идея *человека*, изменяющего мир и ведущего его по пути *прогресса*. Это забавная самонадеянность существа, ищущего самого себя в мире, каковой оно вовсе не способно охватить своим сознанием, тем паче – не просто экстенсионально, но содержательным образом. А такой отважный мыслитель как Хайдеггер, предтеча постмодерна, давно заявил, что старый университет умер, а мышление по-настоящему так и не началось.

Непреложно, однако, что новый идеал научности все же складывается; его даст та область знаний, чье воздействие на культуру и социум будет наиболее ощутимым; на сегодня это нейронаука[127]. Произойдет замена фундаменталистской обоснованности «сверхкритерием» – способностью эффективно *решать* познавательные проблемы. Войдут в силу

[127] «XXI столетие имеет все шансы стать *столетием когнитивной науки и даже, более точно, – столетием нейронауки.*». Бажанов В. А. Мозг – Культура – Социум. – С. 4.

множественные частные идеалы научности, различные наборы стандартов, конкурирующих в ходе решения проблем. Смягчится непримиримость в отношении независимости науки и войдет в обиход образ «науки на марше». Усилится социально-практическая ориентированность теоретических научных исследований. Так понятый рационализм, граничащий просто со здравым смыслом, вскоре переживет ренессанс, и важным мотивирующим фактором осознанно предстанут социокультурные ценности.

Уходя в прошлое, постмодернизм одаряет нас надеждой на новые героические проекты. После Нового Среднего века грядет новый Ренессанс.



Глава II

ОНТОЛОГИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО МАТЕРИАЛИЗМА

Введение

Что же это за существо,
которое существует, понимая?
Поль Рикёр

Зададимся вопросом: почему мы никогда не зададимся вопросом: почему философский материализм мы всегда рассматриваем в исторических формах его существования, а философский идеализм – в логических? Потому что это не было бы традиционно? Однако разве идеализм не имеет устоявшейся истории? Или разве материализм, по определению ориентированный на (естественную) науку, стоит вне логики? Что если переориентировать принцип деления? И это не риторическая фигура, и не интеллектуальная игра, а нечто значительно более серьезное.

Сделаем это для того, чтобы найти ту сферу существования современной материалистической гносеологии, где последняя сможет осуществить свою задачу, не теряя объяснительной силы и достижений классики и не игнорируя успехов последней четверти XX – первой четверти XXI вв.

Итак, кроме деления идеализма на объективный и субъективный, мы будем различать исторические его формы: античный, средневековый, нововременной, современный… Материализм же, со своей стороны, предстанет как «объективный» и «субъективный». Это не аналогия «метафизического» и «диалектического», каковое деление после Гегеля и Маркса устоялось в качестве методологической дистинкции[128]. Наша дистинкция столь же методологическая, сколь и мировоззренческая, поскольку мы не сводим, на манер позитивистов, философию к теории познания, теорию познания к эпистемологии, последнюю – к методо-

[128] Идеализм может быть аналогично классифицирован. Скажем, диалектический идеализм – немецкая классическая философия. Метафизический идеализм – например, элеаты. Например, позитивизм. Например, «теория символов» Г. Гельмгольца, основанная на учении о «специфических энергиях органов чувств» И. Мюллера.

логии, а ту, в свою очередь, к совокупности практик и техник «посттеоретической» философии науки; однако и не отказываемся, в стиле иррационализма, от задачи построения систематического знания о мире в целом и месте человека в нем.

Постмодернизм, последняя определенно оформленная философская и общекультурная модель европейского самосознания, действительно стал опытом стирания привычных разделений. Игнорировать этот опыт уже нельзя. Однако еще менее возможно сделать или принять вид, что *нет* качественных различий между идеальным (духовным) и материальным (природным) бытием. При каких же условиях все-таки существует полностью ориентированный на человека и, соответственно, на философскую антропологию «субъективный» материализм? Один из наших основных тезисов таков: он существует как мировоззренческая и методологическая основа *семиотической деятельности* человека, *однако* не фетишизированной и не мистифицированной, каковая фетишизация, ведущая к мистифицированию культуры, а за нею – и природы, представляет одну из современных форм идеализма, семиотическую. Это уже не искомый наш экзистенциальный материализм, но метафизический идеализм типа «теории символов», в XIX веке (не вполне правомерно) связанный с именем Германа Гельмгольца, в XX – главы неокантианства Эрнста Кассирера или, позже, Сюзанны Катарины Лангер, а сегодня уже широко распространенный, а потому безымянный. Как таковой, он смыкается с обыкновенным анимизмом, тотемизмом, и даже магией, каковые испытали неожиданное возрождение, которое принес им Новый Средний век.

Онтологией «объективного» материализма поначалу служила натурфилософия, поддержанная рационализмом, искавшим абсолютные самоочевидные принципы, чтобы на них основать теоретическую модель мироздания, а также гилозоизм, пантеизм, космизм. Из борьбы с ней, но не без опоры на нее, в XVII–XVIII вв. выросло экспериментально-математическое естествознание; прежняя «метафизика» уступила место экспериментальной философии человеческой природы.

Гносеологией «объективного» материализма является классическая теория познания, ориентированная на экспериментально-математическое естествознание, основанная на диаде «материя – дух». Учение об истине и ее критериях, субъект-объектная диада, уровни познания, особенности научной рациональности будут приняты нами во внимание при построении собственной теории познания.

Гносеологией «субъективного» материализма сегодня имеет претензии стать так называемая (в сущности кантианская) «теория понимания», ориентированная на «науки о духе», феноменологию, герменевтику, семиотику и иже с ними. В действительности это не гносео-

логия, но онтология; она начинается и заканчивается в горизонте Lebenswelt. Теория эта, получив постмодернистскую прививку (тоже, в сущности, кантианскую), акцентирует внимание на *экране культуры*, стоящем между классическими субъектом и объектом, превращающем эту традиционную диаду в триаду. Язык предстает в этой триаде не как медиатор для субъекта и объекта, то есть не в роли средства познания и общения, но как форма жизни. Это не неверно… однако это не гносеология. «Теория понимания», с нашей точки зрения, не замена и не соперница гегелевской диалектике, выигрывающей, по крайней мере, в одном из отношений – может быть, самом важном: гносеологическом оптимизме.

Теорию познания «экзистенциального» материализма еще предстоит формировать, и настоящий трактат представляется первым шагом на этом пути. Но надо сразу признать, что предпосылкой этой теории познания является следующее утверждение: первый (хотя и не единственный) источник наших знаний – чувственность; он, этот источник, струится там, где в нем бытие и познание непосредственно едины.

Второе принимаемое предварительное утверждение из области диалектики таково: существует и обратная связь, т. е. порождение разнообразных эмоций и чувств – мыслью, в особенности глубокой философской мыслью. Тут кольцо зависимостей, нуждающихся в исследовании.

Далее, для новой гносеологии важно решить не только вопрос о диаде «субъект – объект» как об основной структуре познавательного отношения, но также о триаде «субъект – *язык* – объект», включающей в контур классической двоичной структуры и то, что служит средой и посредником познания. Данную триаду нужно серьезно исследовать в связи с вопросом об основных средствах познания, в частности, знаковых системах, и проблемой «фонового» (мировоззренческого) знания. *В знаке* осуществляется та самая интерференция субъекта и объекта, чувственного и логического, материального и духовного; и лучше всего для этого служит *языковой* знак. Любой фрагмент реальности человек делает знаком или даже символом, если приписывает ему некий смысл. «Первично язык является реализацией тенденции рассматривать объективную реальность символически, и именно это сделало его коммуникатором» (Э. Сепир). Гегель в ранних работах писал о том, что в *орудии* снимается противоположность субъекта и объекта. Что не «снимает» существование их самих, надо добавить.

Онтологией же «субъективного» материализма, памятуя о *безызъятно* (термин Н. Ланге) принятой посылке единства бытия и познания, очевидно, следует признать экзистенциализм, особое учение, вызывающее у человека сильную эмоциональную реакцию на философскую мысль, переживание своего присутствия в мире, «стояние» человека в «просвете»

именно этого бытия… в-здесь-и-теперь-бытии-сознании. У Хайдеггера, как известно, это был Angst, ужас, «который охватывает индивида, когда он полностью осознает конечность своего существования»[129].

Источники экзистенциальных переживаний, не обязательно трагических, то есть собственно философские мысли о бытии предшествуют этому специфическому мировосприятию; понимание Sein zum Tode предшествует эмоциям по поводу страха всех страхов: трепета перед небытием.

Энциклопедический словарь Britannica дает экспликацию понятия и обозначаемого им направления «экзистенциализм»:

According to Existentialism:

1) Existence is always particular and individual – always my existence, your existence, his existence.

2) Existence is primarily the problem of existence (i.e., of its mode of being); it is, therefore, also the investigation of the meaning of being… В переводе: Согласно экзистенциализму:

1) экзистенция всегда отдельна и индивидуальна – всегда мое существование, твое существование, его существование;

2) экзистенция есть, в приоритетном смысле, проблема существования (т.е. модуса {способа} ее бытия – *Э.Т.*); это, таким образом, есть также исследование смысла бытия. В этом объединении в одну проблему собственно индивидуального человеческого бытия и исследования его смысла состоит особенность экзистенциализма.

Философия – наука о взаимоотношении человека и мира. Вопрос о мире «самом по себе» научен, но не философичен. Верно; но тогда не философичен и вопрос о человеке «самом по себе». (Кстати говоря, и не научен).

Теория познания на материалистической основе не построена потому, что не построена материалистическая основа теории познания. Где, например, в теории или организованном опыте представлено заполнение перехода от материального «икс» к идеальному «игрек»? И где уверенность, что этот переход существует? Переход предполагает смену фаз или ступеней, а в итоге – *замену одного другим*. Её нет… *Нет реальной замены физического мира психическим, истощения, убывания, «истаивания» объективного и конечного замещения материального идеальным.* Такое превращение возможно только в абстракции, в том числе фантазийной. Разумеется, можно использовать классический термин «снятие». Многие так и делают. Но факт, что в этом неосвоенном и не объясненном «переходе» *ничто* не меняется в природном, «материальном» – те же элементы, ткани, связи, текстура, тот же «состав», – оно не

[129] Айленбергер, В. Время магов: великое десятилетие философии. 1919–1929 / В. Айленбергер ; пер. с нем. – 2-е изд. – М. : Ад Маргинем Пресс, 2025. – 416 с. : ил. – С. 28.

исчезает и даже не трансформируется, а когда его начинают изучать, чтобы решить, например, проблему сознания, его генезис – от философского анализа не остается даже натурфилософии, одна лишь физико-химия. Нейронаука. Когнитивистика с ее НКС: минимальным набором нейронных механизмов, которые обеспечивают сознательный опыт.

Различаются две попытки при помощи разных подходов, естественнонаучного и социогуманитарного, освоить это «междумирие». В первом случае объектом исследования становится феномен раздражения. Его можно назвать интерференцией физической среды в физический организм. Вот выдержка из «Краткой философской энциклопедии»: *…это такой процесс, который в специфическом для него месте переступает границу между физической средой и физическим организмом.* (С. 382–383). Но попутно встает множество дополнительных вопросов, требующих решения. Ср.: *Возбуждение соответствующей группы чувствительных (каких именно?–Э.Т.) клеток, которые, достигая психофизического уровня (какого?–Э.Т.), вызывают там психический образ (какой?–Э.Т.).* На них не имеется ответов; кроме того, априори ясно, что нейронаучный подход не является философским:[130] он не совладал со знаменитой «очень трудной проблемой сознания», которую в 1995 году грамотно сформулировал философ Дэвид Чалмерс.

Вторая попытка имеет не психофизиологический, но социокультурный крен. «Междумирие» тогда – это все виртуальные «миры» типа поппоровского «возможного мира», социальных сетей или искусственного интеллекта, абстрактные объекты-числа, логические схемы, вся эйдетика, даже все теоретические науки и культурные формы, понятые в духе гегельянства; наконец, и сама культура как язык. Анализ этих «миров» ведется; но его многомерность пока мешает целостности, поэтому исследователи и принимают номиналистскую установку на ценность единичного. (Что вполне безопасно).

Гуманитаристика, в частности, семиология, позволяет, со своей стороны, использовать для объяснений загадочного «перехода» феномен *репрезентации.* Это весьма перспективно, хотя пока не освоено. Однако такой подход грозит антропоморфизмом, – ведь в мире *без* идеального (сознания) презентации нет, есть только замещение, – хотя сам заход мысли

[130] «Отталкиваясь от того непреложного факта, что клетки мозга имеют атомное строение, лауреат Нобелевской премии по физике Р. Пенроуз и С. Хамерофф уже не один десяток лет настаивают на явлении, названное ими «объективной редукцией». Оно возникает в каналах микротубулина (микротрубках), которые, по их мнению, несут ответственность за возникновение сознания… В момент, когда суперпозиции частиц тубулина достигают некоторых критических значений, и возникает феномен сознания». В. А. Бажанов Возможно ли применить квантовую механику для объяснения сознания и работы мозга? С. 87–88 // Эпистемология и философия науки. 2025. Т. 62, № 4. С. 82–96.

в сущности верен. Убери «отношение» человека и бытия, и уберешь философию еще вернее, чем «химически». Но подход этот «только» гносеологический; природа и сущность, онтология сознания тогда остаются в тени.

Итак: на сегодня остается неудовлетворительным объяснение «перехода» от материального к идеальному, а без этого субъект/объектное отношение, первопринцип гносеологии, есть *некритически задаваемая наивно-реалистическая диспозиция.* Не только диалектика, – даже герменевтика указывает, что можно сделать «физический» шаг назад от этой диспозиции: «До объективности существует горизонт мира; до субъекта теории познания существует действительная жизнь…»[131] Читай: до появления гносеологического объекта мир уже был, как жил-был не-философствующий человек *до* философствующего субъекта, и с этим, собственно, никто не спорит. Эта натурфилософская истина утвердилась сразу после научных побед, доказавшей факт существования Земли задолго до человека[132]. Следовало бы, однако, сделать *метафизический* шаг назад, к началу-архэ, и заявить, что существует и нечто родовое, Единое, синкретичное, сущностное, целостнонерасчлененное, а не просто одно и другое в нераздельности «единства и борьбы». В данной книге строить материалистическую теорию познания, увязывая строительство с одновременным конструированием материалистической онтологии, предлагается в ключе (материалистического же) экзистенциализма, где наивность указанной диспозиции заменяется осознанно принимаемой онтологической ризомой бытия-сущего-сущности-существования-сознания. Для ее обозначения мы в ряде случаев будем применять термин “Dabewuβtsein” – здесь-и-теперь-бытие-сознание.

Экзистенциальный материализм экзистенциален потому, что «картирует» или моделирует реальное место встречи со-бытия и со-знания.



[131] Рикёр, Поль. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – С. 12.

[132] «Представление о сотворении *земли* получило сокрушительный удар со стороны *геогнозии,* т.е. науки, изображающей образование земли, становление ее как некий про-цесс, как **самопорождение**. Generatio aequivoca является единственным практическим опровержением теории сотворения». Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 42. – С. 125.

§ 1. Транскрипции экзистенциализма в разных сферах западноевропейской культуры Новейшего времени

Если не существует Dasein, то нет и мира.
М. Хайдеггер

Экзегеза экзистенциализма может сегодня показаться досадным (и бедным идеями) повторением. Однако вспомним, что говорил Мартин Хайдеггер: отвага состоит не в том, чтобы вступить в спор и говорить нечто новое, но в том, чтобы, вступив в него, говорить то же самое. Схема строения этого раздела проста, ею пользовались и Секст Эмпирик, и Гегель: это триада тезис – антитезис – синтезис. Музыка, литература, философия. Пусть это будут три символические персоны: Малер, Кафка, Хайдеггер. Три измерения двадцатого века, три столпа западноевропейской культуры, три венчающих фигуры, эмблематически воплотившие идею конца целой традиции – рационалистического, оптимистического Просвещения – («начало» этого «конца» западного мышления, как известно, положили непосредственные предшественники экзистенциализма Кьеркегор, Шопенгауэр, Ницше), – однако *конца* не как обрыва, а как *места,* пространства, где существует, «сутит», присутствует истина, где предшествующее не уничтожено, но – *снято*.

Некоторое признание, которым при жизни пользовался Кафка, известность Хайдеггера и даже слава Малера не достигают их абсолютного величия и значения для формирования культуры конца тысячелетия. Могущество и значительность духовных конструкций определяется, по мысли М. Полани, тем шлейфом следствий и смыслов, который простирается по времени далеко в будущее по отношению к конкретной жизни их творцов.

Малер – Кафка – Хайдеггер.

Экспрессионизм – импрессионизм – супрематизм экзистенциализма.

Музыка, которая переходит в искусство изображения универсума; проза, которая есть лирика, то есть представляет собой поэзию; философия, которая не есть ни наука, ни религия, ни – *философия* в смысле Декарта или Гегеля, не системосозидание, но *состояние* человека, постигшего Неназываемое, Единое, то есть *Бытие, Ничто, Время*

и Истину в их синкретизме, *со-в-падение* с этим кластером, а вернее, аккордом.

Суждение «экзистенциализм есть философия», с точки зрения логики, это в одной мере узкое, а в другой мере широкое определение. Экзистенциализм по объёму понятия «меньше», чем философия, ибо философия даже только XX века – это и позитивизм, и прагматизм, и операционализм, и т.д.; вместе с тем это больше, чем философия, ибо он возникает практически *синхронно,* в течение жизни одного поколения, сразу во всех сферах духовной культуры, общественного сознания.

Когда поэт, художник, музыкант стремится охватить и выразить *человеческое существование* в целом, он действует как философ: он предпринимает actus essendi, акт создания, причащает слушателя или наблюдателя *к бытию.* Там же, где, выполняя свою миссию, это делает собственно философ, – он выступает как художник слова и музыкального тона особой окраски grave, как человек *искусства* по преимуществу, а не (рациональной) науки. Философ-рационалист (и любой другой рационалист) обращает взор на возникновение *порядка* из хаоса; экзистенционалист – на примат *хаоса,* обусловленность им всякого порядка и на эмоциональный *резонанс,* реакцию на этот нуминозный, титанический хаос, не первозданный, но перво*данный* ***и*** перво*создающий.*

Называя бытие *действительностью,* мы признаем его *актом действия, творения, вручения, давания, данности.* (Знаменитое: «Бытие не есть. Бытие дано» Хайдеггера). Мы признаём его способным обращаться или быть обращённым в *сущность.* В таком случае *экзистенция* бытия первична по отношению к сущности, *эссенции,* как ее условие и предпосылка. Сущность в данной парадигме, восходящей к Аквинату – лишь акциденция-возможность бытия, и бытие как необходимое, то есть *абсолютное* бытие предпослано сущности. Здесь-Бытие = экзистенция ≠ сущность. Бытие = сущность + бытийственный акт, actus essendi, который предпринимает Истинно Сущий (Абсолютное Бытие, Бог). Обратим внимание, однако, что Хайдеггер иначе понимает экзистенцию; на этом основан и его знаменитый отказ считать себя философом-экзистенциалистом в «Письме о гуманизме». (Думается, что не следует считать его и католическим философом, ибо он именно нарушает идущую от Фомы традицию). Однако чтобы выйти на поверхность, экс-зистировать, проявляться, сущность должна уже быть, но чтобы быть, она должна иметь бытие в качестве своего посыла и предиката. (Сам Kunststük превращения – это, видимо, actus essendi). Так мы вступаем в логический круг, ставший эйдосом всех «кругов» философской онтологии, феноменологии, герменевтики, этики и т.д. и даже гносеологии: ряд серьезных

теоретиков познания считает, например, что истина есть критерий и себя самой, и заблуждения.

Логический круг, нарушающий законы формально-правильного рассуждения, – основа экзистенциализма и возводимой к нему новой герменевтики во всех его проявлениях. Однако круг есть эталон совершенства; как может основанное на нем духовное *нечто* быть несовершенным, иррациональным? (А экзистенциализм, бастион антипозитивизма и антисциентизма, исторически вырастает из иррационализма). Дело еще и в том, что *специфика* экзистенциализма состоит не столько в его *сущности* (дано: человек рождается приговорённым к смерти, следовательно, он рождается приговорённым к *пытке* жизни: *вопрос,* вопрошание бытия как дефинитивный признак экзистенциализма относится к тому же гнезду родственных слов, что и пытливость, попытка, испытание, пытка. Силлогизм экзистенциализма имеет вывод: главное для человека – принять и вынести груз личной судьбы) – сколько в его *содержании.* Общеизвестно богатство яркой и вместе мрачной палитры красок экзистенциализма. Из них мы выбираем лишь несколько: обнаженная исповедальная искренность; внимательность, целиком переходящая в слух; трепет перед смертью и ее ипостасями и – сопротивление пытке жизни, доходящее до одержимости.

Требует краткого предварительного пояснения сама триада Малер – Кафка – Хайдеггер. Полагание экзистенциализма произошло первоначально в музыке (новаторской музыке Вагнера и Брукнера, кумиров Малера; последний выразил это восприятие бытия наиболее рельефно и цельно). Затем происходит то, что можно назвать «сигнификационным лифтом»: представления (чувства) возвысились до понятий (абстракций), получивших языковое выражение. Появилась поэтическая проза Кафки – и Джойса, и Пруста; из этих трех столпов литературной Европы XX в. мы остановимся на Кафке.

Антитеза звука и слова видна не только в самой форме творчества, но и в персонах творцов: неуверенный, слабый здоровьем, отказывающийся от всякой открытой борьбы Кафка, всю жизнь прослуживший чиновником практически на одном и том же месте, – и волевой, страстный Малер, неутомимый и выносливый, странствовавший по всей Европе, гастролировавший в Америке. Густав Малер не мыслил творчества, замкнутого на себе самом, никогда не желал «быть единственным читателем своей библиотеки»; наоборот, он жаждал «получить слово» и нести его *человечеству.* Кафка же, как стало впоследствии хорошо известно, писал в своём «Завещании», обращаясь к другу Максу Броду: «Когда я говорю, что те пять книг и новелла действительны, я не имею этим

в виду, что желаю, чтобы они переиздавались... Напротив, если они полностью потеряются, это будет соответствовать моему истинному желанию... Всё же остальное из написанного мною..., лучше всего нечитанное (я не запрещаю Тебе заглянуть туда, но мне, конечно, было бы приятнее, если бы Ты не делал этого, во всяком случае, никто другой не должен заглядывать туда), – всё это без исключения должно быть сожжено, и сделать это я прошу Тебя как можно скорее».

Даже фигура – высокий, очень худой Франц и быстрый маленький Густав; даже манера и стиль жизни у них разные. Кафка не был женат, хотя много раз решался на брак; Малер имел семью и был отцом. Кафка умер от туберкулеза (врачи говорят: «болезнь лёгких – болезнь печали»). Малер – от болезни сердца, перенапряжённой работы. Он знал печаль и горе, но не губил себя самообвинениями, как делал это Кафка. Вероятно, по направленности, интенциональности творчества Малера можно сравнить с Ньютоном, Кафку с Дираком: первый изучал самое большое, второй – самое малое. Малер ощущал себя инструментом, на котором играет сама Вселенная; Кафка исчерпывающим образом был сосредоточен на самом себе, своем сознании.

Далее, как и устанавливает диалектика, обнаруживается, что тезис и антитезис есть формы существования одного и того же. Сверхвеликое – Универсум, – и сверхмалое – атом, индивидуум, точнее Уникум, *один человек* – оказались равным образом громадными и бездонными, подобными *друг другу*. «А чувство? Как постичь его пути?» вопрошает Рильке. Ведь даже самомалейший прирост этой малости, чей след-то в пространствах мира невозможно найти, меняет суть и направленье *звезд*... Воедино связаны и равномощны Уникум и Универсум, Единое и Единичное, вселенная и элементарная частица, всеобщее и индивидуальное, бытие и сознание.

Может быть, для их прямого сопоставления важно и то, что оба, и Малер, и Кафка – чешские евреи, генетически принадлежащие одной и той же австро-венгерской культуре; оба получили университетское образование; были сыновьями людей с тяжелым, тиранническим нравом, которые, «сами себя сделав», занимались торговлей в мелких лавках; оба художника, композитор и писатель, были прикованы к галере обязательной работы для денег и с равным фанатизмом стремились следовать при этом призванию творчества, сочинительства. И оба любили искусство своего народа. И Гёте. И Достоевского.

Оба художника знали смертельное одиночество и страдание, и обоих преследовало чувство тотальной непонятости. Оба проявляли

повышенный интерес к душевной жизни, оба с необыкновенным упорством стремились сохранить свою Selbst, *самость, свободу.* И оба ощущали чувство превосходства над другими людьми. Ср.: «Особенность моего вдохновения, охваченный которым, я сейчас, в два часа ночи, – счастливейший и несчастнейший, – иду спать... заключается в том, что я умею всё, а не только нечто определённое. Когда я, не выбирая, пишу какую-нибудь фразу, например: "Он выглянул в окно", то она уже совершенна». И это пишет в дневнике робкий, неуверенный Кафка!

Обоим также свойственно восстание против обыденности.

Само явление Малера, Кафки и Хайдеггера не случайность. Германия, Австрия, Чехия, Венгрия несколько столетий взращивали культуру, составившую славу мира. Здесь давно стало нормой всеобщее художественное образование, широкая эрудиция и композиционная техника музыкантов, поэтический дар философов, здесь все образованные люди сведущи в музыке, и посещать оперу верующих приглашают с кафедр. С XVII века богослужением здесь ведает не церковь, но город, ибо художественный культ создаёт ему уважение и славу. «Не консистория приглашает кантора, назначает певцов и инструменталистов, но магистрат и бюргерство» – пишет А. Швейцер в своем знаменитом труде «Иоганн Себастьян Бах». Генрих Шютц, ученик творцов староитальянской оперы Габриэли и Монтеверди, начинает обновление немецкого музыкального искусства, и с ним ренессансная итальянская опера приходит в немецкие города.

В XVIII веке театральная drama per musica, объединявшая мелодическое и декламационное начало, вырождается; однако с основанием Дрезденской и Гамбургской оперы поднимается новая волна музыкального творчества, направленная на это объединение. После Кайзера, Генделя, Телемана, составивших блестящую эпоху гамбургского театра, разделению на немелодический речитатив, носитель действия, и на недекламационную, недраматическую музыку воспротивится новый гений Рихард Вагнер.

В 1875 году он посещает Вену, чтобы самому руководитель постановкой своих опер «Лоэнгрин» и «Тангейзер». Придворная Опера ставит всю тетралогию. Вена очарована кумиром; молодёжь штудирует его партитуры; с величайшим энтузиазмом и любовью следует за Вагнером будущий директор Королевской оперы в Будапеште и первый капельмейстер Гамбургского театра, а пока лишь студент венской консерватории пятнадцатилетний Густав Малер. Вена – вторая родина его, родившегося в чешской деревне Калишт, выросшего в провинциальной Иглаве. Столичная Вена воспитала в нем артиста… и научила терпеть нужду и зарабатывать на жизнь.

Творческий путь Малера хорошо известен: в консерватории это класс фортепиано, гармонии и композиции, в университете курс философии, истории, психологии и биологии. Два года пылкий, романтический юноша был «свободным художником» без работы. Он знал горечь потерь: умер близкий друг; покончил с собой любимый младший брат… После смерти родителей забота о семье заставляет его принять первый ангажемент в Лайбахе. Начались пятнадцать лет странствий того, кто стал непревзойденным дирижером и композитором всех времен. (По контрасту с этим: Франц Кафка четырнадцать лет пробыл скромным служащим страховой компании. Кафке было два года, когда Малер приехал на работу в Немецкий театр в Праге). Вернувшись в 1897 году в Вену и получив в распоряжение огромное богатство Венской Придворной оперы, Густав Малер начал борьбу за свой идеал: объединение музыкального и драматического решения оперного спектакля.

Главные вопросы, которые Малер старается осмыслить, чисто экзистенциального плана: «Почему ты жил? почему ты страдал? неужели это всё – только огромная страшная шутка?» (Из письма к М. Маршальку). Главные черты творчества Малера – это тема странничества, гейдельбергский романтизм, гофмановское неприятие обыденной действительности, вера в гармоническое слияние человека с природой, стремление к светлому положительному идеалу. «Малер говорил со своими слушателями так, как велело ему сердце – со всей страстностью его натуры, с поистине крейслеровским энтузиазмом, задыхаясь от наплыва чувств... И этот язык эмоций, язык открытого, не стыдящегося своих проявлений чувства... или покоряет, или шокирует, но никогда не оставляет равнодушным... Речь идет о праве искусства на неприкрытую эмоциональность, искренность, на человечность...»[133].

Песни и симфонии Малера – это лучшие свидетели его напряженной, мучительной внутренней жизни, феноменальной работоспособности, сосредоточенности на желании понять и выразить смысл бытия. Первая симфония его, названная первоначально «Титан», впервые прозвучала в 1889 году в Вене. (В тот год в Мескирхе родился Мартин Хайдеггер). Всего им написано десять симфоний и кантата «Песнь о земле». Ее, из какого-то страха, он не хотел назвать симфонией, чтобы не присваивать ей роковой номер... Но судьба была сильнее.

Остановимся на последней, Десятой симфонии Малера, (Fis dur), оставшейся неоконченной. Он боялся – и знал – что она будет действительно последней.

---

[133] Барсова, И. Густав Малер. Личность, мировоззрение, творчество / Густав Малер. Письма. Воспоминания. – М. : Музыка, 1964. – С. 43.

Первая и вторая части симфонии закончены по черновикам Малера венским композитором чешского происхождения Эрнстом Кршенеком. Первое исполнение состоялось в октябре 1924 г. в Вене. В 1963 году английский музыковед Дерек Кук завершил по наброскам Малера остальные части симфонии. Его работа получила одобрение Альмы Марии Малер. Тем не менее, факт того, что это произведение завершено *не самим композитором,* позволяет неспециалисту времени постмодернизма с большей степенью свободы судить о нем, пусть даже высказываемые суждения будут лишь гипотетическими.

Первый же минорный аккорд, нисходящие вздохи основной темы заставляют вспомнить настроение финала Девятой симфонии и финала «Песни о земле». Вступает поющий голос струнных; он размышляет, обещает, убаюкивает. Музыка напоминает картину утра, прекрасные мелодии сменяют одна другую. Это как бы письма Кафки к Милене до его драматического приезда к ней в Вену... Сияние скрипок, бархат альтов сменяются, переполняются тяжелым золотом склоняющегося дня. Примерно на пятой-шестой минуте исполнения вступает необыкновенно красивая тема (она разрабатывается и у струнных, и у валторн, и флейт), которая могла бы символизировать наступающую ночь. (Композитор делает примечание: Adajio; piano, aber sehr warm). Это волшебная, населенная эльфами и сильфидами страна. Это только ночь, это еще не гибель – хотя мгновенный промельк странных, нарушающих идиллию теней напоминает, что это царство особых, нечеловеческих сил... К последним пяти минутам исполнения появляется ощущение замершей, открытой ожиданию души, внимающей неведомому и тревожному грядущему... Мерцающее тремоло скрипок, нисходящий гармонический ход заканчивается ферматой с форшлагом, потом чистое бесконечное пианиссимо… И потом – невыносимо ужасный рёв полноголосого аккорда tutti, явленный Angst zum Tode или сама Смерть. Нет и не может быть ни одного человека, не испытавшего в этой истинно ясперсовой «пограничной ситуации» предельный, запредельный страх!.. Лик Смерти затем изменяется, это уже траурные аккорды, приговаривающие широко распахнувшую глаза душу то ли к суду, то ли к чистилищу... Однако музыка снова меняется, душа живет, обнаженное человеческое существование взывает к жизни, может быть, просит у судей прощения... Кажется, октава трубы Бога обещает его...

Здесь, в конце пути, Малер чувствует то же самое, что и в начале жизни и сознательного творчества, когда он писал своему другу Ф. Лёру: «Я разбит, как будто упал с неба. С того момента, когда я переступил

порог ольмюцкого театра, чувствую себя, как человек, ожидающий суда небесного». Десятая симфония, исполнение первой части которой длится всего двадцать шесть минут, в последние мгновения обещает прощение и победу жизни, жизни вечной. И хотя полная самоотдача художника, его горение, желание нести свои прозрения, свое совершенное искусство людям, всему человечеству, – отягощались горестным сознанием того, что эти усилия никому не нужны и никем не поняты (Малер сравнивал себя со св. Антонием Падуанским, который проповедовал рыбам) – всё же символ его веры побеждает. Этот символ – единение с вечно живой природой.

Исследователи творчества Малера, например, И. Барсова, полагают, что наиболее глубокое влияние на его философское мировоззрение оказал *пантеизм* в той форме, в какой его проповедовал Спиноза, а затем развили немецкие идеалисты, в частности, Гёте. Материалистическое же мировоззрение, как и субъективный идеализм, были композитору чужды. Так, он писал своей невесте Альме Шиндлер: «Вы почувствуете, что единственная подлинная реальность на земле – наш дух, что для того, кто это постиг, вся действительность – только призрак, ничего не значащая тень». И. Барсова указывает: «Преувеличенный эмоциональный тонус музыки, порой превышающий границы принятого, сделал Малера близким нарождающемуся течению музыкального экспрессионизма. Так же, как и в Достоевском, экспрессионизм увидел в Малере своего духовного отца»[134].

Когда Малер писал свои последние сочинения, заканчивался жизненный путь Клода Дебюсси, «отца музыкального импрессионизма». Полагают, что импрессионизм был чужд Малеру своим зрительным, созерцательным восприятием, тягой к живописности, утонченной красотой палитры. Даже если это не так (думается, что указанные свойства у музыки Малера есть), – всё же можно согласиться, что его симфонии и песни это выраженная, экзистентная, экспрессионистская духовность.

В отличие от этого, как уже сказано выше, Кафку можно считать *импрессионистом* экзистенциализма (хотя большинство исследователей, говоря о *кафкианстве,* упоминают экспрессионизм, например, Е. Войскунский. Мне это кажется ошибочным). Для этого только необходимо, как тому заново научил нас Хайдеггер, вслушаться в изначальный смысл самого *слова* «импрессионизм». Импрессионизм интенционально обратен экспрессионизму. Однако он, конечно, также картинен. Ср.: из письма Кафки Густаву Яноуху: «Я не рисую людей, не рассказываю историй, это только картины, только картины».

---

[134] Барсова, И. Густав Малер. Личность, мировоззрение, творчество. – С. 44–45.

Когда Клод Моне скажет: «Я рисовал моё впечатление», – это будет означать предельную яркость красок, золото, кармин, синеву и зелень, белые лилии, etc. Когда свои *впечатления* описывает Кафка, палитра будет напоминать Малых голландцев (а также Рильке, – например, несравненную поэму «Орфей. Эвридика. Гермес»): все оттенки серого, беж, коричневый, графика черного и белого, – и нередко кровавые полосы. Таков «Процесс», таковы «Изыскания собаки», и «Превращение», и «Мост», и «Коршун», и «Охотник Гракх»[135].

Таков и «Замок».

Обратим внимание, что именно в таких тонах выдержана прекрасная кинематографическая транскрипция этого романа Д. Балабановым. Знаменательны также предпринятые талантливым режиссером усилия ввести в роман музыкальное сопровождение – хотя ведь сам Кафка в Письмах Милене много раз говорит, что совершенно немузыкален – и реальные старинные музыкальные инструменты. Смелое это решение увенчалось превосходным итогом. Непревзойденной удачей является и введение в текст романа изображения сна К., в котором он, в виде ворона, вырывается из ужасного водоворота цементно-серой, сметанно-вязкой мути у подножья замка и улетает, спасаясь. Вспомним также в связи с этим еще одну цитату из дневника Кафки: «Я не верю, будто есть люди, чьё внутреннее состояние подобно моему, тем не менее я могу представить себе таких людей, но чтобы вокруг их голов всё время летал, как вокруг моей, незримый ворон, этого я себе даже и представить не могу». (Запись 17 октября 1921 года).

Написанный в 1922 году, «Замок» также остался незаконченным. Как и в случае с «Десятой симфонией», это позволяет нам строить о нем гипотезы. Кстати, напомним, что в современном виде «Десятая» прозвучала впервые в 1924 году, а это год смерти Кафки.

Формула стиля Кафки, считают исследователи его творчества, это контраст между безликостью и экзистенциальным Angst. 22 марта 1922 года он записывает в дневнике: «Постоянно вибрирующая граница между обычной жизнью и кажущимся более истинным ужасом». Это время работы над «Замком». Тривиальные бытовые трагедии, секретари и чиновники, внезапно выступающие символами абсолютной таинственной власти (вспомним, что образование Кафка получил юридическое), система законов, правящих личной судьбой человека таким образом, что каждый оказывается осужденным, и притом пребывая не только

[135] Кафка, Франц. Замок: Роман; Новеллы и притчи; Письмо отцу; Письма Милене / пер. с нем. Автор предисловия Д. Затонский. – М. : Политиздат, 1991. – С. 416–575. Также: Кафка Ф. Замок. М. : РИФ. – 1991.

в полной невинности, но и в полной неосведомлённости по поводу вины; «пытка совместной жизни», которая держится трусостью, привычкой, тщеславием, иногда состраданием и всегда – отчуждением. «Кафка – простой человеческий ужас». Кризис и распад трехсотлетней австрийской династии Габсбургов это кризис и распад его родины, его дома. Противоречия и ссоры в семье – кризис его сознания. Жизнь, бедная событиями – и тут же трагедии семей Эдипа и Агамемнона. Узкий круг друзей; женщины – Фелиция Бауэр, Милена Есенская, Дора Димант. Отчаянные, безрезультатные попытки жениться – и откровения, записанные Густавом Яноухом: «Женщины – это силки, расставленные повсюду для мужчин, чтобы утащить их в саму ограниченность». (Другой перевод: «Женщины – это ловушки, расставленные повсюду для мужчин, чтобы утащить их в только конечное».).

В «Замке» есть это все – и есть много больше. Мне кажется, что исследователи по неизвестной причине не обращают специального внимания на симптом абсурда, с которым сталкивается К., впервые, усталый, войдя поздним вечером в общую комнату постоялого двора, и особенно на следующий день. Это поразительно правильная, изобилующая придаточными предложениями, деепричастными и причастными оборотами, полисиллогизмами, парцелляциями и парентезами ***речь*** жителей Деревни. *Нормальные крестьяне, лавочники, лакеи, жены лавочников и трактирщиков* ***так*** *не говорят. Говорить так* им просто нечем. Однако К. как будто не удивлён; нет, он именно совершенно не удивлен, хотя язык – это практически все в человеке.

Вот, например, высказывание деревенского старосты.

> «Что касается вашего случая, то я не стану делать из него служебную тайну – я ведь совсем не чиновник, я крестьянин и крестьянином останусь, и я вам откровенно расскажу, как всё вышло. Давным-давно... я получил распоряжение, уж не помню, из какого отдела, где в самом категорическом тоне – эти господа иначе не умеют – было сказано, что в скором времени будет вызван землемер и что нашей общине поручается подготовить все необходимые для его работы планы и чертежи... Отдел А ждал нашего ответа, и хотя у них была заметка по этому вопросу, но, как это часто случается при самом точном ведении дел – вещь вполне понятная и неизбежная, – их референт положился на то, что мы им ответим, и тогда он либо вызовет землемера, либо, если возникнет необходимость, напишет нам снова, поэтому он пренебрег всеми предварительными записями и позабыл об этом деле... Но прошло уже несколько месяцев, если не лет, с тех пор как отдел А впервые написал нам, и это понятно: ведь если бумага, как полагается, идет правильным путем то она попадает в свой отдел самое позднее через день, и в тот же день ей дается ход; но ежели она как-то пойдет не своим путем – а при такой отличной постановке дела, как в нашей организации, нужно чуть ли не нарочно искать не тот путь – ну тогда, конечно, все идет очень долго».

Подобные тирады по плечу разве что самому опытному казуисту-профессионалу: это настоящий риторический шедевр, подражающий письменному, бюрократическому стилю пунктуального документа. Или вот говорит хозяйка деревенского постоялого двора: «Вы не из Замка, Вы не из Деревни. Вы ничто. Но к несчастью, вы все же кто-то, вы чужой, вы всюду лишний, всюду мешаете, из-за вас у всех постоянные неприятности, из-за вас пришлось выселять служанок, нам ваши намерения неизвестны, вы соблазнили нашу дорогую крошку, нашу Фриду, – и теперь ей, к сожалению, придется выйти за вас замуж. Но я вовсе вас не упрекаю. Вы такой, какой вы есть; достаточно я в жизни всего насмотрелась, выдержу и это». (Читатель, конечно, помнит, как в действительности обстояло дело с «соблазнением»). Удивительно, повторим, то, что К. *не удивлен* этой одновременно восхитительно правильной и вычурной речью, что он вообще пытается справиться со всеобщим абсурдом, что он *хочет остаться в Деревне,* что сам он, несмотря на все пережитое, *не сходит с ума.*

Вальтер Беньямин предложил такой комментарий сюжетного фона «Замка»[136]. Макс Брод в послесловии к роману писал, что под Деревней Кафка имел в виду конкретное место, деревню Zürau в горах Erz Gebirge. Однако у этого термина есть и второй, скрытый смысл: в Талмуде имеется легенда, рассказанная неким равви, о деревне, в которой живет и томится несчастная принцесса в изгнании. Она ждет избавления, которое принесет ей далекий жених: он должен прийти и забрать ее. Деревня – человеческое тело, принцесса – душа, спасительный жених – мессия. “This village of the Talmud is right in Kafka’s world”. И далее тот же исследователь указывает, что существует два способа неправильной интерпретации произведений Кафки: первый – понимать их натуралистически, реалистически, а другой – интерпретировать их идеалистически (supernatural, пишет Беньямин). И психоанализ, и теология одинаково ошибаются насчет Кафки.

С этими последними утверждениями можно только согласиться. Для сравнения приведем в переводе и сошлемся на суждение о «Замке» теологов У. Хааса и Б. Рэнга (W. Haas, B. Rang). Первый пишет: «Небесные силы, царство милосердия описал Кафка в своем великом романе “Замок”... Он возвращается к Кьеркегору и Паскалю; он может быть назван единственным законным наследником их. У всех трех звучит распинающе жестокая тема: человек всегда неправ перед Богом». Цитирую второго: «...Теологически рассуждая, милосердие божие не

[136] Benjamin, W. Franz Kafka: On the Tenth Anniversary of his Death / Juedische Rundschau, 1934 // Illuminations. Ed. by Hannah Arendt. – NY.

может быть достигнуто или завоёвано человеком, усилием его воли». (Цит. по В. Беньямину: W. Benjamin, p. 127–128). По-моему, нельзя сильнее ошибаться относительно символа Замка, чем сочтя его Царством милосердия. С другой стороны, и оригинальный анализ сознания Кафки, проделанный, скажем, последователем К.-Г. Юнга Дарелом Шарпом в книге «Незримый ворон: Конфликт и Трансформация в жизни Кафки»[137], содержит много интересных идей и мест, но не в силах выразить при этом *сущность* его мировоззрения. У Д. Шарпа Кафка – не более чем puer aeternus, чья неповторимая особость, Selbst, нацело объясняется юнго-фрейдистскими комплексами. Вероятно, и можно таким образом объяснить его чистоту, поэтичность, нетерпеливую брезгливость, но комплексы – это далеко еще не всё в Кафке. (Однако этот исследователь, как представляется, прав относительно Anima Кафки).

“Even if Kafka did not pray... – he still possessed in the highest degree what Malebranche called the natural prayer of the soul: attentiveness. And in this attentiveness he included all living creatures, as saints include them in their prayers”.[138] Это значит: даже если Кафка не читал молитв – он в высшей степени обладал тем, что Мальбранш назвал естественной молитвой души: внимательностью. И в ее круг он включал все живые существа, как святые включают их в свои молитвы.

Attentiveness, внимательность – важнейшее понятие, дающее ключ к нашей теме.

Кафка, как до него Малер, а после Хайдеггер, *внимают, и притом по преимуществу внимают* бытию. Рев ветра, дующего из доисторической земли Забвения, тот самый, который носит челн Охотника Гракха, это и есть зов Бытия-Ничто. Не-экзистенциалисту он не слышен. Экзистирующее сознание же почти нацело обращается в слух. Вслушиваются обычно не в то, что хорошо доступно обычному слышанию. Вслушиваются в то, что **за** вещами, [находящимися на переднем плане, в том, что присутствует] в грозовом фоне мирной картины, вслушиваются в Тень. *“...He who listens hard does not see. The main reason why this listening demands such effort is that only the most indistinct sounds reach the listener”.* «Тот, кто усиленно вслушивается, [ничего] не видит. Основная причина, по которой слушание требует столько усилий, та, что лишь самые неясные звуки достигают слушающего»[139]. (*Курсив мой. –Э.Т.*).

---

[137] Шарп, Дарел. Незримый ворон: Конфликт и Трансформация в жизни Кафки. – Воронеж. 1994.
[138] Benjamin, W. Op. cit. – P. 134.
[139] W. Benjamin. Op. cit. – P. 143.

Особого комментария заслуживает неповторимая поэтичность «немузыкального», по его собственному выражению (хотя кто же в это поверит?), Кафки. Здесь для доказательства я приведу стихи, постмодернистского склада композицию из текстов Писем к Милене, однако составленную от лица женщины. То, что она будет носить имя Милены, условность; у нее нет силы, устойчивости, решительности Милены; это совершенно иное существо; вероятно, можно сказать, что это *Anima* самого Франца.

МИЛЕНА – ФРАНЦУ

Твоя рука
покоится в моей руке.

Так будет до тех пор,
пока ты ее не отнимешь.

Как мне ответить
на твой вопрос?
Ведь не в письме же?
И не в стихах?

Вот если мы
(А в небесах гудит,
как исполинский колокол:
“Тебя он не оставит”.
А в двух-трех комнатах,
и ко всему – в ушах
звенит другой, поменьше, колокольчик:
“Он не с тобой. Его здесь нет.
Он не с тобой”.
А я люблю – но не тебя, гораздо больше:
Тобой дарованное бытие.
И лишь одной возможности в нем нет
непостижимо – но её там нет:
возможности того, что ты сейчас
войдешь и будешь здесь), –
вот если вскоре
увидимся мы в Вене, –
нет, не в Вене,
быть может, в Праге, –
нет, – конечно, в Вене, –
увидимся, то я наверняка
тебе скажу. Но только не пиши,
прошу тебя, ах, не пиши мне больше,

что ты приедешь в Вену; Ты же знаешь –
я не приеду, но твои слова
как маленького пламени язык
неотвратимо к оголенной коже
прильнувший – да, но где ты, где ты?
В Вене?
*Но **где** это?*

А, знаю: это там,
где на перроне Южного вокзала,
За Lärchenfelderstrasse, мы прощались...
Твое лицо, явление природы,
померкло не от туч, а изнутри.

Прикосновенье губ – не поцелуй,
но лишь беспомощность всей беспредельной жажды...

Музыка и поэзия суть неотъемлемые характеристики прозы этого неметафизического и метафизического мыслителя.

Вернемся к нашей теме: неметафизическим мыслителем (будучи в действительности последним метафизиком XX в.) счел себя и Мартин Хайдеггер, противопоставив себя тогдашнему немецкому истеблишменту, исповедовавшему неокантианство. Придадим этому следующее значение: экзистенциализм всеми средствами стремится снять противоположность субъекта и объекта познания. Цель совершенного онтологизма Хайдеггера – сняв эту дилемму, пробиться к *Бытию.*

Формирование мировоззрения Хайдеггера шло сложным путем[140]. На ранние его работы оказали большое влияние неокантианец Г. Риккерт, философ и психолог О. Кюльпе, историк и психолог А. Мессер, философ и психолог Э. Бэхер. Вопреки самым влиятельным направлениям официальной Германии Хайдеггер защищал позицию теоретико-познавательного реализма: вне нашего сознания имеется объективная реальность, и она познаваема. «Вероятно, фактическое, данное и образует материальную основу нашего мышления через проявившуюся в нем реальность. И определение мышления, а не только реальности, как явления есть цель науки».[141]

Исследование по проблемам реальности Хайдеггер написал в 1912 г. В то время во Фрайбургском университете шла дискуссия между психологами и логиками по поводу природы мышления. На этом этапе учение

[140] Последующее изложено, в частности, по: И. С. Нарский Вступит. статья к раб. М.Хайдеггера «О сущности истины» // Философские науки. № 4. 1989. – С. 88–91.
[141] Heidegger M., Gesamtausgabe // Frankfurt am Main. 1978. – S.10.

Гуссерля помогло в преодолении психологизма. В 1914 г. Хайдеггер закончил свою диссертацию на тему: «Учение о суждении в психологизме». Уже в ней стало ясно основное русло развития мировоззрения Хайдеггера. Такие понятия как бытие, смысл, сущность, предметность, знание, значение вошли в его философский язык, получив герменевтическое звучание.

Проблема бытия навсегда останется главной для Хайдеггера.

Бытие, паче чаяния, предстает у него не в одной ипостаси. «Человек стремится охватить целое земли и ее атмосферу, присвоить себе сокрытую власть природы в форме ее сил и подчинить ход исторического совершения планам и порядкам некоего землеуправления. И тот же мятежный человек не в состоянии просто ответить на вопрос: что есть? или, что это есть? или сказать, что некая вещь есть» («Изречение Анаксимандра». 1957). Здесь уже три модуса… хотя их больше.

В своей докторской диссертации «Учение Дунса Скота о категориях и значении» (1915) Хайдеггер ставит вопрос о смысле сущего (ens), о связи предмета, значения и знака, о категории значения слова. В этот же период была написана работа «Понятие времени в исторической науке» (1916). Он вводит время как принцип интерпретации и характеризует его как горизонт всякого понимания бытия, а вместе с тем и понимания человека. Другой его горизонт – язык, ибо человек показывает себя как сущее, обладающее речью. Это то единственное и отличное от других сущее, которое способно само поставить вопрос о бытии. (До конца жизни Хайдеггер сохранил любовь к родным местам, сохранил и акцент, и привязанность к своему диалектному произношению).

Постепенно в работах философа намечается и формируется герменевтический анализ. Хайдеггеровский герменевтический круг нашел свое развитие в построении герменевтики Х.-Г. Гадамером. Примерами герменевтического круга могут служить выражения: Das Wesen der Sprach – die Sprache des Wesens; Das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens; der Grund des Satzes – der Satz der Grundes; Das Wesen west, das Un-Wesen west nicht.

Круг рассматривается как структура каждого человеческого акта понимания вообще; это основная структура понимания.

Понимание, толкование феномена возможно, по Хайдеггеру, только тогда, когда понимающий уже заранее имеет представление о данном феномене. (Вспомним здесь гносеологию Платона, средневековую схоластику, философию истории Фихте, априоризм Канта…). Человек ничего не рассматривает с нейтральной точки зрения; но его оценка может скрываться в подтексте. Проблема значимости скрытых подтекстов для

правильной оценки текста и проблема способов их выявления – центральные в герменевтике, как и проблема искусства перевода. Семантика занимает в ней главное место. *Сущность, считает Хайдеггер, не постигается ни чувством, ни разумом, но должна быть открыта герменевтически.* Такая цель реализуется философом в его универсальной онтологии «Бытие и Время» – “Sein und Zeit”, созданной ровно сто лет назад и опубликованной в 1927 г., главном труде раннего периода творчества. Создавая его, Хайдеггер мечтает вернуться в академические круги: «Этим эпохальным трудом он создал себе формальные предпосылки для возвращения из нелюбимого им Марбурга во фрайбургскую альма-матер. В 1928 году Мартин Хайдеггер занимает там престижную кафедру своего давнего учителя и покровителя, феноменолога Эдмунда Гуссерля»[142]. А в 2029 году с большим желанием участвует в известной философской конференции «Что есть человек?» в Давосе, прочитав там три пленарных лекции и приняв приглашение к открытой дискуссии с мэтром неокантианства и без пяти минут ректором Гамбургского университета Эрнстом Кассирером, только что опубликовавшим свой трехтомный труд «Философия символических форм». Волевой, спортивный, относительно молодой еще Хайдеггер, во всякую свободную минуту встающий на горные лыжи вместе со своими адептами, приехавшими за ним в Граубюнденские Альпы, побеждает в дискуссии, провозгласив истинную роль философии: не утешаться символикой, помогающей наделять смыслом культуру и личность, но держать человека, каковой именуется «брошенным в мир присутствием» (Dasein), неизменно «открытым для истинных бездн ужаса, освобождая его, таким образом, в подлинном смысле»[143].

И здесь мы попытаемся войти в универсальный герменевтический круг: кольцевую структуру объяснения фундаментальных категорий.

В главной книге Хайдеггера остался ненаписанным третий раздел 1 части, озаглавленный «Время и Бытие», “ Zeit und Sein”. Как признавался сам Хайдеггер, достаточная разработка этой темы оказалась тогда молодому автору не по плечу. Публикация “Sein und Zeit” была в этом месте прервана. Только через три десятилетия этот раздел будет представлен в виде доклада в университете Фрайбурга и впервые опубликован с параллельным французским переводом в 1968 году.

Свою задачу в “Sein und Zeit” Хайдеггер сформулировал так: «Есть ли у нас сегодня ответ на вопрос, что мы на самом деле понимаем под

[142] Айленбергер, В. Время магов: великое десятилетие философии. 1919–1929. – С. 20.
[143] Айленбергер, В. – С. 29.

словом “бытие”? Нет. Поэтому так нужно, чтобы мы снова подняли вопрос о смысле бытия... Прежде всего необходимо пробудить понимание смысла этого вопроса. Моей задачей и будет поставить вопрос о смысле бытия, и поставить его конкретно».

Почти сразу обнаружилось, что самое глубокое истолкование бытия – это истолкование его из времени. Время оказывается фундаментальным слоем бытия человека.

В своем глубоком смысле время есть бытие. Как и бытие, время – не вещь. Как и бытие, время не есть, время дано.

«Время не нечто. Настоящее в смысле присутствия настолько глубоко отлично от настоящего в смысле “теперь”, что настоящее в смысле присутствия никоим образом не дает определить себя через настоящее как “теперь”. Скорее кажется возможным обратное». (Здесь, как кажется, время поглощено пространством – плата за поглощение временем бытия). Однако если это так, настоящее в смысле присутствия и все, что к такому настоящему принадлежит, и должно было бы обозначать подлинное время, пускай у него, у времени, и не было бы ничего похожего на обычно представляемое время в смысле калькуляции последовательностей «теперь», идущих друг за другом. Вот как это обрисовано в «Бытии и времени».

Время – предпространственная местность, благодаря которой только и возможно «где». Дающее, которое дает время, определяется из «отказывающе-задерживающей близости». Оно укрывает то, чему отказано – в побывшем, то, что задержано – в будущем. Мыслитель называет дающее, которое дает подлинное время, скрывающим просветом простирания. Поскольку само простирание есть дающее, постольку в подлинном времени скрывается дающее давания.

Поскольку же Dasein «отмечает себя во времени» (sich zeitigt)[144], оно есть мир. Если не существует Dasein, то нет и мира. Таким образом, дано не абстрактное сознание вне мира, а экзистенция, неразрывно связанная с миром, в котором она есть. «Его сущность не нечто самостоятельное, а нечто стоящее вне самого себя, экзистенция, задача которой – быть покорной бытию, чтобы подготовить ему (бытию) ограниченное и недостаточное, но исторически необходимое и требуемое место и дать возможность бытию прийти».[145]

---

[144] Подчеркнем удачность перевода: «от-меч-ает» себя «во времени»; поистине, «метка», или «знак» – Zeichen – на немецком – родственно «времени», Zeit!

[145] Müller M. Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. – 1949.

Хайдеггер вводит на этом этапе новый мировоззренческий аспект путем «снятия» субъект-объектных отношений. В его концепции, выросшей из феноменологии его учителя Э. Гуссерля с погруженностью того в Lebenswelt, мир не противостоит человеку, он не является объектом его познания и изучения. Понятие «мир» не имеет пространственного значения. Мир и человек образуют единство (das Eins). Этим объясняется и особая окраска слова Dasein, которым заменяется слово «человек». Человек представляется как сущее в мире, в своем бытии связанное с космосом, землей, в своей глубочайшей основе настроенное, понимающее существо, призванное смертью к своей подлиннейшей возможности бытия.

«В своем следовании чему-либо и усвоении этого Dasein не выходит из своей внутренней сферы, в которую здесь-бытие (Dasein) изначально заключено, но согласно своему первоначальному способу бытия оно всегда находится “вне” у встречающегося сущего уже когда-то открытого мира». (“Sein und Zeit”).

Dasein используется для раскрытия присутствующих в человеческом существовании *сущности и смысла бытия* как единого комплекса или поля значений, без противопоставления оснований бытия и оснований познания, хотя совершенно не в аристотелевском, как и не в гегелевском или марксистском понимании. Мир аналитики здесь-бытия (Daseinsanalytik) не является больше объектом, отделенным от Я-субъекта, а с самого начала не разделен с ним. Человек, согласно Хайдеггеру, обладает изначальным пониманием бытия; это специфическая черта человека, она не встречается больше нигде в природе. Dasein онтически (а мы полагаем, что гносеологически) отличается тем, что в своем бытии может *сказать* о самом этом бытии. Dasein каким-то таинственным образом с определенностью понимает себя в своем бытии. Этому здесь-бытию присуща открытость себе самому. Понимание бытия есть Seinsbestimmtheit (а ее можно раскрывать как определенность, оглашение, самообозначение, самоузнавание, самоидентификацию).

Парадоксальность учения Хайдеггера состоит в том, что его «Бытие» выступает, с одной стороны, как всеобъемлющая, но с другой стороны, как непостижимая, тайная сущность. Если человек изначально «понимает» свое бытие, то почему смысл бытия покрыт мраком? Ответ примерно таков. Весь смысл бытия заключен в сохранении тайны бытия. Эта тайна есть путь к истине – путь бесконечный. Истина – ставший знаменитым «просвет» бытия, непотаенность, открытость, «напротивность» (диспозиционность) бытия: оно открывается в этой свободе просвета, но открывается именно как тайна. Оно раскрывает себя, но это *не*

категория, а экзистенция, поэтому понятие «бытие» не может быть логически определено. Бытие не есть. Бытие **дано**.

Объяснение экзотическим оборотам «бытие не есть, бытие дано» и «время не есть, время дано» таково. На немецком языке выражение «есть» («существует») – es gibt – буквально означает: «это» (или «оно») «дает»; то есть, некое «это» дарит или предоставляет время=бытие. Es gibt Zeit, Es gibt Sein… Но – кому? Для Хайдеггера раннего периода – человеку, «здесь-бытию», Dasein. При этом "Es" как бы позволяет «здесь-бытию» помыслить сущее=вещь. А – кем дано бытие? Что или кто исполняет роль "Es"? Бог? Абсолют? Не-бытие? Прямолинейного ответа нет, а если бы был, он изобличил бы прямолинейность вопроса. Сам Хайдеггер нигде не задает его: это было бы вульгарным материализмом. И хотя этот вопрос спонтанно возникает (может ли нечто быть условием себя самого?), предварительным и примиряющим ответом мог бы быть такой: бытие возникает из небытия... А ведь Хайдеггер, как и Малер, и Кафка, слышит рев ветра небытия. Во «Введении в метафизику» (1935) он пишет: «Смерть – это также жизнь». Это феномен жизни. «Здесь-бытие» не имеет кончины. Знаменитый Angst zum Tod – это страх перед подлиннейшей, безотносительной и непреодолимой возможностью бытия.

В «Письме о гуманизме» (1946) философ еще не отличает "Es" от бытия. В докладе «Время и Бытие» "Es" понимается как das Ereignis, «Событие», «со-бытие». Оно понимается как присвоение (от eignen – годиться, подходить). В то же самое время бытие у Хайдеггера – это само собой разумеющееся понятие. В любом высказывании, во всяком отношении это понятие находит свое применение, так что выражение «бытие» становится доступным и понятным безо всяких объяснений.

Однако «эта средняя понимаемость демонстрирует лишь непонимаемость». Использованный в «Бытии и Времени» феноменологический метод, выделяющий из многообразия опыта человека трансцендентальные онтологические структуры, хотя и обнаружил временной характер человеческого бытия, но не дал, как считал сам философ, ему возможности перейти собственно к бытию. Трансцендентальные структуры все же остались структурами человеческого опыта, очертив горизонт человеческой свободы; они выражали лишь человеческую точку зрения, субъективную, пусть не только гносеологическую, но и экзистенциальную.

Хайдеггер описал неудачу своего «гигантского эксперимента» в «Письме о гуманизме» так: поскольку мышление не достигло цели с помощью языка метафизики, ее надо преодолеть. Позже он скажет, что надо просто предоставить метафизику самой себе, оставив ее. Так мы

начинаем говорить о Kehre – повороте от раннего к позднему, зрелому Хайдеггеру.

Бытие, как и время, – это не вещь, но это все-таки некий предмет: предмет мышления, скажет Хайдеггер в «Сущности истины»… Это уже мало отличается от нашего представления о бытии (и времени) как абстракции, некой идеализации реальности.

Путь к бытию, если сойти с тупикового пути метафизики, означает для Хайдеггера прежде всего отказ от общепринятой в цехе философов терминологии и создание собственного языка. Когда традиционная западноевропейская субъективность, нацеленность на субъект, рассмотрение субъекта как точки отсчета не позволили ему [цеху] выйти к бытию как таковому, он [цех] перешел на безлично-объектный язык и построил на нем безлично-бытийственную картину мира.

Что приводится в свое собственное и так сохраняется, какова взаимопринадлежность бытия и человека? В отношении к человеку, богам, вещам, земле, небу, стало быть, в отношении к присвоенному, всегда остается осмыслить, что к присвоению существенно принадлежит отсвоение, отчуждение. Мышление идет в направлении к das Ereignis – событию. Событие надо осмыслить так, чтобы оно не могло удержаться ни как бытие, ни как время. Действие ereignen дает всему возможность быть самим собой, позволяя всему идти к себе, о-сваивая его, о-собляя, приводя его в его собственное и через это присваивая его (нечто) как *это* нечто, как таковое. Во взаимопринадлежности бытия и человека будет уже не бытие и человек, а в качестве присвоенных – «смертные в квадрате мира». Герменевтическое бытие-к-смерти связано с повседневностью здесь-бытия[146].

Известный отечественный философ И. С. Нарский в свое время комментировал Хайдеггера так: «Собственно, конец этих шагов “историчности”, то есть, движение к смерти (Sein zum Tod) имеется: это Ничто (Nichts), и оно же представляет собой ворота к подлинному бытию (Sein), которое неотличимо от “ничто” и в облике последнего неуклонно надвигается на трепещущее существование»[147].

Многие мыслители, и не только европейские, приходили к этому парадоксальному установлению: бытие, если оно есть «как таковое», «-в-себе» (per se), то оно есть ничто конкретное; оно не есть отдельное, единичное Нечто. Оно есть не-это, не-это, не-то и не-то, оно не-таково и вообще никаково… В сложном импликативном суждении «Если Бытие

[146] Самость (Selbst) повседневности – это безликость, ни-что определенное, она не есть «нечто».

[147] Нарский, И. С. Вступит. статья к раб. М. Хайдеггера «О сущности истины». – С. 89.

есть, то оно ничто» антецедент, будучи последовательно развит, в консеквенте уничтожает себя. Апофатическое богословие смыкается в этом отношении с Абсолютной Идеей, платоновский меон с лосевским, Being Джанни Ваттимо – с Ничто Ницше и Небытием Хайдеггера.

Проблемами бытия и небытия много лет занимался казанский философ Н. М. Солодухо (1952–2024).

Соотношение бытия и небытия это один из основных, если не основной, вопрос онтологии. С ним связано много других метафизических вопросов. Наступает ли адвент небытия в результате имманентной «прерывности» существования бытия, органически сочетающейся с его же, бытия, принципиальной непрерывностью, или небытие имеет характер (пусть момент) абсолютности («Океан Небытия» Чанышева)? Или же Бытие, являя себя, одновременно в такой же мере скрывает себя, являя себя как Небытие? Скорее всего, следует признать именно Ничто пределом убывания Бытия. In its event, Being reveals itself only as it also conceals itself, so that one cannot speak in terms of a progressive revelation of Being (nor, of course, in terms of a "regressive" concealing of it)…[148] Надо подчеркнуть, что Небытие и Ничто – не абсолютные синонимы (ничтожество, ничтожность – это все же что-то).

Самый известный афоризм, пришедший от Парменида, – *бытие есть, а небытия нет.* Много позже Эпикур, приветствуя Геродота в одном из своих писем, продолжая дело Левкиппа и Демокрита, говорит о том же: бытие есть, а небытия нет[149]. «Следует теперь рассматривать сокровенное [недоступное чувствам] – прежде всего то, что ничто не происходит из несуществующего: [если бы это было так, то] всё происходило бы из всего, нисколько не нуждаясь в семенах. И [наоборот], если бы исчезающее погибало, [переходя] в несуществующее, то все вещи были бы уже погибшими, так как не было бы того, во что они разрешались бы…». Это бытие-апейрон Анаксимандра, Единое Парменида.

Понятие «бытие» раскрывается в современном экзистенциализме и через другие категории, отождествляясь с ними: «основание», «событие», «присутствие», «самость», «истина», «судьба» и др.

Как известно, художественность стиля Хайдеггера основана на этимологии; его метод можно назвать *резолютивно-композитивной изоляцией смыслов*. Итогом является допущение существования (wesen lassen) себя, пропуск и выпуск в виртуальную реальность, где Dasein «Я»

---

[148] Vattimo J. The End of Modernity. Cambridge, UK. – 1994.

[149] Письма и фрагменты Эпикура / Материалисты Древней Греции / пер. С.И. Соболевского. – М. : 1955. – С. 182.

совпадает с бытием Sein, зовущим мысль; это допущение бытия сущего есть свобода=истина.

В Хайдеггере восхищает даже не столько великий мыслитель (можно принять всерьез его программное заявление: «Самое важное – то, что мы еще не мыслим по-настоящему, поэтому мы спрашиваем – что значит мыслить?» – и в согласии с этим строить аналогии; например, мы спрашиваем – что такое человек? – именно потому, что он еще не есть человек. Ницшеанская задача избыточна; в действительности *недо*-человек должен преодолеть себя и стать человеком. Будь он завершен, совершенное, «конечное», по Хайдеггеру, состояние удовлетворило бы требованию очевидности. Тогда бы о нем не вопрошали – что это? – но лишь описывали бы, каково это. Хотя, разумеется, оставался бы правомерным другой вопрос: что это *значит,* то есть *что это* в отношении именно к человеческому?) – сколько внимательный стилист-филолог.

Метод Хайдеггера – это подготавливаемый и осуществляемый вместе со слушателями и читателями распад полисемии с последующей «великой возгонкой» омонимии обратно в сему, рему, гнездо родственных слов. Пользуясь его примером, можно сказать, что в итоге собеседник испытывает просветление, оно же облегчение, отпущение, освобождение («присутствование, это слово Хайдеггера для сущего, неотделимо от светлого – Licht в смысле просвета – Lichtung. Так, Anker lichten означает освободить его от облекающей субстанции морского дна и поднять на воздух, к свету. Или: поляна в лесу, Waldlichtung – есть то, что она есть, не из-за света, который освещает ее днем. Просвет существует и ночью. Это означает, что лес в этом месте расступился, он проходим... (ложная, но чарующе прекрасная этимология! – *Э.Т.*) Присутствование неразрывно связано с просветом в смысле придания ему свободы»[150], которая есть апофаза всех черт сущего, истина в смысле непотаенности бытия, которое раскрывается, но раскрывается как тайна) – хотя, строго говоря, он ничего не приобрел. Собеседник лишь прошел вместе с Хайдеггером по его дороге, действительно проселочной, потому что по магистрали в это время проносились, однозначно сигналя, позитивистские логико-методологические конструкты. Несравненно удовольствие от беседы с философом на его проселке, что ведет по лесу, в никуда, кончается ничем: тропа обрывается, из-под ног выступает во мхах ключевая вода... Оказывается, и проселок, и Holzweg – путь к истокам.

---

[150] Хайдеггер, М. К вопросу о назначении дела мышления / пер. А. Н. Портнова // Философия сознания в XX веке: проблемы и решения. – Иваново, 1994. – С. 232.

В этом зазеркалье вещь как телесная сущность есть настоящее время (суть и присутствие, «вот это», которое есть и есть, а стало быть, это бытие, которое бытийствует, не исчезая само, так же точно, как временит само время), но время – не вещь, «никакой не предмет», а вернее, предмет мышления. И вместе с тем время не есть, время «дано» (es gibt), а бытие, которое у Хайдеггера не есть существование, потому что оно не развертывается во времени, а, скорее, простирается как пространство, всегда в настоящем, – это человек, греческий «гипокейменон», «приестествование», здесь-бытие и онтологическая истина, она же – язык и целостность бытия. Как в Упанишадах, ничто-Вселенная – это Я, и это Я – мировое Я. «Единение с неведением, происходящее от затмения света и исчезающее с развитием духовности»...

Бытие как таковое, призывая мышление как таковое, совпадает с ним и с человеком как таковым. Хайдеггер, думавший по-немецки, мог вернуть фразу: was heißt denken? (что значит – мыслить?) к её первому, изначальному смыслу: Was heißt Denken? – буквально: Что зовёт (что призывает, окликает) Мышление?

Его призывает Бытие.

Но что есть Бытие? И что есть мышление? (Что есть человек как таковой – проблема, возможно, непосильная для гносеолога).

Бытие, не утрачивая главного своего утверждения-«ответа» – «бытие есть», – не утрачивает своих вопрошателей и вопроса: *что* есть бытие, о котором мы наивно утверждаем, что оно *есть*?

Категория Единого – завершение поиска предельных основ бытия. Знаменитое Tāt twām asi, То есть Ты, – первая подлинно философская идея, возникшая *до* самой философии, – высказана была еще в Упанишадах.

> *Пайнгала*. «Ты – одно с Тем. Ты и То – одно. Ты – обитель Брамана…». *Чхандогья*. «Вначале, дорогой, все это было Сущим, одним, без второго. …– Принеси сюда плод ньягродхи. – Вот он, почтенный. – Разломи его; что ты видишь? – Эти маленькие семена, почтенный. – Разломай же одно из них. Что ты видишь? – Ничего, почтенный. – Поистине, дорогой, вот тонкая сущность, которую ты не воспринимаешь... И эта тонкая сущность – основа всего существующего, То – действительное, То – Атман. Ты – одно с тем…!»

Общеизвестна связь учения Хайдеггера о бытии не только с европейской традицией метафизики, идущей от элеатов, но и с учением о Дао. В одном из интервью «Л’Эспресс» он признает подобие своей философии бытия восточной традиции. Вспомним:

«Существует нечто, бестелесное, бесформенное, а, однако, готовое и завершенное. Как оно беззвучно! Лишено формы! Стоит само и не изменяется. Проникает всюду, и ничто не угрожает ему. Можно полагать его матерью всего сущего. Его имя не знаю. Обозначается как “Дао”. Вынужден дать ему имя, называю его совершенным». (Tao te t'ing).

Философы эпохи Хань рассуждали так же. (Из «Гуань-инь-цзы»).

«Всё в мире – одна вещь. Обыкновенные люди не знают ее истинного имени. Они видят вещи и не видят Дао. Достойные люди определяют принципы вещей. Они видят Дао и не видят вещи. Мудрый … не доискивается до Дао и не привязан к вещам… Не следовать Дао – вот Дао. Следовать ему – значит покоряться вещам. …В том, что Дао нет, – залог того, что Дао есть. Одно мгновение Дао может обратить в небытие десять тысяч вещей, но когда исчезнут вещи, где же пребывать Дао? … Суть Дао не в Дао…»

И Хайдеггер: «Бытие – это никакая не вещь, следовательно, ничто сущее, но остается в своей преходящности постоянным, не будучи само, в отличие от сущего во времени, чем-то временным».

Никакой мистики. «То есть Ты» – идея вполне философская.

§ 2. Экзистенциальные и эссенциальные модусы Бытия

...Не мне, но логосу внемля, мудро признать, что всё *– едино*
Гераклит

Всё есть Одно. Это было абсолютным началом истинного философского поиска неизменного фундамента, на котором зиждется Вселенная. Разные начала претендовали на роль этой вечной материи – μητέρα – т.е. матери всего сущего: четыре стихии, число, атом, логос, монада, идея, элементы... фотон, квант... спин... *даркини*… Или Бог. Эта основа именовалась «началом», «причиной», «сущностью», «субстанцией», «бытием», «единством», «целостностью» или просто «Единым». Однако исходная позиция, «Единое», оспаривается следующим же шагом: начинается разбиение направлений, и философские ветви со временем обретают свою специфику и обоснование. Онтология, в отличие от натурфилософии, не может эффективно пользоваться номинализмом; она принципиально склоняется к «эссенциализму».

В свое время онтология сосредоточивалась на проблеме монизма/дуализма/плюрализма преднайденной сущности-субстанции. Дилемма выглядит как «универсализм против плюрализма» и «абсолютное против относительного».

Классические направления, *эссенциализм* и *релятивизм*, оба зарождаются в античности: традиция Парменида – Платона – Пифагора против Гераклита, софистов и скептиков. В Средние века главной осью стало противостояние (средневекового) реализма и номинализма (хотя и номинализм по-своему форма эссенциализма: как идеи Платона суть фасетки Единого Парменида). Серьезно обсуждались категории общего и единичного, сущности и существования, универсального и партикулярного.

В эпоху Возрождения реализм стал эпистемической предпосылкой новоевропейской науки Галилея и Ньютона как метод рациональной интерпретации экспериментальных данных в поисках «истины мира». Но дальнейшее развитие методологии поставило вопрос о границах между «физикой и метафизикой», а основы критики эссенциализма заложили Д. Юм и И. Кант, каждый по-своему.

В дальнейшем, в ущерб эссенциализму, появился новый его оппонент: феноменология с ее дескриптивизмом и акцентом на чувственно данном (и чувственно взятом) мире явлений. Эссенциализму в XIX–XX вв. противопоставили себя еще и позитивизм (начиная с О. Конта), отрицающий

«сущности», не сводимые к наблюдениям, – а потом инструментализм, рассматривающий научные теории как орудия или даже «приборы», которые можно заменить в любое время в зависимости от изучаемого объекта. Экзистенциализм также явно оформился в самостоятельное философское направление в XIX–XX вв., и «философия жизни» бросила вызов «философии науки». Позже К. Поппер использовал термин «эссенциализм» для обозначения веры в окончательное познание вечных «сущностей», лежащих в основе наблюдаемых явлений. У. Куайн заявил, что «эссенциализм» – это методологическая установка, согласно которой следует различать, о чем говорят люди и что они говорят об этом. Наконец, у эссенциализма появился еще один соперник, названный конструктивизмом.

В настоящее время Стэнфордская Энциклопедия замечательно характеризует «*эссенциализм* в целом как доктрину относительно того, что (по крайней мере некоторые) объекты имеют (по крайней мере некоторые) существенные свойства. Эта характеристика не является общепринятой…, но ни одна характеристика не является общепринятой; и по крайней мере наша имеет то достоинство, что она проста и понятна»[151].

Дело эссенциализма могло быть проиграно с самого начала. Однако в большинстве своем античные, средневековые и нововременные философы искали основу мира не в мысли, а прежде всего в бытии, лежащем в фундаменте мышления. Периодически с тех пор возникает призыв «назад к вещам»! *Rem tene, verba sequentur*! Лейбниц, Гуссерль, Харман, Мейясу… Противоположное видение, называемое плюрализмом, было явно сформировано в античной философии Эмпедоклом с его четырьмя корнями и двумя силами, а в Новое время – Лейбницем с его «монадами». Термины «монизм», «дуализм» и «плюрализм» определяются до сих пор исходя из *количества* и с точки зрения онтологии; но они также иногда используются и в гносеологии, и в социальной философии, хотя и в несколько ином смысле. В онтологии это характеристика числа *первичных элементов* бытия; в гносеологии это характеристика числа *источников* знания; в социальной философии это характеристика числа *ведущих политических сил* или социальных факторов. На основе установления *качества фундаментальной субстанции* существует различие между материализмом и идеализмом. Однако следует подчеркнуть, что и материализм, древний и современный, и *объективный идеализм*

[151] Ishii Robertson, Teresa and Philip Atkins, “Essential vs. Accidental Properties”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.)/ URL: https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/essential-accidental/ (accessed 29.10.2025).

совместимы «эссенциалистским» образом в своем поиске *единого* субстанциального принципа в *Außerlichkeit*, в кромешной тьме внешнего мира; оба ищут это ЕДИНОЕ вне человеческого разума, в противоположность *субъективному* идеализму.

Как на это указывал советский философ И. С. Нарский, допущение существования самостоятельной «духовной субстанции вовсе не требуется, если принять, что материя сама может мыслить, как полагали Дунс Скот и Гоббс»[152]. И диалектический материализм. Однако факт, что на основе дескриптивизма никакую онтологию просто невозможно построить, и «фундаментализм», или «эссенциализм» для нее неизбежен.

Основы современного представления о подлинном, сущностном единстве Sein и Dasein, бытия и мышления были, как сказано, заложены еще в античности, и не только Парменидом. Парадоксально, однако два совершенно различных (или нет?) философа, Демокрит и Платон, соглашались в том, что только умопостигаемые сущности истинны, и того же мнения были их последователи.

Ср. как об этом говорится во «Фрагментах Демокрита»[153]:

> 57. Секст. …Но Демокрит [обосновал это] тем, что ничто чувственно воспринимаемое не лежит в основе природы, так как атомы, образующие все [вещи], имеют природу, лишенную всякого чувственно воспринимаемого качества. Платон же [принимал это положение] вследствие того, что чувственно воспринимаемые вещи всегда бывают, но никогда не существуют.

У Аристотеля узия – сущность своих явлений, субстанция своих акциденций, субъект своих предикатов, подлежащее своих сказуемых. Кстати говоря, критикуя таблицу категорий Аристотеля, несколько раз подчеркивая плодотворность собственного подхода – построения классификации на основе единого признака, – И. Кант будет достаточно едок. «Но так как у него не было никакого принципа, то он подхватывал их <понятия> по мере того, как они попадались ему, и набрал сначала десять понятий, которые назвал *категориями*…»[154]. Обратим внимание: и качество, и пространство, и время Стагирит отнес к акциденциям, т.е. к не-необходимым, контингентным категориям. Но само это пред-приятие – отыскать основные инструменты и условия мышления – было достойно такого проницательного мыслителя, как Аристотель, отдает должное своему предшественнику Кант. Он разъясняет: только

---

[152] Нарский, И. С. Джон Локк и его теоретическая система: вступит. ст. к: Локк, Дж. Соч. : в 3 т. Т. 1. – С. 19.
[153] Материалисты Древней Греции. – С. 77. О Платоне речь идет в связи с «Тимеем».
[154] Кант И. Критика чистого разума. М. : Наука, 1999. – С. 120.

посредством этих «чистых понятий рассудка» человек может что-то понимать в многообразном содержании созерцания.

У Стагирита категории вводятся без определений; впоследствии, в итоге нескольких веков комментирования «Органона» (Теофраст, Эвдем, Афинодор, Корнут, Адраст Афродисийский), во «Введении к “Категориям”», как мы знаем, такая попытка была предпринята: Порфирием названы и средневековыми логиками использованы еще пять «сверхкатегорий»: род, вид, собственный признак и т.д. Сам Аристотель после долгих раздумий называет в качестве собственного признака сущности – способность принимать в себя одновременно множество противоположностей; количества – способность выражать равенство, качества – выражать подобие. Относительно внутренней противоречивости сущности высказывались в новейшее время и диалектические материалисты: «В собственном смысле диалектика есть изучение противоречия *в самой сущности предметов*: не только явления преходящи, подвижны, текучи… но и сущность вещей также». (Ленин: «Философские тетради»). Надо сразу подчеркнуть, что противоположности в сущности неопределенно долго пребывают в состоянии тождества.

Имеется большая путаница в обозначении экзистенциальных и эссенциальных модусов бытия. Так, у выдающегося средневекового схоласта, последователя Аристотеля, Уильяма Оккама раздел 3.1 его «Логики», по-латыни называемый «Ens, esse et essentia», на русском получил титул «Сущее, сущность (?–*Э.Т.*) и существование. Следовало бы: «*Сущее, бытие* /Парменидово Единое, τό εν/ и *сущность*». Это тем более странно, что внутри раздела есть и правильный перевод: когда Оккам задается метафизическим вопросом Utrum esse rei et essentia sunt duo distincta in rei, в русском тексте следует: «Имеется ли реальное различие между бытием и сущностью вещи?» Хотя и здесь лучше было бы перевести дословно: «Различаются ли эти двое – бытие вещи и сущность – *в вещи*».

Entitas («сущие» [вещи]) et existentia (и существование) non sunt duae res, не суть две [реально различающиеся] вещи. Однако ведь это разные концепты. Сущее, сущность и существование – термины, обозначающие разные модусы единого бытия.

Развивая материалистический экзистенциализм, необходимо начинать со следующего постулата. В бытии сущность и существование, архэ и акмэ, τελος как цель и τελος как результат, время как пространственная местность, пространство как постоянство настоящего времени, полнота содержания и бедность основы, генезис и преосуществление, абсолютное и относительное, видимое и реальное (appearance vs. reality), материальное и идеальное *совпадают* и различаются только в абстракции. В разных отношениях, долях и мерах, и очень по-разному улавливается

этот синкретизм разными философами, но улавливается. Пантеизм – один из вариантов. Возможны и другие.

В «Кратиле» Сократ задает вопрос, имеют ли вещи и действия (следствия) вещей одну и ту же природу [возникновение] или нет. Отвечать на него можно по-разному. У греков сами вещи (в том числе предметы искусства, объекты науки) назывались dynameis, способностью их производства/возникновения, т. е. неявным образом элиминировались различия между тем, что собой представляют вещи (их сущность), и тем, что их производит или они производят (порождение, причина и следствие). Перед этим Сократ рассуждает совсем бесхитростно: «Справедливо, по-моему, порождение льва назвать львом, а порождение коня – конем… Ведь от царя будет царь, от доброго – добрый, и от славного – славный» (393б, 394а). В этих примерах можно видеть отождествление являющихся вещей и способа порождения вещи. Считается, что это было обусловлено типичной для древних греков абсолютизацией целевой причины (τελος), органически включавшейся в процесс.

Но сущность и природа – это не идентичные, а пересекающиеся категории. Один из авторов «Стэнфордской энциклопедии» Нил Роули, рассматривая различные формы эссенциализма, пишет: «Для нормативного эссенциализма «человеческая сущность» или «человеческая природа» является нормативным стандартом для оценки... лозунгов, призванных зафиксировать «человеческую сущность» или «человеческую природу» – разум, языковую способность (*далее у Роули приведена ссылка на «Опыт…» Локка*, 1689: III, iii, 15. *–Э.Т.*)»[155]

Обсудим это.

Современный американский философ Майкл Митиас, представляя свою новую книгу, утверждает: «…Человеческая природа по сути своей рациональна; …в качестве сущностной ткани человеческой природы, разум существует как потенциальность в человеческом теле… Вот почему я буду использовать термины «разум» и «человеческая природа» взаимозаменяемо».[156]

Во-первых, природа и сущность – это разные категории. Хотя во многих работах они рассматриваются как синонимы, делать это, как правило, некорректно. Вспоминая, что Боэций в свое время перевел Аристотелевское (ουσία, usia) «сущность» – как «субстанция», процитируем еще

[155] Roughley, Neil, "Human Nature", § 1.3 Essentialisms. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). URL: https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/human-nature/ (accessed 29.10.2025).

[156] Mitias, M. *Human Dialogue*. Peter Lang GmbH. Internationaler Verlag der Wissenschaften. Berlin 2023. – P. 12.

раз Канта: «Так, например, субстанция, если устранить чувственное определение постоянности, означает лишь нечто такое, что можно мыслить как субъект (но не может быть ни для чего предикатом). Из этого представления я ничего не могу извлечь, так как оно мне вовсе не указывает, какие определения имеет вещь, которую следует признать за такой первый субъект»[157]. *Субстанция* здесь рассматривается как почти бесполезная категория. Но нельзя утверждать то же самое о *природе*.

Во-вторых, разные предметы, отчетливо обладающие различными сущностями, могут иметь одну и ту же природу. Уголь, графит и алмаз – все это углерод по своей природе. Философы, обсуждающие сегодня средневековую мысль, анализируют и используют такую характеристику, как "*haecceity*": «*этовость*»: «…этовость необходима как составная часть бытия, которая разделяет свою природу с чем-то другим».[158] Другие современные авторы приводят пример атома, имеющего шесть протонов, что «может считаться существенным свойством атома углерода, поскольку это свойство играет фундаментальную роль в объяснении наличия у него других свойств, таких как его связующие характеристики».[159]

В-третьих, может быть и наоборот: две природы – и одна результирующая сущность. Платон приводит такой пример в «Теэтете», 203e: слог не состоит из звуков, он не состоит из их простой суммы; он есть некий эйдос, из них возникший, содержащий по отношению к себе единую идею. Комментируя этот сложный отрывок у Платона, А. Ф. Лосев писал: «Мы имеем два различных звука. Сливая их в один слог, мы тем самым перенесли полученную сумму в некоторую, уже новую, смысловую сферу. Полученный слог уже не есть просто сумма, но по своему смысловому качеству он уже есть нечто новое. Это значит, что вместо простой суммы мы получили некий эйдос, некий новый вид смысла…»[160].

---

[157] Кант. *Критика чистого разума*. С. 164. В английском переводе, Norman Kemp Smith: "…for it tells me nothing *as to the nature* of that which is thus to be viewed as a primary subject." [*Курсив мой. – Э.Т.*].

[158] Cross, Richard, "Medieval Theories of Haecceity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). URL: https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/medieval-haecceity/ (accessed 20.10.2025).

[159] Ishii, Robertson, Teresa and Philip Atkins, "Essential vs. Accidental Properties", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). URL: https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/essential-accidental/ (accessed 29.10.2025).

[160] Losev A. F. *Очерки античного символизма и мифологии*. – М. : 1993. Изд-во Мысль. – С. 277.

Или рассмотрим еще более сложный случай *одной* сущности, *двух* природ и *трех* ипостасей («персон», по Боэцию), существующих нераздельно/неслиянно. Не крамольное ли это предположение? Нет; это Св. Троица: 1) Бог; 2) две природы, божественная (нематериальная) и человеческая; и 3) три лица: Отец наш Небесный; Его Сын Иисус; и Святый Дух.

Чтобы всуе не касаться вопросов религиозного культа, рассмотрим (с Питером Форрестом) логико-философский закон Лейбница:

$$\forall F(Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow x=y:$$

> «Тождество неразличимых – это принцип аналитической онтологии, впервые явно сформулированный Готфридом Лейбницем в его «*Рассуждении о метафизике*», раздел 9. Он гласит, что никакие две различные вещи не похожи друг на друга в точности. Это часто называют «законом Лейбница» и обычно понимают так, что никакие два объекта не имеют в точности одинаковых свойств…».[161]

Таким образом, природа и сущность – это разные понятия; природа, «сфера генезиса, всеобщая мать», допускает генетические определения, в то время как сущность, после многих колебаний, была охарактеризована самим Аристотелем как то, что не может быть предицировано ни о чем и не может находиться внутри чего-либо. Современные авторы помогают различать явления сущности и природы, остроумно показывая, где может возникнуть смешение.

> «…Мы уже сталкивались с одним утверждением, что свойство быть человеком является существенным для Сократа. Другим примером является утверждение, что биологическое происхождение Сократа – родители Сократа, или, в частности, сперма и яйцеклетка, из которых возник Сократ, – является существенным для Сократа. Первый пример – это разновидность *эссенциализма сорта,* тогда как второй – разновидность *эссенциализма происхождения*.”[162]

Рассмотрим этимологию рассматриваемых понятий «природа» и «сущность».

---

[161] Forrest, Peter, “The Identity of Indiscernibles”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition),* Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). URL: https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/identity-indiscernible/ (accessed 20.10.2025).

[162] Ishii, Robertson, Teresa and Philip Atkins, “Essential vs. Accidental Properties”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). URL: https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/essential-accidental/ (accessed 29.10.2025).

Природа (греч. *physis*, от *phyein* – возникать, рождаться; фр. лат. *natura*, от *nasci* – тот же) – то, что присуще всякому существу с самого его происхождения. Слово «природа» обозначает как изначальность вещи, так и совокупность всех нетронутых человеком вещей. Природа по содержанию есть сумма всей непосредственной деятельности, всех вещей и событий в их общей связи; формально – бытие вообще.

Сущность (также «чтойность» – лат. *quidditas*) – то, что составляет «сердце» вещи в совокупности ее определяющих свойств или обозначает одно определяющее свойство, как "*sapiens*"; это субстанциальное ядро независимо существующей сущности. Иногда это ядро рассматривается как самостоятельная сущность.

В бытии действительно совмещается всё и всеобщее, единичное и единое, и все виды и модусы бытия различаются лишь в абстракции. В здесь-и-теперь-бытии-сознании они, применяя широко известную формулу, существуют «нераздельно и неслиянно».

Для Гегеля вопрос о природе сущности стоял не так болезненно, как для материалистов: Абсолютная Идея – ответ всех ответов; сущность в сущности идеальна, как у Платона. Гегель пишет в «Науке логики»:

> «Единое, предстающее в понятии и нерасчлененности проторационального переживания бытие становится, по мысли философии, структурно разделенным и качественно актуализированным в универсум сущего именно в силу конкретности процесса эмпирического восприятия как такового. ... Все более детализируемый процесс определения бытия, которое остается тем же единством бытия, непрерывное движение мысли, если созерцать целостность универсума безотносительно к какой-либо предметности, то есть без предваряющей обусловливающей интенции, заставляющей смотреть на все через призму субъективистских намерений, для рассудка остаются закрытыми»[163].

Но не закрытыми для разума. Ничто не мешает метафизике исследовать различные виды и модусы бытия, пользуясь всей силой умозрения.

Общепризнано, что Парменид был первым европейцем, возвестившим в своем произведении «О природе» онтологическую истину в метафизическом ключе.

I 34. Пусть не принудит тебя накопленный опыт привычки
Зренье свое утруждать, язык и нечуткие уши.
Разумом ты разреши труднейшую эту задачу…[164]

[163] Гегель. Наука логики. В 3-х т. – Т. I. – М. : Наука, 1970–1972. – С. 126.
[164] Антология мировой философии. – Т. I. – М. : Наука, 1969. – С. 294.

Начиная с Парменида, европейская культура богата и другой метафизической идеей: *«одно и то же мыслить и быть»*. (Надо сказать: в том случае, когда мышление, а точнее, человек, *уже есть*). Парменидово Единое – «έστι γάρ είναι», «αυτό είναι το ον», «это ведь есть Бытие», – едино в сущности и в сущности едино со знанием (его): «τό γάρ αυτό νοείν έστίν τε καί είναι». То же самое утверждали схоласты: «…“истинное”, считающееся обратимым с “сущим”, обозначает то же, что и “интеллигибильное”; …“verum”, quod ponitur convertibile cum “ente”, significat idem, quod “intelligibile”» (Оккам, с.18–19).

Бытие все время идет к себе самому, самообретению, то есть самопониманию. В телосе бытия целостнонеразличимы материальный и идеальный мир (когда и *если* он *уже* есть; *до того* бытие представляет собой *absolut unmenschliches Wesen*). Природа и сознание, действительность и знание о ней, материя и дух в бытии совпадают. Хотя весьма часто исследователями акцент все же переносится на первый вид бытия, объективную реальность, – этого делать, онтологически рассуждая, не следует. И материя, и сознание – разновидности бытия; то и другое действительно существует. Платон, восхищавшийся учением Парменида и перенявший у него все характеристики Единого Бытия, перенеся их на свои совершенные эйдосы, полагал, как уже говорилось: «чувственно воспринимаемые вещи всегда бывают, но никогда не существуют»[165] [не «сутят». *–Э.Т.*]. Мы не можем воспринимать сущность (и существование) субстанциально. Единое Бытие можно только мыслить. Мы воспринимаем конкретные единичные вещи, но не общие абстракции, мы видим грамотного человека, но не «грамотность». «Грамотность», «белизна», «человечность» – идеи, каковые доступны не зрению, но умозрению. Лишь умопостигаемые сущности (эйдосы, идеи) существуют *поистине*.

Понадобился гений Аристотеля, чтобы единичное (чувственно воспринимаемую вещь) снова счесть сущностью, *поистине* (т.е., действительно) существующей, и придать – или вернуть – ей высокий статус *первой* сущности. Статус второй сущности остался за общим (в пределе – всеобщим, универсальным бытием).

Как уже говорилось, категории суть одновременно и основные роды́, и предельные основания бытия, и базисные понятия о его фундаментальных свойствах и проявлениях, и вместе с тем они суть языковые пределы,

---

[165] 57. Секст. Последователи Платона и Демокрита того мнения, что только умопостигаемые [сущности] истинны: Платон… [принимал это положение] вследствие того, что чувственно воспринимаемые вещи всегда бывают, но никогда не существуют. Фрагменты Демокрита / Материалисты Древней Греции. Учение о бытии. – С. 77.

обозначающие границы бытия. После установления основных категорий стало возможным построение здания формальной логики, она же онтология, гносеология, филология и семиотика Аристотеля. Этот мегалитический синкретизм настолько строен, что из него поистине нельзя вычленить ни одного составляющего камня, не нарушив всего храма науки, первого в истории Европы. Однако сомнение свойственно природе человеческой; можно, например, задаться вопросом: почему же общее, т.е. *вторая* сущность, в логике является *первичным* началом, порождает единичное – и тем более к этому способна категория, *всеобщий род*! – а не наоборот?[166] Почему пространство и время, количество и качество предстают *акциденциями* сущности, ведь это значит, что они могут быть, а могут и не быть? Почему пространство представлено *двумя* категориями – места и положения, а последним *четырем* категориям вообще не уделяется внимание? И вообще – может ли *сущность* быть не-двойственной и одной по числу?

Во «Введении» (Isagoge) Порфирий подчеркивает, что *вопрос о способе существования общего*, т.е. *существует ли оно субстанционально или же только мысленно*, и если субстанционально, то – *телесно или бестелесно*, а если бестелесно, то – *в отрыве или неотрывно от тел*, – этот вопрос он разбирать не будет по причине его глубины и обширности. Но в дальнейшем лучшие философы средневековья надолго останавливаются на трех этих онтологических первопроблемах. Термин «категория» получает у Боэция латинский перевод «универсалия» (а термин «ипостась» – «персона», что вызвало немало проблем уже в эпоху Возрождения). Энигма универсалий – существуют ли они *ante res, in rebus* или *post res* – занимала умы европейских схоластов почти тысячу лет, поначалу сопрягаясь с теологической первопроблемой: единосущным с Отцом является Христос – или подобносущным? Известно, что после Никейского собора арианская ересь была отвергнута; и, кроме крайних реалистов, все философы через тысячи лет пришли к взаимоприемлемому мнению в споре об универсалиях. Общее можно только мыслить, а субстанционально ли, телесно ли оно – это метафизическая загадка. Что же говорить о «запредельно общей» универсалии – категории бытия? Ее мы абсолютно не способны не только «ощутить» или «воспринять» (хотя иногда высокие абстрации и вызывают чувственную реакцию: истина, например, или свобода), но даже толком понять. Как тогда быть уверенным в существовании того, что стоит за этой категорией – в существовании бытия per se, воспринимаемого столь же мало, столь же

[166] Собственно, «наоборот» – это был бы материализм, а не объективный идеализм: вот единичные вещи, вот их отражения – понятия о вещах… Оригинал первичен, копия вторична.

загадочного, как сама категория бытия – если не при помощи постулата: одно и то же – мыслить и быть?

Бытие как предмет естественных наук или «натуральной философии» – это не самая высокая абстракция; как правило – простой синоним «природы», чувственно-воспринимаемого материального мира. В этом отношении, пожалуй, материалист согласится с идеалистом.

Но данное снижение уровня в целом ряде случаев является приемлемым и даже необходимым: если оно служит ступенью развития философского материализма. Сенсуализм – не всегда материализм. Является ли, надо установить, сверхчувственное бытие – сверхприродным, сверхприродное – сверхъестественным? Не все философы и не всегда ставили знак равенства между природой, материей и чувственным восприятием. Апейрон. Амера. Атомы, из которых состоят физические объекты, чувственно невоспринимаемы. Чувственно невоспринимаемо обращение земли вокруг солнца…

Известно, что одно из самых важных интеллектуальных событий за всю историю метафизики произошло в физике и послужило этапом развития материалистической картины мира. Это событие пришлось на эпоху Возрождения: коперниканский переворот, необратимо изменивший европейскую науку, более того – все мировоззрение европейцев. Учение о бытии после схолий средневековья обрело плоть и кровь, а теория познания, по-прежнему постулируя существование ненаблюдаемого и сверхразумного, перестала считать свой предмет сверхприродным. *Сверхчувственное перестало быть сверхъестественным.* Недаром в XX в. один из основателей постпозитивизма С. Т. Кун разворачивает всю аргументацию относительно возникновения неклассической науки, отталкиваясь все же не от «Альмагеста» Птолемея, но от гелиоцентрической картины мира. Первая книга Куна – «Коперниканская революция» (1957).

Отрезок времени от даты опубликования выдающейся работы Коперника о вращении небесных сфер (1543) до «Математических начал натуральный философии» Ньютона (1687) принято теперь называть первой научной революцией, трансформировавшей образ мира. Начало этому, кроме Коперника, положили Тихо Браге, Иоганн Кеплер, Галилео Галилей. ... Галилей показывает *единство «земной» и «небесной» физики*… Позже Ньютон в своей теории гравитации объединяет физику Галилея и физику Кеплера. Открылась дорога к современному естествознанию, союзу его с материалистической философией, с техникой и технологией. От идей Коперника, кроме положения Солнца, в ней практически ничего не осталось; однако не будь этого ученого, не изменилось бы само мышление, не появился бы «коперниканский человек», свободный от многих иллюзий и мифов[167].

[167] Изложено по: Реале, Д., Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней : в 4 т. – Санкт-Петербург : Петрополис, 1994–1997.

Революция в астрономии стала революцией в метафизике. Ненаблюдаемое *бытие* вновь предстало перед философом в его, философа, *мышлении* и *как* предмет мышления.

В Новое время об этом совпадении мыслили по-разному. Метафизический материалист, с которого началась эпоха Просвещения, серьезный и осторожный Джон Локк не был склонен считать весь океан бытия познаваемым. Он писал в самом начале «Опыта о человеческом разумении»: «…Мы начинали не с того конца и напрасно искали удовлетворения в спокойном и надежном обладании наиболее важными для нас истинами в то самое время, как пускали свои мысли в обширный океан *бытия,* как будто бы все это бесконечное пространство является естественным и несомненным владением нашего разума…»[168].

Менее серьезные и осторожные философы, так называемые субъективные идеалисты, в частности, Джордж Беркли с его esse est percipi, расширяют сферу совпадения бытия и мышления, включая в нее начальную форму познания – чувственность: одно и то же – быть и быть воспринимаемым. Надо опять-таки заметить, это верно в том случае, когда восприятие уже есть.

В особенности хорошо известен классический пример Беркли с «восприятием» вишни, комбинации ощущений, что будет впоследствии почти буквально воспроизведено в эмпириокритицизме. «Когда я вижу, осязаю, испытываю вкус различного рода способами, я убежден, что вишня существует или является реальной; ее реальность, по моему мнению, не есть нечто отвлеченное от ощущений. Но если под словом “вишня” ты подразумеваешь непознаваемую природу, отличную от ее воспринимаемого бытия, тогда, конечно, я признаю, что ни ты, ни я, ни кто-либо иной не может быть уверен, что она существует»[169].

В наше время это рассуждение получило название «Аргумент от субъективности». Вся информация о внешнем мире получена с помощью ощущений; следовательно, наша картина мира субъективна, то есть зависит от органов чувств. Каков мир объективно, т. е. независимо от наших ощущений, мы не знаем и никогда не узнаем, ибо никогда не сможем посмотреть на мир «со стороны». Это в добавление к тому, что у нас нет абсолютного основания для сравнения вишни и восприятия вишни, материального предмета и комбинации ощущений его качеств: в силу различия их природы.

---

[168] Локк. Опыт. – С. 95.

[169] Беркли, Джордж. Трактат об основах человеческого познания. Сочинения. М. : Мысль, 2000. – С. 311.

Мы не знаем, каков внешний мир за пределами наших ощущений, это правда. Но данный вопрос некорректно поставлен (и значит, не может получить корректный ответ). Спрашивая, какова вещь вне ощущений, по сути, мы игнорируем тот факт, что «как-то выглядеть» можно только в чьих-то ощущениях (зрительных). Описать мир за пределами ощущений и мыслей в принципе нельзя, ибо эта живопись невозможна вне человеческого сознания и языка. То же касается вопроса о бытии, мыслимом вне природы и человеческого сознания в качестве предполагаемой абсолютной «системы отсчета» в построении наших представлений о них: обсуждение основной гносеологической синтагмы показало, что требование такой абсолютной системы (требование указать, каков мир сам по себе, вне нас) невыполнимо. Но сегодня все системы отсчета демократично признаются равноправными, а количество их не поддается исчислению. И Беркли правильно указывает на основное затруднение гносеологии, говоря, что относительно природы, отличной от ее восприятия, никто не может быть уверен, что она существует.

Особенно если объявить ее «принципиально непознаваемой».

«Для меня совершенно непонятно – говорит он – как можно говорить об абсолютном существовании вещей без их отношения к тому, что их кто-либо воспринимает? Существовать – значит быть воспринимаемым (their, т.е. вещей *esse* is *percipi,* § 3, – изречение Беркли, цитируемое в учебниках по истории философии). “Странным образом среди людей преобладает мнение, что дома, горы, реки, одним словом, чувственные вещи имеют существование, природное или реальное, отличное от того, что их воспринимает разум” (§ 4). Это мнение – “явное противоречие”, – говорит Беркли. – “Ибо что же такое эти вышеупомянутые объекты, как не вещи, которые мы воспринимаем посредством чувств? А что же мы воспринимаем, как не свои собственные идеи и ощущения (ideas or sensations)? И разве же это прямо-таки не нелепо, что какие-либо идеи и ощущения, или комбинации их могут существовать, не будучи воспринимаемы?” (§ 4)»[170].

(Оставим пока вопрос о том, как можно воспринимать идеи. Будем считать, что речь идет о представлениях).

В рамках учения епископа Беркли, однако, «мы не лишаемся никаких вещей в природе» (§ 34). Природа остается, остается и отличие реальных вещей от химер, – только «и те, и другие одинаково существуют в сознании».

---

[170] Сочинение епископа Джорджа Беркли, вышедшее в 1710 году под названием «Трактат об основах человеческого познания». Цит. по: Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. – ПСС, т. 18, с. 16.

То, что сильно раздражало Ленина, – субъективный идеализм, – современных философов более не удивляет. Ср.: «Дж. Беркли обращает внимание на тот аспект эмпирической проекции, который исходит не от человеческого тела, но *от экзистенциального отношения к объекту рецепции.* (Выделено мною. – *Э.Т.*). …Беркли вплотную подходит к проблеме тетического и формального синтезов сознания (подробно разработанных Гуссерлем). Еще в большей мере этот момент проявляется в концепции Д. Юма»[171].

«Трактат об основах человеческого познания», основное сочинение Джорджа Беркли, был опубливан за год до рождения Юма и за много лет до рождения Канта – философов Нового времени одного с ним, Беркли, «профиля». Отличия, конечно, появились.

У Канта протяженность, субстанциональность и причинность обусловлены «трансцендентальными актами, создающими предметы как таковые», а чувственные свойства – «эмпирическими состояниями ума». У Беркли было (§ 37): «Что те вещи, которые я вижу своими глазами, трогаю своими руками, существуют, – реально существуют, в этом я нисколько не сомневаюсь… «…Если слово *субстанция* понимать в житейском (vulgar) смысле, т.е. как комбинацию чувственных качеств, протяженности, прочности, веса и т.п., то меня нельзя обвинить в их уничтожении»…[172]

Как, однако, утвердить – нет, не познаваемость субстанции, куда нам! – но «хотя бы» ее бытие? Ведь и Декарт был вынужден, доказывая реальность бытия материального, сослаться… на Бога, и Локк, который верил, что субстанция существует, считал все же данное понятие неотчетливым, а способ его образования сомнительным и малоосуществимым[173].

Эти идеи не тривиальны. Уверенность в *существовании* предмета, вынесенного за рамки непосредственной ситуации *восприятия*, основана непонятно на чем. Это не опыт; не индукция; не гипотеза; не наблюдение; не наследственное знание или врожденная идея… Давид Юм, скажем, приписывал происхождение этой уверенности не опыту (experience), а другим силам, например, памяти или воображению. «Так как мы никогда не *вспоминаем ни одного впечатления и ни одной идеи,*

---

[171] Статкевич И. А.. Проективная природа художественного восприятия. Дисс. На соиск. уч. ст. докт. филос. наук. – Чебоксары, 2009. – С. 7.
[172] Ленин В. И. – С. 20–21.
[173] Нарский, И. С. Джон Локк и его теоретическая система. – С. 19.

не приписывая им существования (курсив мой. –*Э.Т.*), значит, идея существования должна либо приходить от отчетливого впечатления, соединенного с каждым восприятием *или* (курсив мой. –*Э.Т.*) с каждым объектом нашей мысли, либо быть тождественной самой идее восприятия или объекта»[174]. Легко приходит на ум «пифанон» скептиков.

Как пишет Юм в своем главном поизведении, «Трактате о человеческой природе», в существование тел верят и простые люди (профаны), не знакомые с теориями известных философов, утверждающих самостоятельное существование объектов. Более того, эти «профаны смешивают восприятия и объекты и приписывают отдельное и непрерывное существование всему, что они чувствуют или видят». Мнение это «всецело зависит от *воображения*»[175].

В другой работе, «Исследование о человеческом познании», относительно профанности представлений о реальных объектах сказано так: «Можно считать очевидным, что люди склонны в силу естественного инстинкта или предрасположения доверять своим чувствам и что, без всякого рассуждения или даже перед тем, как прибегать к рассуждению, мы всегда предполагаем внешний мир (external universe), который не зависит от нашего восприятия, который существовал бы и в том случае, если бы мы и все другие способные ощущать создания исчезли или были бы уничтожены». (Какая верная мысль! И это – субъективный идеалист? –*Э.Т.*)

Далее зигзаг: оказывается, обычные люди безрассудно отождествляют восприятия и предметы, а философы понимают, что это не так, различая оригинал – и его модель в сознании.

> «Представляется очевидным и то, что люди, следуя… слепому и могучему природному инстинкту, всегда считают, что образы, доставляемые чувствами, и есть внешние объекты, никогда не питая подозрения, что *первые есть лишь всего лишь представления вторых.* (Какая верная материалистическая идея! Курсив здесь мой. –*Э.Т.*) Мы верим, что тот самый стол, белизну которого мы видим и твердость которого ощущаем, существует независимо от нашего восприятия и является чем-то внешним по отношению к воспринимающему его уму. Наше присутствие не наделяет его существованием, наше отсутствие не способствует его уничтожению; он пребывает единообразным и целым независимо от положения мыслящих существ, воспринимающих и ли рассматривающих его»[176].

---

[174] Юм, Давид. Трактат о человеческой природе. – Минск : Попурри, 1998. – С. 124.
[175] Трактат. – С. 244–245.
[176] Юм, Давид. Исследование о человеческом познании. Гл. XII / пер. С.И. Церетели. Давид Юм. Сочинения в 2-х т. 2-е, дополненное и исправленное издание. – М. : «Мысль», 1996. – Т. 2. – С. 131.

Очень хорошо. Мы действительно разделяем эту (профанную= наивно-реалистическую, или, мог сказать сам Д. Юм, «здравосмысленную» веру вместе с подавляющим большинством человечества. –*Э.Т.*).

«Но это всеобщее и первоначальное мнение всех людей – продолжает Юм, – скоро разрушается самой легкой (slightest) философией, которая учит нас, что нашему уму никогда не может быть доступно что-либо, кроме образа или восприятия, и что чувства являются лишь каналами (inlets), через которые эти образы пересылаются, не будучи в состоянии устанавливать какое-либо непосредственное отношение (intercourse) между умом и объектом»[177]. Философ подчеркивает, что вопрос об этом intercourse есть вопрос о факте реального существования объекта. Может быть, об этом может свидетельствовать опыт? Но нет; «В этом пункте опыт молчит и не может не молчать». Тогда, может быть, мы доверимся логике, рефлексии, рассуждению? Нет, и это невозможно. «Ум никогда не имеет перед собой никаких вещей, кроме восприятий, и он никоим образом не в состоянии произвести какой бы то ни было опыт относительно связи между восприятиями и объектами. Поэтому предположение о такой связи лишено всякого логического основания».[178] Дело наше, следовательно, безнадежно.

В «Трактате о человеческой природе» имеется, подчеркнем еще раз, важное соображение онтологического свойства: идея существования тождественна идее того, что мы представляем как существующее. «Просто думать о какой-нибудь вещи и думать о ней как существующей совершенно одно и то же».[179] Оживший Парменид… Да только Юм, как и Беркли, «уничтожает» идею субстанции, а вместе с ней, совершенно логично, возникает негативная оценка идеи бытия.

Кроме памяти, уверенность в реальном существовании вещей за кругом непосредственно данного обязана возникновением не перцепции, а другим силам сознания: привычке, вере, воображению, интуиции… В сфере познаваемого, в области, куда проникает сознание, интуиция позволяет судить о существовании и несуществовании вещи.

---

[177] Юм, Давид. Исследование о человеческом познании. Гл. XII / пер. С.И. Церетели. Давид Юм. Сочинения в 2-х т. 2-е, дополненное и исправленное издание. – М. : Мысль, 1996. – Т. 2. – С. 131–132.

[178] Там же. – С. 133. См. т.ж.: David Hume. An Enquiry Concerning Human Understanding, Essays and Treatises, vol. II, London, 1822, pp. 150–153. Разбираемые пространные абзацы приведены в: В. И. Ленин. – С. 26–27.

[179] Юм Давид. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам / пер. С. И. Церетели. – Давид Юм. Сочинения в 2-х т. – Т. 1. – С. 124.

Тем не менее, верно, что для идеализма единственная доступная человеку реальность ограничена кругом – восприятия ли, мышления ли или их обоих, – а также убеждения и других сил сознания. Никакое устремление не может помочь бытию-вне-сознания физически «ворваться» в наше восприятие, иначе как войдя в этот круг, и никакое устремление не может помочь человеку физически выйти или вырваться «за пределы себя», за горизонт.

У Парменида («объективный идеалист») этот горизонт задан объективно и неизбежно:

VIII 26. Так неподвижно лежит в пределах оков величайших…
VIII 30. …Могучая необходимость
Держит в оковах его, пределом вокруг ограничив[180].

Юм («компромиссный» идеалист, которому не был чужд натуралистический подход), полагает: «Кругозор же этот – вселенная, создаваемая воображением, и у нас нет идей, помимо тех, которые здесь порождены».[181]

Фихте («субъективный идеалист») в своем «Ясном, как солнце, сообщении широкой публике…» говорит об этой включенности в горизонт похожим образом, но более общо. Он не фиксирует внимание собеседника лишь на образах восприятия или воображения: «Существует ли в тебе или перед тобой какая-либо вещь иначе как *вместе* с сознанием этой вещи или *через* сознание ее?... [Вопрос риторический. Имеется в виду: ведь *нет*? И Человек соглашается с Философом, хотя только что утверждал: «Должна существовать система вещей, а из вещей должно быть выводимо сознание…». Тот продолжает:] Не стремись же к тому, чтобы выскочить из самого себя. Сознание *и* вещь, вещь *и* сознание, или, точнее, ни то, ни другое в отдельности»[182].

Наконец, в XIX в. порыв прорваться к «вещам самим по себе» выльется в идею кругозора не как горизонта, очерчиваемого нашим сознанием, но как жизненного мира, – а в XX, в постмодерне, как «горизонта событий» – т.е. предела познаваемости, за которым объективная реальность теряется (смерть субъекта, смерть объекта, «великих нарративов», самой философии), превращаясь в симулякры, заменяющие действительность, – «копии без оригиналов» – смысл которых принципиально неуловим и множествен.

---

[180] Антология мировой философии. Т. I. М. : Наука, 1969. – С. 296.
[181] Юм Д. Трактат. – С. 125.
[182] Фихте И. Г. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. – М. : Соцэгиз, 1937. – С. 42 и др.

Остановимся в связи с образом «круга знаемого, своего, присвоенного мира», – ойкумены, kringla heimsnis, помимо которого нет ни бытия, ни восприятия, ни знания, – на элементах феноменологии, с тем, чтобы в дальнейшем оставить ее.

Эта теория не укладывается, конечно, в такие привычные базовые координаты как «материализм-идеализм», «объективный-субъективный» и даже «позитивизм-экзистенциализм», являясь тем и другим, всем этим вместе и ничем в отдельности. Все же можно заявить, что это не гносео- и не эпистемология. Это скорее учение о бытии вещей (онтология «жизненного мира») и о способе их «схватывания» (методология эйдетической редукции), нежели теория познания. Гносеология основывается на субъект-объектной оппозиции. Феноменология – нет. Генетически и содержательно предмет феноменологии выходит за рамки собственно познания (например, в естественнонаучную область, в сферу психических состояний, в практическую деятельность, творчество, традицию, родной язык etc.). В ход идут и принимаются в зачет, сопутствуя логике, многочисленные человеческие интенции: воля, вера, потребность, желание, интерес, мотив, даже рефлекс.

Энциклопедический словарь Britannica дает экспликацию основного понятия феноменологии и обозначаемого им «горизонта мира»: Life-world, Lebenswelt.

In Phenomenology, < Lebenswelt is> the world, as immediately or directly experienced in the subjectivity of everyday life, as sharply distinguished from the objective “worlds” in the sciences, which employ the methods of the mathematical sciences of nature; although these sciences originate in the life-world, they are not those of everyday life. [В феноменологии это мир, как непосредственно или прямо переживаемый в субъективности повседневной жизни и резко отличимый от объективных «миров» в науках, которые используют методы математического естествознания; хотя эти науки зарождаются в жизненном мире, они не принадлежат повседневности.] The life-world includes individual, social, perceptual, and practical experiences. [Жизненный мир включает индивидуальные, социальные, чувственные и практические опыты]. The objectivism of science obscures both its origin in the subjective perceptions of the life-world and the life-world itself. [Объективизм науки скрывает как ее происхождение из субъективных восприятий жизненного мира, так и сам жизненный мир]. In analyzing and describing the life-world, Phenomenology attempts to show how the world of theory and science originates from the life-world, strives to discover the mundane phenomena of the life-world itself, and attempts to show how the experience of the life-world is possible by analyzing time, space, body, and the very givenness or presentation of experience. [Феноменология делает попытку показать, как мир теории и науки происходит из жизненного мира, старается обнаружить бытийственные феномены самого жизненного мира и пытается продемонстрировать, каким образом опыт жизненного мира становится возможным путем анализа времени, пространства, тела, и самой данности или представленности опыта].

Выдающийся казанский феноменолог XIX – начала XX вв. В. И. Несмелов, наш предтеча Гуссерля, уже в новейшее время напишет ясно и определенно: «Все сущее дается человеку, как сущее, в одних лишь непосредственных актах его самосознания, потому что самосознание ничего другого не утверждает, как только бытие – бытие себя самого и бытие не-себя… Утверждение… в бытии не-себя неизменно совершается в одном и том же факте сознания – в сознании инобытия»[183].

В целом, насмотря на выдающиеся достижения, феноменология не является для нас подходящим инструментом для конструирования теории познания. Однако то, что она является теорией понимания как бытия, и в этом смысле *онтологией,* представляется несомненным.

В тот же период времени, когда складывается феноменология, позитивисты делают программным афоризмом постулат субъективного идеализма «нет объекта без субъекта» (между прочим, эту максиму высказал Г. В. Плеханов) – что, без условий, нельзя прочитывать натуралистически: «не существует объективно-реального, материального, без наличия субъективно-реального, идеального». Обычно данная максима читается так: нет *гносеологического* объекта без *гносеологического* субъекта.

Это сегодня звучит как трюизм. В действительности в данном постулате можно усмотреть контраверзу следующего порядка.

Позитивисты – (нео)берклианцы, (нео)юмисты и (нео)кантианцы[184]. По определению, они должны «разводить» основания бытия и основания сознания, что и отличает кантианскую диалектику и теорию познания от гегелевской. А приведенный принцип (постулат), напротив, сводит их воедино, и если не генетически, то онто-гносео-методологически, что, отметим, позволяет нам числить их по ведомству… «субъективного» материализма?! Собственно, они так и считали: общеизвестна претензия эмпириокритицизма на «третью», среднюю, компромиссную линию в философии.[185]

---

[183] Несмелов, В. И. Наука о человеке. В 2-х т. – Репринт 1905,1906 г. – Казань: Заря-Тан, 1994. – С. 132

[184] Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии.

[185] Здесь при желании можно указать на противоречие в рассуждениях Ленина: если эмпириокритицизм – это агностицизм-юмизм, то ведь данную линию сам Энгельс именовал «средней», «компромиссной». См.: Материализм и эмпириокритицизм. Десять вопросов референту. Вопрос 2. «Признает ли референт <идеалист> основное деление философских систем у Энгельса на *материализм* и *идеализм,* причем средними между тем и другим, колеблющимися между ними считает Энгельс *линию* Юма в новой философии, называя эту линию «агностицизмом» и объявляя кантианство разновидностью агностицизма? (Рукописное добавление: причем среднюю линию Э. признает компромиссной?)»

Обратимся к тому, что онтологические первопроблемы часто формулируются как строгие дизъюнкции: «бытие первично или небытие»; «делима величина до бесконечности или есть предел деления»; «материальное порождает идеальное или наоборот»; «universalia aut sunt et subsisunt aut intellecta et sola cogitatione formantur» (универсалии либо существуют и имеют самостоятельное бытие, либо образуются разумом и формируются лишь мышлением); «существует ли общее субстанционально или же только мысленно, и если субстанционально, то – телесно или бестелесно»… Идеи, разрешающие первопроблемы, позволяют давать *ответы* на эти великие вопросы, и идеи эти можно назвать основными принципами.

Философско-онтологические первопринципы имеют логическую структуру суждения, они могут быть как истинными, так и ложными, ясно и определенно формулируясь в виде тезисов. Например: *Всё есть одно*. Еще принцип: *Бытие есть (а небытия нет).* Еще один-два: *Атомы существуют; Материя первична; Движение вечно; Сознание творит мир…*

Основной онтологической синтагмой мы полагаем следующее рассуждение: [я знаю и/или верю, что] *универсум существует, он один (или миров много), он в сущности един (или нет), и способ его бытия – изменение (или сохранение).* В этот дискурс подпадает и рассуждение о формах бытия. (Энгельсом для определения движения поначалу использовались понятия «существенное проявление» «форма существования материи»).

Стоит заметить, что, например, в английском языке имя существительное “Being” появилось значительно позже, чем глагол “to be”, – только в XIV веке[186], т.е. осознание бытия как (глагола) движения кажется более естественным, имманентным, нежели парменидова его интерпретация как абсолютного покоя, предполагающая очень высокий уровень метафизического философствования. У греков также «бытие» является субстантивацией глагола «быть» (путем присоединения определенного артикля, τό, англ. “the”, к инфинитиву ειναι, «быть». Получается τό ειναι , “the” “to be”). Средний род существительных, как потом и в русском, может образовывать отглагольное существительное: «ученый», «мудрый», «презренный», по виду прилагательное или причастие прошедшего времени. Греческое “ὄ ων” – бытие – образует причастную форму “το ον”, «бытийствующее» («существующее»), которое грамматически функционирует в роли имени существительного и, соответст-

[186] Britannica, Merriam Webster: Being (n) – 1) a: the quality or state of having experience. (XIV century).

венно, приобретает падежи: родительный, дательный, винительный. (Артикль также закономерно превращает наречие в существительное: ούτός εστιν άπειρος + το = το άπειρον (это [есть] беспредельно) – знаменитый апейрон).

Проблема, следовательно, тысячи лет формулируется так: Существует ли Единое Бытие Парменида, и существует ли оно абсолютным, несотворимым и неуничтожимым, *спокойным* образом (в чем я сомневаюсь, раз вопрошаю об этом), поскольку в существовании относительных, т.е. преходящих, вещей я (абсолютно) убежден, ибо оно очевидно? А если оно существует, вечно изменяясь, то не изменение ли следует считать абсолютом?

Известный диалектико-материалистический афоризм, восходящий к афоризмам Гераклита – «Движение абсолютно, а покой *относителен*», – вызывает множество вопросов, и простота его лишь кажущаяся.

Является ли не-абсолютное (*абсолютно*) относительным?

Покой, что тривиально, также содержит в себе момент *абсолютности* в силу равновесия, неизменности, etc. Однако:

По поводу «момента абсолютности» покоя возникает нетривиальный вопрос: создает ли его «имманентная» прерывность движения (т.е., покой – это движение минус его «имманентная» непрерывность), или же покой поистине абсолютен, т.е. это устойчивость как принципиальная сохраняемость чего-то неизменного – как, например, пропорция преодоленного пути и затраченного времени в равномерном прямолинейном движении, в *скорости*? Или, возможно, покой – это синоним *тождества* как крайней степени целостнонеразличимости противоположностей в противоречии?

Если движение – это всякое изменение, изменение вообще, то покой можно определить по крайней мере как всякую устойчивость, определенность, даже – безразличие (гегелевский термин). Но главное – это почти неосознанное для наивного реализма и удивительное для метафизики устойчивое и определенное совпадение предмета (бытия) и рассуждения о нем (мышления). Дает знать себя метафизическое, сущностное единство основ бытия и постижения бытия – и его диалектичность, необходимая внутренняя раздвоенность.

Мы не можем отмежеваться от этого диалектического единства, рассуждая философски. Рассуждение более глубокое, нежели элементарная логика, необходимо приведет нас к диалектической истине: *можно* (вероятно, можно), очертив пределом парменидову сферу умозрительного Единого, kringla heimsnis, Lebenswelt, кругозор берклеанско-юмистской перцепции или горизонт кантианского продуктивного воображения,

фихтеанского Ich–Nicht-Ich, позитивистских sense-data и пр., действуя при помощи наукоучения, метода эйдетической редукции, конструкции протокольных (атомарных) предложений или любым другим путем, *отстроиться* от некоего χ – объективно-реального автаркийного автономного физического материального мира, не охваченного познанием и принципиально не могущего быть *вполне* охваченным даже в воображении, в силу очевидных причин. Можно отъединиться от внешнего по отношению к этой умозрительной сфере, «кромешного» бытия – абстрактно, конечно, – и получить одну противоположность, без другой. Однако, во-первых, такая абстракция имеет неопределенное познавательное значение. Ср.: Маркс, по другому поводу, но об аналогичном вопросе о мире «вне» человека, «до» природы и «кроме» природы и человека <относительно представлений «меонтологов»>.

> «…На это я могу ответить только следующее: самый твой вопрос есть продукт абстракции. Спроси себя, как ты пришел к этому вопросу; спроси себя, не продиктован ли твой вопрос такой точкой зрения, на которую я не могу дать ответа, потому что она в корне неправильна... Задаваясь вопросом о сотворении природы и человека, ты тем самым абстрагируешься от человека и природы. Ты полагаешь их несуществующими и тем не менее хочешь, чтобы я доказал тебе их существование. Я говорю тебе: откажись от своей абстракции, и ты откажешься от своего вопроса; если же ты хочешь придерживаться своей абстракции, то будь последователен, и когда ты мыслишь человека и природу *несуществующими,* то мысли несуществующим и самого себя, так как ты тоже – и природа, и человек. Не мысли, не спрашивай меня, ибо, как только ты начинаешь мыслить и спрашивать, твое абстрагирование от природы и человека теряет всякий смысл… <Для нас> *существенная реальность* человека и природы приобрела практический, чувственный, наглядный характер, причем человек наглядно стал для человека бытием природы, а природа наглядно стала для него бытием человека…»[187]

А во-вторых, это не спасет полученную результирующую ризому от мгновенного внутреннего распадения обратно на два противоположных полюса – объективно-содержательного (бытие как предмет мысли) и субъективно-формального (мысль как категория бытия). Материалист скажет: и формы объективны, они имеют корни в материальном мире! Кантианец скажет, что сознание само творит объект, а не только проецирует на него имеющийся у него готовый набор априорных, объективно существующих трансцендентальных схем. Проблема объективности – особая проблема, и скорее гносеологическая, чем онтологическая.

[187] Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Сочинения / К. Маркс и Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М. : 1974. – Т. 42. – С. 125–127.

Но бидоминантность, биполярность, бимодальность идеального[188], связанная с объективным существованием материального, имманентна.

Это есть действие и проявление основного закона диалектики. Противоположности не могут существовать безотносительно друг к другу; в сущности они неопределенно долго пребывают в состоянии тождества. Если в ходе развертывания тождества в различие их борьба приводит к гибели одной из сторон противоречия (или можно сказать мягче, к вытеснению, эпохэ) – «выжившая» (отрефлектированная) «противоположность» немедленно обретает alter ego, новую полярность, другую противоположность. Как в объективной, так и в субъективной реальности существует определенная закономерность, или «логика», развития. Есть следующие «степени заострения» противоречия: целостность – подобие – расподобление – различие – существенное различие – противоположность – противоречие – конфликт. В ходе конфликта противоположности либо уничтожают друг друга и исчезают, как электрон и позитрон, превращаясь в ходе реакции аннигиляции в два фотона, – либо одна из сторон выживает – и немедленно осложняется новой противоположностью. Даже не уничтожая противоположность, одна из сторон противоборствующих сил или направлений мысли может получить еще одного-двух оппонентов в дополнение к уже существующему; так, эссенциализму противостоит не только релятивизм, но и феноменология, экзистенциализм, позитивизм, инструментализм, коструктивизм...

Перелив материального в идеальное, объективного в субъективное совершается не только внешним образом, как переход – возникновение сознания или реификация, произвол ad libitum или имперсональная догма, – но и в-себе, имманентно, в самодвижении бытия.

Невозможно забыть, что не только немецкая классическая философия, но и любая персона, говорящая на немецком, приводит сознание к бытию в самом слове das Bewußtsein, «знаемое бытие».

Далее пропись. Бытие и сознание совпадают только для человека, и сама возможность, тем паче действительность этого совпадения зависят от наличия человека в мире. Идея вещи или системы вещей, совпадая с самой собой как в модусе существования, так и в модусе сущности и ее акциденций (атрибуций), есть именно идея, тождественная себе самой – но не системе вещей. Ибо та существовала (и существует) и до (и вне) сознания, если только не «примысливать» себя (hinzudenken) к «далекой звезде», как было у Авенариуса с его известной концепцией unauflösliche Koordination des Ich und Nicht-ich.

---

[188] Термины Д. И. Дубровского, см. его работы, посвященные проблемам сознания и идеального.

В *сознании* (а если быть совсем точным – в языке) совпадает бытие-в-себе и бытие-для-себя. В экзистенциальной онтологии субъект будет присутствовать не вне бытия, как натуралист-исследователь, и не параллельно ему, как зеркальный мир, но имманентным образом, в “Dabewuβtsein” – здесь-и-теперь-бытии-сознании.

Значит ли это, что бытие есть человеческое бытие, а помимо сознания человека его нет?

Отнюдь. Тождественная с собой всеобщность, в которой ничто не определено, или «чистое бытие», существует. Однако все же представляется, что бытие есть человеческое бытие *по преимуществу.* Как философская категория, бытие не может получить реальное определение через род и видовое отличие, а может лишь синонимически называться (Единое, Универсум, Сущее) либо эксплицироваться при помощи других категорий (существование, сущность, явление, реальность, тождество, действительность, совершенное, плерома… вселенная, мир…) Бытие есть, далее, Абсолютное. Оно имманентно содержит в себе относительное Небытие (каждый «этот» предмет – не тот и не другой, не там где-то, но здесь, не в другом времени, а теперь, и пр.), но всегда является каким-то «нечто». Абсолютное небытие абсурдно; осмысленным представляется другое понятие, Неиное, которое призвано выполнять функции «определения *всего*», будучи тем, что ни от чего не отлично и предшествует Единому (подробно у Н. Кузанского).

Бытие есть отсутствие небытия.

Небытие есть отсутствие бытия.

Одновременное присутствие того и другого есть становление.

«Становление, которое есть бытие и небытие одновременно, есть их переход друг в друга, непрерывное движение…» (Гегель).

Идея последовательной утраты бытием своей полноты и совершенства реализуется уже в троичном мире неоплатоников. Один из более поздних показательных примеров – ересь Василида, появившаяся в Александрии около сотого года от р. Х. Художественно описывая это убывание бытия, «магический реалист» Хорхе Луис Борхес[189] утверждает, – естественно, без точной исторической ссылки, – что эта ересь возникла среди сицилийцев и греков.

«В основании своей космогонии Василид полагает некоего Бога. Это божество блистательно лишено как имени, так и происхождения; отсюда его неточное обозначение через “pater innativus”. Его среда – «плерома», или же «полнота»: неви-

[189] Борхес, Хорхе Луис. Оправдание лже-Василида. – Соч. в 3-х т. – Т. 1. – Изд-во Полярис. – С. 72–74.

данный музей платоновских архетипов, умопостигаемых сущностей, универсалий. Бог этот неподвижен, однако из его покоя эманируют семь ему подчиненных божеств и, унижаясь до движения, создают и возглавляют первое небо. От этой первой творящей короны происходит вторая, с теми же ангелами, властителями и престолом, которые основывают еще одно нижестоящее небо, полностью симметричное первоначальному. Этот второй конклав воспроизводится в третьем, тот – в нижеследующем, и так вплоть до 365-го. Божество самого нижнего неба – это Господь из Писания, причем содержание божественности стремится в нем к нулю. Он и его ангелы создали видимое нами небо, замесили попираемую нами материальную землю, а затем поделили ее меж собой».

В рассмотренной картине по мере удаления от Бога его производные деградируют и опускаются, пока не превратятся в силы зла; они и лепят людей – кое-как, да еще из неподобающего материала… «Как на равнине в час великолепного заката: небеса внушительны и пылают, а земля убога». Искаженную версию этой истории приписывают Симону Магу, легендарному основателю секты гностиков, I в. н.э.

Заострим внимание на особенностях дихотомических классификаций типа деления Нечто/Ничто. Они всегда оставляют неопределенным «второй» член деления, обозначенный отрицательным понятием. Поэтому сами не-существование, не-единство, не-абсолютность и пр. бесконечно разновидны и неисчерпаемы для познания. Это тема отдельного исследования; она настолько сложна, что Аристотель, например, считал: несуществующее определить невозможно. Но можно, видимо, говорить о синтезе того и другого, т. е. бытия и небытия, как у Платона («хора»), или ничто и нечто – *в сознании.*

Britannica, “Synthesis”: согласно трактату «Бытие и Ничто» Жана-Поля Сартра (“Being and Nothingness”), сознание как вид бытия, бытие-для-себя, – всегда старается стать бытием-в-себе (consciousness [pour-soi] is always trying to become being [en-soi], чтобы достичь *синтеза* между ни-что и не-что (to achieve a synthesis, as it were, between no-thing and some-thing). Примиряет уже упоминавшееся рассуждение Хайдеггера. Бытие – «никакая не вещь», но это все-таки «непрерывное и отдельное существование». Это некий целостный предмет. Предмет мышления. Бытие – субстантивация предметности, и убывание бытия (вплоть до полного убожества Ничто) не упразднит этой предметности; это, наверное руководило и Парменидом, оставившем нам в качестве наследства максиму «Небытия нет», ибо даже мысль о небытии – это нечто, а не ничто.

Выскажем максиму. Абсолютное бытие и абсолютное небытие в сущности абсолютно противоположны и абсолютно тождественны.

В отношении таких положений Парменид когда-то высказался резко, определенно и саркастически:

VI 3. Ты избежишь дурного пути изысканья, –
Что измышляют невежды,
Люди о двух головах. Беспомощно ум их блуждает.
Бродят они наугад, глухие и вместе слепые.
Вздорный народ! Бытие и небытие тем же самым
И не тем же самым зовут. И путь во всем видят обратный.
VII 1. Не доказать никогда, что небытие существует,
Не допускай свою мысль к такому пути изысканья.

Невзирая на эту, прямо говоря, отповедь и дальнейшее увещевание, относительно дилеммы бытия и небытия можно остановиться на приведенной максиме и на этом закрыть в данном тексте вопрос о небытии.

Следуя далее, необходимо рассмотреть основные модусы бытия. Они, как сказано в начале, могут быть как экзистенциальными, так и эссенциальными.

Этимологически рассуждая, первична, конечно, эссенция, ибо, чтобы «выйти на поверхность», «вовне», “ex”, “out”, должно быть нечто «внутри», “in”. А вот для познания первична, конечно, экзистенция. Интенция здесь разная: генетически – *от* эссенции, когнитивно – *к* эссенции. И философские трактаты ученых средневековья, задавая алгоритм всем последующим десятилетиям, начинают всегда с установления экзистенции: существует ли предмет? Далее следует: что он собой представляет? Каков он? Каковы тенденции его будущего развития?

Проблема сущности и существования, в отличие от умеренного реалиста Фомы Аквинского, для номиналистов Уильяма Оккама, Дунса Скота, Роджера Бэкона была *псевдопроблемой.* Ср.: Есть ли бытие [esse] и сущность [essentia] две разные вещи вне души, различаемые между собой реально? Ответ Оккама гласит: нет. Entitas et existentia non sunt duae res. «И мне представляется, что они не являются двумя такими [вещами], и что “esse existere” не обозначает что-либо, отличное от вещи»[190]. Или в такой редакции: «Итак, надлежит сказать, что в творениях нет никакого такого формального различия, но всё, что есть различного в творениях, отлично друг от друга реально и является разными вещами (et sunt res distinctae), если является подлинными вещами (si utumquae illorum sit vera res)»[191].

[190] Уильям Оккам. Избранное. – С. 141.
[191] Там же. – С. 127.

Для номиналистов это было псевдопроблемой – но не для нас. Во-первых, Бытие-сущность – не столько полнота, сколько плотность бытия, сгущенная и свернутая до одного-двух признаков. По ролевым своим включениям сущность не может быть ни предикатом, ни копулой. Само существование, далее, есть явление (совокупность явлений), но сущность – нет; явление – это «распадение сущности на единичности» (Гегель). В существовании есть ВСЁ. В сущности этого Всего – НЕТ. Для экзистенциалиста, сверх того, экзистенция всегда индивидуальна и единична, для философа любого другого профиля – это универсалия. Хотя сингулярия – это ведь также универсалия, и наоборот: "…quodlibet universale est vere et realiter singulare". Попытаемся несколько прояснить дело, сообщив о собственном понимании основных эссенциальных модусов («пространственного» «телоса», или, метафорически выражаясь, «куба») бытия.

«Чистое бытие» считать особым модусом мы не будем. Оно есть бытие improprie vocatur, логическая предпосылка собственно бытия, тождественная небытию. Их абсолютное тождество и различие только гносеологическое: в присутствии наблюдателя «пустота и простота ничто» приходит в «беспокойство». Любая удачная попытка конкретного исследования «чистого бытия» приводит нас к выходу за его пределы; общее представление о бытии вообще оказывается понятием иного, более высокого уровня, более содержательного. Это уже ставшее, наличное бытие, и его внутреннее противоречие соответственно изменяется (место бытия и небытия занимает Нечто и Иное). Возникает предметность.

Первый модус собственно бытия – сущностный. Бытие действительно, реально, поистине есть. Оно – Сущее. (Для религиозной философии – Сущий). Один из самых выдающихся курьезов объяснения того, что такое бытие как сущее, представил, как мы помним, отец логики: – это то, что сказывается в ответ на вопрос «что это?» (τό τϊ εστι, the what is it). Это либо род, либо вид, либо индивид. Дополнительная демонстрация того, что в сущности основы бытия и основы познания тождественны. Курьез состоит, во-первых, в приведении онтологии к логике и даже к лингвистике (сущность единичного отражена в его имени, сущность общего – в логическом субъекте); а во-вторых, в следующем обстоятельстве. "Что" вещи действительно может быть сущностью ("чтойность", quidditas, общее и даже всеобщее, когда речь идет о самом бытии), но может быть и содержанием (свойство + свойство + свойство… нумерический ряд, т. е. «всё»). Категории эти имеют прямо противоположное значение: предельный аскетизм сущности противостоит предельному богатству содержания… Возможно, в бытии они

совпадают? Создатель самой совершенной диалектики Гегель, например, полагал: чистое всеобщее = среда = вещность, совокупляющая свойства. (Кстати говоря, свойства – не части, а проявления).

В любом случае под первым модусом бытия имеется в виду нечто сущее, причем существующее самостоятельно. Сущность.

Начиная с Аристотеля и благодаря ему, сущее эксплицируется в логико-лингвистическом ключе. Его синтагматическая параллель – подлежащее; парадигматическая – имя существительное. Оно «есть имя, которое соотносится с неким понятием, которое обще для всех вещей и может сказываться о них в ответ на вопрос: “Что это такое?” (т. н. praedicatio in quid). Сущее (как и сущность) не есть некое свойство (не предицируется in quale, т.е. не отвечает на вопрос “каково это?”)». In quale, согласно Порфирию и Боэцию, предицируются *признаки* – собственные, дефинитивные, акцидентальные. Они соответствуют грамматическим именам прилагательным. Бытие в указанном измерении, или модусе, – универсальная, всеобщая база, основа, суппозиция, оно несет и поддерживает свои свойства и отношения, являясь «первым первенствованием совершенства», само не нуждаясь ни в какой опоре и не имея таковой, будучи поистине автономным и автаркийным (что отражается в именовании бытия Абсолютом, Сущим, Субъектом, Субстанцией)[192].

Это как бы фундамент, или поддержка, которая сама способна держаться безосновно и самостийно. Именно свойство поддерживать или носить свои атрибуты составило в этимологическом отношении отличительный признак, давший повод Боэцию перевести греческое слово «узия» латинским словом «субстанция» – «то, что стоит “под”». Этот, последний, термин и закрепился в языке республики ученых в качестве парадигмального обозначения бытия на все последующие времена. А в термине «Абсолют» выражено, напротив, «то, что стоит “над”» (и недоступно познанию). Бог.

Эти термины нередко уподобляются в философии. «Я признаюсь, что есть… идея, которую было бы полезно иметь всему человечеству и о которой все говорят, как если бы имели ее; это *идея субстанции...*»[193].

---

[192] «Не будучи в состоянии постигнуть, как… качества могут существовать…, мы предполагаем, что они существуют на некоторой общей основе, носителе, и поддерживаются ею. Этот носитель мы обозначаем именем “субстанция”, хотя мы наверное не имеем ясной и отличительной от других идеи того, что полагаем носителем». Опыт о человеческом разумении. Кн. II, гл. 23, § 4. Д. Локк. Избранные философские произведения. В 2-х т. Т. II. – С. 318.

[193] Локк, Джон. Опыт. Кн. I, Гл. 4, § 19. – С. 145–146. Философ считал, сверх того, что мы не имеем и не можем получить эту сверх-идею ни через ощущение, ни через рефлексию… Это, однако, проблема скорее гносеологическая.

Согласно Локку, идея субстанции – то, «что мы принимаем за *субстрат*, или носитель известных нам идей», – весьма сложна, она не первична, не врожденна, неясна и неявна, это «неопределенное предположение неизвестно чего» (т. е. чего-то такого, относительно чего мы не имеем никакой отдельной, определенной, положительной идеи).

Второй модус – предикативный. Бытие существует как *всеобщий предикат*, сказуемое, что в языке обычно находит выражение в глаголах бытия, как «первое первенствованием предикации». Действительно, все существующее, по крайней мере, *есть* (что «глаголется», высказывается в экзистенциальных суждениях, или суждениях существования, например, «Бог есть»). Ср.: в реальном мире существуют только отдельные сущие – индивидуальные объекты, общим для которых является то, что они существуют. В силу последнего обстоятельства о них и предицируется термин «сущее»[194].

Надо или не надо приписывать объективной реальности свойство действительного существования?

Приписывать не надо, но и отнимать не надо, поскольку оно у нее действительно есть (другое дело, что, по Гегелю, не все действительное является также и истинным, т. е. тождественным своему понятию, своей, то есть, идее. Но это особая, авторская синтагматика; гегелевская «идея» объективна, эмпиристская «идея» – это часть опыта).

Третий модус – копулятивный. Бытие предстает в качестве *логической связки*, соединяя сущности (субстанции, вещи) и их свойства, логический субъект и логический предикат, или подлежащие и их дополнения, входящие в составе предложения в группу сказуемого вместе с обстоятельствами и определениями. Это наблюдается в конструкции атрибутивных суждений типа «Бог есть Любовь», «Небо синее» и т.п. Видимо, можно назвать этот синтагматический модус «первым первенствованием копуляции»: способностью связывать «всё со всем»; важно подчеркнуть, что в качестве связки в суждении и умозаключении почти всегда используется глагол бытия (и изредка – его аналоги: «является», «представляет собой») в соответствующей грамматической форме.

Греческий глагол estin, έστιν, в 3-м лице ед. числа наст. вр., как и в русском, может функционировать как значимый глагол «существует» (второй модус), а может играть роль логической связки «есть, является» (третий модус): έστιν θεος = бог есть (*существует,* exists); άνθρωπος εστί ζώον = человек *есть* живое существо (is).

Все три эссенциальных модуса бытия относятся к домену метафизики (как онтологии, логики/грамматики и гносеологии вкупе).

---

[194] Аполлонов, А. В. Вступит. ст. к: Уильям Оккам. – Избранное. – С.с. xxxviii-xxxix.

К трем первым существенным модусам присоединяется время. «Глагол есть [звукосочетание], обозначающее еще и время» (Аристотель). Четвертый модус – экзистенциальный, бытие как существование. При желании существование также можно дезинтегрировать (хотя можно этого и не делать). Модусом бытия как существования сущего современной философствующей физикой признается изменение. Модусы существования суть: а) качественное изменение, в т.ч. рождение и гибель, движение, развитие; б) трансформация, не затрагивающая качества, эволюция; в) «течение», интенция, сознание как отношение; г) «переживание», деятельность, коммуникация.

Изменение постоянно, оно «первое первенствованием существования». Это царство диалектики (как онтологии и теории познания). Бытие упорствует, постоянствует (неотступно пребывает) и в этом смысле покоится *в изменениях*. *Покой* как постоянство, пребывание, пропорциональность и вечное *движение* в бытии как существовании *едины*.

Возможно, как и представлял себе Хайдеггер, что движение и покой, или изменение и пребывание, суть самые глубокие философские характеристики бытия, в которых физически воплощается время и зиждется пространство единого материального мира. Покой – это тождество вещи самой себе. Покой – всеобщая устойчивость, всякая устойчивость. Ф. Энгельс писал в «Диалектика природы»: «Покой – это мера движения». А движение – это *и* способ существования материи (экзистенциальный модус), *и* внутренне присущий ей атрибут (эссенциальный модус).

Модусы сущности относятся к метафизике пространства как протяженности, его дискретности. Модусы существования – к метафизике движения, его непрерывности, и времени, т. е. изменчивости[195].

Как и бытие, время – не вещь. Как и бытие, время не есть, время дано.

Время, – даже настоящее время, – не нечто и не ничто. «Настоящее в смысле присутствия настолько глубоко отлично от настоящего в смысле “теперь”, что настоящее в смысле присутствия никоим образом не дает определить себя через настоящее как “теперь”. Скорее кажется возможным обратное». (Sein und Zeit). Однако если это так, говорит Хайдеггер, настоящее в смысле присутствия и все, что к такому настоящему принадлежит, и должно было бы обозначать подлинное время,

[195] «В метафизике среди всех субъектов первым первенствованием предикации является сущее, а первым первенствованием совершенства является БОГ.{In metaphysica primum inter omnia subiecta primitate praedicationis est ens…} …В естественной философии субъектом, первым первенствованием предикации, является физическая субстанция {substantia naturalis}… а субъектом, первым первенствованием совершенства, является человек, или небесное тело, etc.» (Оккам, с. 83).

пускай у него, у времени, и не было бы ничего похожего на обычно представляемое время в смысле калькуляции последовательностей «теперь», идущих друг за другом. Здесь у Хайдеггера, как кажется, время поглощено пространством – плата за поглощение временем бытия в смысле представления его как существования.

На основе (хроно)топоса существования вырастают Двоица Пифагора, неоднородность и неравновесность; суждение (пропозиция), синтагма; истинность как удостоверение принадлежности предиката своему субиекту; на основе эссенциального топоса пребывают Единица и точка, уникум и универсум, универсалия=категория, вообще любое понятие, а также истина как незыблемая точность достигнутой цели, *именование*. В бытии per se, повторим, все это целостнонеразличимо.

Встреча и объединение всех ипостасей, или модусов, бытия происходит в вечности, или в вечно текущем настоящем. Вечность есть единство и даже тождество пространственных и временных координат, движения и покоя, логики и истории, бесконечности и конечности, безграничности и определенности, непрерывности и дискретности, физики и метафизики. Вечность – самый близкий синоним бытия, после Единого.

В принципе, в построении объемного тела такого «куба бытия», постоянствующего в изменении, не было бы сегодня ничего проблематичного, если бы не еще один, классический, постулат: *объективность* сущего, связанная с его определенностью и автаркийностью. Бытие (природы и даже общества) объективно; это значит, что оно не зависит от присутствия или отсутствия исследователя. Определенность и дискретность бытия делает его совокупностью явлений, материальных и духовных. Бытие повсеместно понимается и выступает как объект, а в связи с этим – как система вещей, их свойств и отношений. Понятие объекта и понятие существования – это разнокачественные идеи, а качество имеет степени: идея какой-то конкретной вещи («вишни» Дж. Беркли), если это идея, а не просто ощущение, – первая на этой лестнице, абстракция низшего порядка, вид или даже индивид. Идея «объекта» – вид или род, соотносительно с «просто вишней» или «вот этой дикорастущей вишней» (или, допустим, «черемухой Маака урожая 2010 года, дендрологический сад Волжско-Камского государственного заповедника»). Идея существования – категория (универсалия, всеобщий род), выше которой мышление просто не идет, и по достижении ее мышление осуществляет «небесный облет» других, родственных категорий (бытия, пространства/времени…) либо опять направляется «вниз»,

к объекту. Как существующему в реальности или как фикции, это в данном случае безразлично.

Бытие предстанет тогда в пяти измерениях: субъект-субстанция, предикат, связка, объект (вещь), время (и другие обстоятельства) существования. А человек экзистирующий, «стоящий в просвете бытия», являет собой тождество «субъекта-в-себе» и «объекта-в-себе», сознания бытия + сознания-бытия, сознания как бытия. Предлагаемый термин для обозначения такого экзистенциального бытия, как уже сказано, – “Dabewuβtsein”.

Думается, можно считать, что главный эссенциальный модус бытия – постоянствующий, фундаментальный модус, – есть То, что вечно тождественно самому себе, и не в абстракции только, – в абстракции любая единичная сущность вечно тождественна себе, – а в самом доподлинном гегелевском универсально-всеобщем *конкретном* (телосе и смысле). Это *сущее per se, само по себе.* (В другой традиции – Сущий). Самодостаточное. Бесконечное. Беспредельное. Простое. Несоставное. Несотворенное и неуничтожимое. Совершенное. Абсолют, – То, что выше и вне всех решений. То, что «окликает» мышление (was heißt Denken). То, что сказывается в ответ на вопрос «что это?» и получает в этом ответе Имя. Например, «Единое». Или «Тождество». Или «Сущность».

Das Wesen west. Сущность сутит. Бытие *есть.* Второй эссенциальный модус. Сущее не отвечает на вопрос «каково это?» Оно само есть всеобщий предикат. То, что сказывается о сущем как тождественном самому себе. Сказуемое.

Бытие *есть* существующее. Третий модус, связывающий подлежащее и сказуемое, в чью группу входят и другие члены предложения. Копула.

Бытие есть вечно существующее *существование*, вечно текущее настоящее. Четвертый, экзистенциальный модус. Изменение выражается не только глаголами, но и обстоятельствами – времени, места, образа действия...

Пятый модус (сущее как грамматическое дополнение, объект) был бы способом существования единичной, в реальности оконеченной сущности, – *экзистенции,* как ее дает Britannica. Впрочем, сослагательное наклонение здесь и неуместно. Сам Философ счел ее Первой сущностью. Сложность в том, что это ипостаси первого эссенциального модуса – самотождественности сущего, а потому «пятый» модус – в каком-то смысле фикция. С другой стороны (или другая сложность) в том, что бытие как универсальный объект есть всеобщая родовая сущность. Считать ли, что единичное содержит в себе родовую сущность как свою морфэ,

или, наоборот, что родовое обнимает, включая в свой объем (объятие) единичное, это дело выбора точки отсчета и угла зрения.

Аристотель, полемизируя с Платоном, выдвигает аргумент «третий человек» (вариант – «четвертый человек») против представлений своего учителя относительно локализации эйдосов: они «не здесь», говорил Платон; «это – там…» Сущность вещи в ней самой, возражает вослед ему даровитый ученик, «это – здесь…». И он же, тот единственный, кого мы зовем просто Философом, в «Категориях» и других работах по логике называет вторую сущность прародительницей единичных сущностей. «Философы признают родом то, что сказывается о многих различающихся по виду вещах при ответе на вопрос «что это?» (in eo quod quid sit), ευ τω τί έςτι». Вид есть то, что сказывается о многих, не различающихся по виду, вещах в ответ на вопрос: «что это?» (Боэций). А вслед за Эйлером мы без раздумий чертим объемный круг для «рода», вписывая в него «виды» и «индивиды», единичности, подчиняя отпрысков родителю…

Непреложно, кажется, одно: главное метафизическое качество первого модуса, позволяющее отделять его от прочих, это самотождественность бытия в целом и любого бытийствующего предмета. Самотождественность бытия безгранична и потому безусловна, самотождественность предмета ограничена и потому обусловлена конечностью бытия предмета. Сократ – это Сократ, а Платон – это Платон.

Почему, однако, взяв этот пример, Боэций заявляет, что Сократ и Платон тождественны, причем «тождественны не по виду», – хотя ведь каждый из них из рода людей, – а «по числу» («и Сократ один, и Платон один»)? Что такое самотождественность субстанции? Что мы сегодня понимаем под тождеством, ближайшим синонимом Единого?

Тождество[196] как универсалия – основное понятие логики, философии и математики; оно используется в языках научных теорий для формулировки определяющих соотношений, законов и теорем.

Давид Юм например, считал, что идея тождества производна от идеи времени, а не наоборот. Созерцание неизменно пребывающего объекта (горы, дома, дерева) может дать нам идею единства, созерцание множества объектов – идею числа. Тождество, согласно Юму, представляет собой синтез двух этих идей, поскольку предполагает одновременно единство объекта и различие его с самим собой. «Итак, у нас есть идея, оказывающаяся чем-то средним между единством и числом или,

[196] Новоселов М. М. Тождество. – БСЭ, т. 26. – С. 81.

выражаясь точнее, оказывающаяся и тем, и другим сообразно тому, с какой точки зрения мы ее рассматриваем. Идею эту мы называем тождеством»[197]. Это неметафизическое тождество внутренне распадается, как напряженнейшее равновесие, на пропорцию движения и покоя. В диалектике после Гегеля тождество предстает как нулевая, начальная ступень борьбы противоположностей.

Фихтеанское чистое мышление самого себя (тождество субъекта и объекта в форме *Я есмь Я*) Гегель называет «подлинным принципом спекуляции». Как только спекуляция предпринимает выход за рамки этого принципа, образуя систему, «она покидает саму себя и свой принцип и не возвращается к нему. Она препоручает разум рассудку и переходит в ряд конечных [определений] (Endlichkeiten) сознания, из которых она затем не реконструируется в тождество и в истинную бесконечность»[198].

Позже Гегель объяснит в «Науке логики»: простая непосредственность есть чистое бытие; сознание на своем пути от непосредственности приходит – или приводится – обратно к абсолютному знанию как к своей истине; чистое бытие есть то единство, в которое возвращается чистое знание. *Абсолют – тождество тождества и нетождества.* (*Книга первая. Учение о бытии. С чего следует начинать науку*. С. 131).

Сегодня ясно, что термин «тождество» имеет не один смысл. В математике тождество – это уравнение, которое удовлетворяется «тождественно», т. е. справедливо для любых допустимых значений входящих в него переменных. С логической точки зрения, тождество – это предикат, изображаемый формулой x=y, которому соответствует логическая функция, истинная, когда x и y означают различные вхождения «одного и того же» предмета, и ложная в противном случае. С философской точки зрения тождество – это отношение, основанное на представлениях или суждениях о том, что такое «один и тот же» предмет реальности, восприятия, мысли. Логический и философский аспекты тождества дополнительны: первый дает формальную модель понятию тождества, второй – основания для применения этой модели.

Наиболее близким синонимом тождества как понятия является понятие идентичности. В философии[199] оно отражает проблему различения

---

[197] Юм Д. Трактат. – С. 251.

[198] Гегель, Г. В. Ф. Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соотнесении с работами Рейнгольда, имевшими целью облегчить обзор состояния философии в начале 19-го столетия // Кантовский сборник. Выпуск 13. Калининград : 1988. – С. 151–152.

[199] Из статьи «Идентичность». 5-е издание энциклопедии Университета Колумбия. “Identity”. – The Columbia Encyclopedia, Fifth Edition, Columbia University Press. – 1993.

тождества и изменения, или единства и разнообразия (sameness & change, unity & diversity). Первоначально это понятие исследовалось в связи с персональной идентичностью, универсалиями и законом тождества в логике (personal identity, universals, & the law of identity in logic). Требовалось определить, остается ли что-нибудь в теле или уме человека постоянным (whether anything in the body or mind remains constant).

Современный философ, чье творчество совпало по времени со знаменитым «лингвистическим поворотом», должен быть и поистине бывает особенно чувствителен к этимологическому анализу. Так, например, Поль Рикёр указывал на *двусмысленность* понятия идентичности («Повествовательная идентичность»). Сообразно латинским словам «idem» и «ipse», здесь накладываются друг на друга два различных значения.

Согласно первому из них, «idem», «идентичный» – это синоним «в высшей степени сходного», «аналогичного». Противоположностью являются слова «различный», «имеющий отличия», «изменяющийся». Во втором значении, в смысле «ipse», термин «идентичный» связан с понятием ipseite, «себя самого». Индивид тождественен самому себе. Противоположностью здесь могут служить слова «иной», «другой», «не этот». Это второе значение подчеркивает устойчивость, предельную верность себе, отсутствие of expiry date.

Прокомментировать сказанное можно следующим образом. Тождество «idem», – «то же самое», «тот же самый», или «один и тот же», – это предельная степень уподобления, совпадения. Сущее тождественно самому себе. *A=A. Adaequatio.* Оно, это тождество=уравнение, заключает в себе некую форму неизменности во времени, пребывания, «вечно текущего настоящего». Тождеству=равенству противостоят и борются с ним развитие и неравенство. Дублирование и реплика – это еще область значений «idem». Развитием тождества «idem» будет подобие *разных* сущностей: «такой же самый». Беря свое, время рано или поздно приведет это тождество к различию, существенному различию и далее к противоположности. Что, однако, не есть упразднение или отмена единства. Это степени заострения противоречия.

Тождество в смысле «ipse», сущность per se, связано с понятием *«самости»* (ipseite, self), по-русски «тожество». Этот, а не другой. THE *"A" simpliciter***.** Это второе значение заключает в себе определение непрерывности, устойчивости, удержания, постоянства *вне* вопроса о времени… и находится вне вопроса о материальной и идеальной природе

этой сущности. Задача состоит в том, чтобы исследовать многочисленные возможности установления связей между постоянством и изменением, которые соответствуют идентичности в смысле «самости»[200].

Сами с собой предметы, согласно гегелевской логике, соотносятся не как непосредственно единые, а только как тождественные себе.

Что же обусловливает изменение сущности, в чем заключается причина её самодвижения и развития?

Сущность, по Гегелю, это непосредственное бытие в процессе самоуглубления, который выявляет множественные противоречия в рамках прежнего единства «чистого бытия». Выход бытия за свои пределы с последующим снятием, удвоение его (саморефлексия) – распадение на многое и опосредствованное – на отношения и свойства, проецируемые вовне – в мир единичностей – вот диалектика сущности. И явления. «В сфере бытия соотнесенность есть лишь в себе. В сущности она, напротив, положена». (Гегель).

Взаимодействие является конечной причиной всех происходящих в мире изменений, перехода бытия из одного состояния в другое, от простого к сложному, от низшего к высшему и обратно. Внутренние взаимодействия вещи обусловливают изменение её сущности, превращение её в другую вещь. Подобным же образом «ведет себя» природа.

Вернемся на минуту к тексту Боэция. «Каким образом могут Сократ и Платон различаться не по виду, а по числу? <Ведь> единица не может отличаться по числу от единицы». Тонкость в том, что сказанное о Сократе и Платоне «различное по числу» нужно понимать как «различные при перечислении», то есть это отдельные в ряду, «первые сущности», обособленно существующие вещи. Так что здесь имеется в виду не количественные, а *порядковые* числительные. «В самом деле, когда мы говорим: «Вот это – Платон, а вот это – Сократ», мы получаем две единицы; точно так же, если бы мы коснулись пальцем обоих, говоря: «Один» – о Сократе, «Еще один» – о Платоне, мы перечислили бы две разные единицы; ибо в противном случае, дважды указав пальцем на

---

[200] Можно учесть и такое мнение: «Формальная идентичность является качеством каждого объекта (включая такие абстрактные объекты, как числа) и предпосылкой последовательности любой теории об этих объектах. Реальная идентичность присуща только эмпирическим объектам и имеет разные формы в зависимости от онтологического статуса конкретного объекта. Камень идентичен себе иначе, нежели организм, личность или институт». В. В. Марченко. Концептуальный комплекс “идентичность-тождество-единство” и его методологическая роль в социально-философском исследовании. – Дисс. канд. ф.н. Самара. – 2000. – С. 147.

Сократа, мы обозначили бы также и Платона, а это недопустимо». («Комментарий к Порфирию». С. 44).

Здесь возникает важный онто-лингво-логический вопрос специального порядка. Что такое «единица»? Не «единичное», но – единица? Ведь и уникум – один, и универсум – один… Во многих европейских языках, например, в английском, неопределенный артикль “а” абсурдным образом назван *неопределенным*, в то время как он означает «один». Что может быть определеннее? И как различить «один-единственный» и «один-единый», «каждый-любой» и «всякий» – и «все»?

Следующий важный онто-гносеологический вопрос может быть поставлен путем оборачивания метода: возможно ли метафизическое, т.е. вечное, автономное, автаркийное, изолированное и пр. существование не просто конечного единичного предмета-вещи, – а бесконечного бытия как реальной единицы, как единичного, определенного универсума?

Вопрос, а точнее, вопросы эти риторические. Ответы напрашиваются: «нет» и «да», соответственно. Опровержение основано на очевидности. Вещь возникает, развивается и гибнет физически. Метафизически пребывает Сингулярия – понятие о единичной сущности. Сингулярия – такая же, собственно, универсалия, как и Универсалия. Но наше утверждение, наш положительный ответ основан на *онтологическом аргументе*. Философский разум, как уже было сказано, Единое (всеобщее) способен сделать логически обособленным, единичным, и поставить вопрос о его локализации, реальности, качественной определенности. Философы суть люди, способные постичь то, что вечно тождественно самому себе, а другие этого не могут и застревают на месте, блуждая среди множества /разнообразных вещей/. (Платон). Не сильнее и не остроумнее является логическое доказательство бытия бога: из мысли о великом и святом всемогущем существе выводится реальность его существования. И это даже не индукция или абдукция. Это принцип отражения, взятый «наоборот», не как принцип (логическая посылка), а как следствие имплицитного криптоубеждения «сознание есть осознание бытия».

Так или иначе, решать «скандальную» проблему сущности сущего предстоит и теории познания, и онтологии, вместе. Сущность сущего – основной вопрос метафизики. А причина в том, что единство мира, состоящее в его универсальном бытии, действительно полагает совместимость предметов гносеологии и онтологии. Категориальный анализ сущности в свете сказанного является онто-гносеологическим, и только отвлекаясь от ее, сущности, принципиальной самотождественности

(а также ради технического удобства анализа), в онтологии мы понимаем сущность как коррелят акциденций, а в гносеологии она выступает как коррелят явления.

Это совмещение, кстати сказать, может не рефлектироваться философом, рассматривающим сущность. Примером могут быть уже упоминавшиеся «Философские тетради» В. И. Ленина. В соответствующем разделе он называет «подразделения сущности»: кажимость (!), явление, действительность. Налицо неакцентированный переход от сущности гносеологической (видимость предполагает видящего!) к сущности онтологической (объективная реальность). Далее то же самое: «Кажущееся есть сущность в *одном* её определении, в одной из её сторон, в одном из её моментов. *Сущность* кажется чем-то».

Обратим внимание на один пример из этого текста. «В несущественном, в кажимости есть момент небытия, т. е. несущественное, кажущееся, поверхностное чаще исчезает, не так плотно «держится», не так «крепко сидит», как «сущность». Ср. – движение реки – пена сверху и глубокие течения внизу. Но и пена есть выражение сущности!»[201] Казалось бы, пример простенький и даже нерепрезентативный. В действительности его можно анализировать очень глубоко.

Что такое река? Пена и глубокие течения (явление и сущность), толща воды, береговая линия, рыбы, крабы, водоросли, лодочки, рыбачки, волны, льдины… короче говоря, все содержательное богатство того, что называется рекой. Но: а сухая (пересыхающая) река? В физической географии и в самой природе на совершенно равных правах существуют термин «сухая река» и его референт: русло без воды. А река, нарисованная тушью, написанная маслом на холсте, начерченная на географической карте? Река это или не река? Но какова же сущность этих «рек» – рек без «глубоких течений» и вообще без воды, а следовательно, без ее обитателей?

Ответ таков: сущность «реки вообще» – тальвег, место самых глубоких точек. Извилистая линия тальвега реки, вот ее сущность, которая сохраняется во всех проявлениях. Будучи начертанием на карте, тальвег является предельно абстрактным ее (реки) изображением. При переходе от явления к сущности, отвлекаясь от богатства содержания в поисках устойчивой, последней основы, можно исключить многое, почти все. Можно исключить скорость потока, воду, ее качество и цветность,

[201] Ленин В. И. – ПСС, т. 29.

подводный мир… но не тальвег. Это геометрическое место точек есть модель сущности реки.

В «Категориях» Стагирит разбирает пример слова [dzoon]: оно означает и человека, и его изображение... и быка!...[202]. Не то ли же самое – наша «река»?

И да, и нет. «Река» – первая сущность. Dzoon, «живое существо», относится к двум разновидным референтам как их общий род, вторая сущность, а к изображению – как оригинал к своей копии, метафоре. Здесь в походе от быка к рисунку человека не было интеллектуального усилия по освобождению от всего содержания, кроме одного признака – сущности.

«Высыхание», усыхание, выпаривание явления, сначала на натуре, потом на модели, приводит к обнаружению сущности самого глубокого порядка. «Тальвегизация» реки есть демонстрация ее познанности. Река – это в сущности тальвег.

Можно сказать и несколько иначе, «гносеологически». Геометрическое место точек, тальвег – это познавательная модель сущности реки, место ее наиболее глубоких точек. Мокрая, сухая или смоделированная река – в данном случае, для онтологии, это неважно. Важно, что сущность надо искать, она никогда не на поверхности бытия, никогда не дается познанию сразу, сходу, она скрывается от наблюдения и «дается» только в длительном и упорном взаимоовладении, взаимодействии наблюдателя и наблюдаемого…

И здесь необходимо еще раз сделать серьезное и ко многому обязывающее заявление, а именно: бытие – это оптическое бытие, по преимуществу. Любой способ познания поначалу «географичен». Поистине, объективная реальность мира предстает человеку как видимое, зримое бытие (иногда встречается даже эпитет «офтальмологическое»), это картина путешествия по определенной местности, итог непосредственного наблюдения. Действительность в продолжении этого путешествия предстает наблюдателю, она презентирует себя, это совокупность явленных феноменов, фанеронов и пр. Наступление, «наступание», приход, развитие=развертывание, адвент бытия есть свершение, совершенствование и существования, Sein, и сущности, Wesen, и явления, Schein. Совершенство – это полное проявление, явление, выказывающее всю сущность (а не себя самое и отчасти сущность), явленная сущность. Это абстрактное снятие сущности и явления в «чистом бытии». Абсолют.

---

[202] Аристотель. Сочинения. В 4-х т. – М. : Мысль, 1976. – Т. 2. – С. 53.

«Единство мира состоит не в его бытии…» Это не так. Только для познания (и теории познания), в двоичном-троичном мире должен объект сначала быть, а потом быть чем-то и каким-то. Для онтологии единство мира состоит в его бытии (которое является предпосылкой всякого единства, уточняет свою мысль Энгельс). И если сущность-эссенция, как было сказано, онтологически и логически первична по отношению к существованию, то для акта познания, гносеологически, первична экзистенция. Потому, начиная с трактатов ученых монахов средневековья, мы сначала задаемся вопросом «есть ли предмет?» и лишь затем «что он есть?» и «каков он?»

Изучая классические образцы красноречия, мы учимся, подражая им, конструировать собственный текст. Поступим теперь же именно так.

Гегель. Наука логики. § 83. С. 213.

> «…Лишь *понятие* есть истина и, говоря более точно, лишь оно есть истина *бытия* и *сущности*, которые, фиксированные в их изолированной самостоятельности, должны, следовательно, вместе с тем рассматриваться как неистинные; бытие должно рассматриваться как неистинное потому, что оно пока есть лишь *непосредственное*, а сущность – потому, что она пока есть лишь *опосредованное*. Можно было бы тотчас же задать вопрос: если это так, то почему мы начинаем с неистинного, а не начинаем прямо с истинного? Ответом служит то, что истина именно как таковая должна *доказать* себя, а такое доказательство здесь, в рамках логики, состоит в том, что понятие показывает себя опосредствованным через себя и самим собой и, следовательно, вместе с тем истинно непосредственным».

Комментируя великого и абсолютного идеалиста, скажу так.

Лишь сущность есть истинно сущее: она есть действительное бытие, подлинная цель познания и акта семиозиса, а говоря более коротко, лишь сущность есть единство бытия и знания этого бытия. Бытие как непосредственная экзистенция и знание о ней как опосредствованное переживанием и выражаемое в знаковых системах абстрактное мышление, фиксируемые изолированно, еще не истина, не вся истина для экзистенциального материализма: бытие – лишь непосредственное, а знание о бытии – лишь опосредованное… Тогда почему мы не начинаем изучать существование прямо с сущности, а начинаем с чего угодно другого: бытия, жизненного мира, Schein, феномена, явления, эпохэ, самосознания, Духа, экзистенции, Dasein, self, Dabewuβtsein, etc.? Потому что сущность как критерий и себя самой, и своего существования должна сначала явиться нам как сущее,

опосредованное самим собой, а стало быть, как подлинно и очевидно непосредственное. Эссенция-сущность существует. Эссенция-Dabewuβtsein переживается, являя собой и самое себя, и свою сущность.

Комментируя «Феноменологию духа» Гегеля, во вступительной статье к ней К. А. Сергеев и Я. А. Слинин утверждают: «…В феноменологии Гегеля мыслящая субстанция полностью поглощает протяженную. Именно таков смысл его знаменитого положения о тождестве бытия и мышления»[203]. То же нерасторжимое единство мы видели еще у Аристотеля. Отличие данного тезиса великих объективных идеалистов от основной интуиции «экзистенциального» материалиста одно: признание генетической первичности материи по отношению к духу.



[203] Сергеев К.А., Слинин Я.А. «Феноменология духа» Гегеля как наука об опыте сознания / Вступит. ст. к: Гегель. Система наук. Часть I. Феноменология духа. Пер. Г. Шпета. – СПб. : «Наука», 1994. – С. VII.

§ 3. Материя и «объективное»

В мире нет ничего, кроме движущейся материи…

Экзистенциальный материализм – это материализм, и как таковой он вырастает из определения своей фундаментальной категории – материи, как она представляется присутствующим в мире философом.

Вернее, не из определения в точном смысле, ибо, как известно, реальное логическое определение невозможно в отношении категорий. Они определяются все вместе и все через все. К сожалению, по этой причине логически неосуществимая операция определения иногда – вернее, часто – подменяется делением: раньше это были «земля, вода, огонь и воздух», сейчас – «материя это вещество и поле», «волна и частица», «это неживая и живая природа», «…и социальная материя» и т.п. В отношении понятия материи допустимы не столько определения, сколько приемы, заменяющие определение: характеристика, описание, сравнение, пример, метафора. При этом используются близкородственные онтологические категории, такие как бытие, система вещей, внешний мир, субстанция и субъект-субстанция, хора, природа, вещество, физическое, телесное, объективное. В ранние времена материю отождествляли либо путали с одним из ее модусов или проявлений, одной формой или стихией – водой, огнем, – или их совокупностью. Ошибка слишком узкого определения в целом свойственна раннему сознанию. Потом пришло более общее, классическое философское понимание материи как объективной реальности вообще: Космос. Апейрон. Атом. Действительность.

Сугубая сложность определения материи, иногда упускаемая из виду, состоит в том, что в истории философии *не было* бескомпромиссного и абсолютного противостояния выдающихся европейских мыслителей разных «профилей» или «линий» по поводу понимания космоса, природы, материи *в онтологическом аспекте*, то есть в отношении их доподлинной объективности как независимости от человеческого сознания. В реальности существования сферы материального мира не сомневается ни один религиозный философ, ни Беркли, ни Кант, ни Гегель. Космос у материалиста Гераклита и объективного идеалиста Платона – равным образом живое, одушевленное и одухотворенное тело. Природа, – матерь всех вещей, а также и человека, – порождающее лоно, дающее жизнь. Субстанция – автономное бытие, и т.д.

Существуют и непринужденные переходы самых значительных философов с одной «линии» на другую, вроде бы противоположную. Ср. как об этом говорится во «Фрагментах Демокрита»[204]:

71. Теофраст de sens. Демокрит же и Платон наиболее глубоко коснулись [этой темы]; дело в том, что они определяют каждое [чувственное качество] в отдельности. Различие между ними в том, что Платон не лишает чувственно воспринимаемых вещей природы. Демокрит же всё [чувственно воспринимаемое] признает состояниями ощущения… Итак, Демокрит неодинаково говорит о всех [чувственно воспринимаемых качествах], но определяет одни из них величинами [атомов], другие – формами, третьи – порядком и положением. Платон же почти всё [чувственно воспринимаемое] сводит к состояниям [субъекта] и к ощущениям. Таким образом, пожалуй, выходит, что каждый из них утверждает противоположное тому, что он сам полагает в основание [своей теории ощущений].

Демокрит и Джон Локк равно признавали существование первичных и вторичных качеств материальных объектов, и это не «пережитки идеализма», это позиция.

Досократики-физики понимали материю как некую стихию, а стоики как активное, одухотворяющее начало, «пир техникон», творческий огонь. Мистик Якоб Бёме также назовет ее субъектом всех изменений, и это определение примет в новейшее время диалектический материалист Карл Маркс. А близкие его предшественники, английские и французские материалисты Нового времени, наследуют в этом аспекте рационализм Декарта, чей посыл заставил – и надолго – рассматривать вселенную как часовой механизм, материю как «вещь простирающуюся» и в дальнейшем как систему вещей. Так ее и будет называть субъективный идеалист Фихте. Ну а в XX веке снова философы заговорят об органицистской концепции космоса.

Материя у Платона – это «хора», восприемница всего определенного и «кормилица всякого рождения»[205]. Посредством материи в мир приходят идеи, и она же питает их во плоти. Вообще говоря, *χώρα* переводится как «*земля*», terra, и даже «страна»[206]. Однако χώρα Платона не просто земля; это сама телесность всей совокупности стихий и вещей, являющаяся нам, существующая вечно, независимая от нас, таинственная, но представляющаяся философу как то, что принимает в себя все противоположности и споспешествует рождению и существованию всего. Хора

[204] Материалисты Древней Греции. – С. 80-81.
[205] Платон. Тимей / пер. С. С. Аверинцева. – Соч. в 4 т. Т. 3. – М. : Мысль, 1994. – С. 452.
[206] См. Славятинская, М. Н.. Учебник древнегреческого языка. Ч. II. – М. : Филология, 1996. – С. 311.

объединяет в себе, как некий особый род сущего, бытие и небытие. Это не субъект (агент) всех изменений и не сама природа; это «всеприемлющий вид, принимающий любые оттиски».

Ж. Деррида в его «Эссе об имени» весьма литературно описал ее[207]: «*Хора* является нам. И является как имя. И когда оно приходит, сразу говорит нам больше, чем имя, чем другое имени и просто другое, вторжение которого оно предвещает. Этот предвестник ещё ничего не обещает, ничем пока не угрожает. Он остается все еще чуждым кому бы то ни было, только называя неизбежность…» Комментируя Платона, Деррида подчеркивает особость этой материи как ни идеального, то есть подлинно существующего, но недоступного ощущению, ни чувственно-воспринимаемого, как этим характеризуется реальная, конкретная и дискретная, преходящая вещь. *Хора* – ни «чувственная», ни «умопостигаемая» – относится к «третьему роду» (с. 138: triton genos, 48e, 52a). В «Тимее» об этом роде – материи – сказано следующее: «Начало же наших новых речей о Вселенной подвергнется на сей раз более полному, чем прежде, различению, ибо тогда мы обособляли два вида, в теперь придется выделить еще и третий. …Теперь мне сдается, что сам ход наших рассуждений принуждает нас попытаться пролить свет на тот вид, который темен и труден для понимания»[208].

Что же это за вид бытия? Тимей сообщает Сократу и другим слушателям следующее (47e – 53c)[209].

> «Положим, некто, отлив из золота всевозможные фигуры, без конца бросает их в переливку, превращая каждую во все остальные; если указать на одну из фигур и спросить, что же это такое, то будет куда осмотрительнее и ближе к истине, если он ответит “золото” и не станет говорить о треугольниках и прочих рождающихся фигурах как о чем-то сущем, ибо в то мгновение, когда их именуют, они уже готовы перейти во что-то иное… Вот как обстоит дело и с той природой, которая приемлет все тела. Ее следует именовать всегда тождественной, ибо она никогда не выходит за пределы своих возможностей… …Кажется, будто она в разное время бывает разной…»[210].

---

[207] Деррида, Ж. Эссе об имени / Пер. с франц. Н.А. Шматко / – «ИЭС», М. : «Алетейя», СПб. – С. 137.

[208] Платон. Тимей. – С. 451.

[209] А. Ф. Лосев пишет в примечании: «Здесь Платон вырабатывает очень тонкое диалектическое понятие материи, сводящееся к указанию на чистое становление, чуждое всякого оформления… Это чистый аналог иного, как оно было выведено в отвлеченной диалектике Парменида». – С. 596.

[210] Платон. Тимей. – С. 453.

Гераклитов поток, в который нельзя войти дважды, описан в Тимее столь художественно и убедительно, что на фоне подлинника проигрывает, как кажется, комментарий Деррида. Выигрывает он только в том отношении, что связывает воедино субстанцию, ее явление и *ее имя* – знак для сущности, который и позволяет определить материю, назвав ее и тем зафиксировав ее устойчивую самотождественность. Это примечательный факт; у Аристотеля, как мы знаем, синкретизм знака, значения и объекта будет дан уже эксплицитно. Но и у Платона в разбираемом фрагменте есть примечательное место, где онтологическое рассуждение не обходится без лингво-семиотического[211]. Никто не назовет золотые фигурки, рождающиеся на неуловимо-краткий миг, «этим», «вот-этим-подлинно-сущим», «ибо в то мгновение, когда их именуют, они уже готовы перейти во что-то иное, и надо быть довольным, если хотя бы с некоторой долей уверенности можно допустить выражение “такое”. Только сущность, внутри которой они [вещи] получают рождение и в которую возвращаются, погибая, мы назовем “то” и “это”». (С. 452–453).

По сути, это и есть оформление онтологии гносеологией, которая пользуется семиотикой как собственным методом, связывая, но не отождествляя объект, его понятие и его знак, имя.

На способность материальной субстанции принимать в себя противоположные качества укажет после Платона и Аристотель.

Итак, материя. Это философская категория, одна из самых древних и почтенных; но в формате *объективной диалектики,* или законов развития самой природы, коей философия вместе с ее категориями является *отображением,* материя – не понятие, а то, что за ним стоит. Это не зависящая ни от каких понятий и ни от одного мыслителя, вечно существующая и пребывающая в непрерывном изменении, сохраняющем ее бесконечное бытие, сама *реальная действительность,* мир до и вне сознания. Наиболее последовательные (по самоопределению) материалисты XIX–XX вв. – *диалектики* – рассматривали материю в сущности таким же образом, как и французские *просветители* XVIII в. (например, П. Гольбах), и *первые физики*, например, Анаксимандр, а именно, как независимое от нас природное первоначало, архэ. На современном этапе развития науки какие-то виды ее могут не регистрироваться приборами («темная» материя, «темная энергия»), но обо всех них можно, по

[211] Не просто лингвистического, но именно семиотического, потому что Платон использует указательные местоимения «то» и «это», прилагательное «такое» не как слова, но как знаки: скорее, это определенный и неопределенный артикль, чем местоимение, наречие или прилагательное. «The», «это» нельзя прилагать к смертным вещам; хорошо, если можно приложить к ним «такое» или «то». – С. 453.

крайней мере, заявить, что они существуют объективно-реально, вне ума, и притом «действуют только как материя», а не в качестве конкретного объекта: как звезда или минерал, волна или частица. «Тёмный» элемент должен быть сосчитан как познаваемое, и тогда посредством рекурсии он будет описан.

Материя – это бесформенное тождество сущего.

Все философы «линии Демокрита» приняли бы и принимают сегодня основной онтологический постулат материализма: приоритет, или первичность, объективной реальности. Это объяснял в свое время В. И. Ленин.

Гегель, объявляя *материализм* «последовательной системой эмпиризма», писал: «Для эмпиризма вообще внешнее (das Äußerliche) есть истинное… Эта основная посылка дала, однако, в своем последовательном развитии (Durchführung) то, что впоследствии было названо *материализмом*». «Для этого материализма материя, как таковая, есть истинно объективное (das wahrhaft Objektive)»[212].

Миссия материализма осложняется тем, что материя, как и бытие, суть сущности не регистрируемые иначе как через свои особенные формы. Материю как таковую никто еще не видел и не испытал каким-нибудь образом. (Энгельс). Собственно, этот факт подчеркивает и любой так называемый субъективный идеалист. Беркли вполне определенно говорит, что материя есть «non-entity» (несуществующая сущность, § 68 «Трактата»), что материя есть *ничто* (§ 80). «Единственная вещь, существование которой мы отрицаем, есть то, что *философы* называют материей или телесной субстанцией. Отрицание ее не приносит никакого ущерба остальному роду человеческому, который, смею сказать, никогда не заметит ее отсутствия…» Софизм Беркли очевиден: материя – не вещь и даже не система вещей, это их бытие, предметность и субстанциональность. Но и с таким ослабленным вариантом материализма епископ не согласен: «…Если слово субстанция понимать в философском смысле – как основу акциденций или качеств (существующих) вне сознания, – то тогда действительно я признаю, что уничтожаю ее, если можно говорить об уничтожении того, что никогда не существовало даже в воображении» (§ 37).

Беркли считает мысль о существовании «материи или телесной субстанции» (§ 9) таким «противоречием», таким «абсурдом», что нечего, собственно, тратить время на ее опровержение. «Вы можете – иронизирует Беркли – если это так уже вам хочется, употреблять слово “материя”

[212] Изложено по: В. И. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм. – С. 128–129.

в том смысле, в каком другие люди употребляют слово “ничто”». (George Berkeley. “Treatise concerning the Principles of Human Knowledge”, p. 196–197)[213].

В этом пассаже, полном воинствующего номинализма, *нет* метафизического приравнивания абсолютного бытия к абсолютному небытию на основании критики раннефилософского отождествления материи с каким-то из своих модусов. Взгляды Беркли классически определяются как идеалистический сенсуализм, и они укладываются в учение о познании лучше, нежели в учение о бытии.

Материя – субстантивация физического (как Дух – субстантивация «идеального»). Causa finalis – это материя и присущее ей движение, утверждают диалектические материалисты от Гераклита до Энгельса. Но можно сказать, что материя есть и начальная, и конечная причина всего. Знаменитое изречение «…из чего же вещи берут происхождение, туда и гибель их идет по необходимости…»[214], некогда сделало Анаксимандра в глазах читающей публики более «теоретичным», нежели его учитель и его ученик, поскольку апейрон (a + peras = без предела = apeiros) не являлся никакой конкретной стихией. Материальна ли, однако, сама эта бестелесная, но поддерживающая все тела, подобно Единому Парменида, субстанция, «основа всего», решающая причина, начало и сущность, архэ, апейрон, летучая, подобно «морфэ» Аристотеля, – или она отлучается от физического лишь в абстракции? И многие подобные вопросы задавались со времени Аристотеля. Существует ли общее объективно-реально (или только мысленно), и если да, то – «телесно или бестелесно, а если бестелесно, то – в отрыве или неотрывно от тел»? Почему геометрическое подобие лишено геометрического смысла, то есть фигуры и тела безразличны к поворотам на угол или перемещениям по плоскости? Материальны ли тогда тела и фигуры геометрии? Материально ли физическое движение в отличие от того физического тела, которое движется? Отдельный вопрос – как возможно нематериальное движение? Материальны ли пространство и время, коль скоро они суть формы материального мира? Простите, формы существования материи… Что значит быть материальным объектом, телом, веществом или полем, что значит быть материей? В свое время материалист Карл Маркс, как уже говорилось, позитивно отнесся к мнению мистического средневекового философа Якоба Бёме относительно того, что материя есть субъект всех изменений. Обсудим это.

---

[213] Изложено по: В. И. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм. – С. 17–21

[214] ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐοτι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσφαι κατὰ τὸ χρεών διδόναι

Из того, что материя является субъектом всех изменений, не следует, что она есть персона. Равным образом из этого не следует, что материя – агент изменений, поэтому слово «действительность» не слишком подходит для экспликации этой категории. «Действие» подразумевает деятеля. В данном определении термин «субъект» используется логически, именно как «подлежащее», «субстанция». Оно отличается от приводимого выше – материя есть субстантивация физического – тем, что включает на правах дефинитивного признака движение, или, в самом широком смысле, любое изменение, изменение вообще.

Современные философы указывают[215]: Энгельс понимал всю принципиальную значимость определения движения через способ существования материи, и может быть, не сразу нашел такое определение. Энгельсом поначалу в черновиках «Диалектики природы» используются другие понятия: «существенное проявление», «форма существования материи»… «Проявление», добавим, лучше характеризует материю как гносеологический объект, охваченный, осваиваемый познанием, а «форма» как способ связи целого и его частей (каковые метафизические категории, в отличие от «единичного и общего», *не перешли* в систему Гегеля).

Не исключено, полагает казанский философ В. Ю. Юринов, что не в последнюю очередь именно поиск точного понятийного выражения диалектики материи и движения заставил Энгельса отказать в эффективности некоторым категориям старой метафизики – метафизики Аристотеля. Над этими проблемами задумывались в свое время и схоласты: скажем, «человечность», присущая Сократу – находится ли она в Сократе, составляет ли его часть?.. Гегель не включал целое и часть в сеть важнейших парных категорий диалектики в «Науке логики». Энгельс считал, что часть и целое, простое и составное – это категории, которые обнаруживают свою недостаточность уже в органической природе, теряют свой смысл и не применимы здесь. «Организм не является ни простым, ни составным, как бы он ни был сложен». Так или иначе, Энгельс применяет ныне ставшее хрестоматийным определение движения, понимаемого в самом общем смысле как изменение: это способ, каким существует материя.

Материя есть вид бытия, который является субъектом всех изменений, и наоборот, субъект всех изменений есть материя. Изменение – самое общее слово для разных форм и уровней существования движения. Для материалиста движение, «понимаемое как *способ существования материи,* как внутренне присущий материи атрибут, обнимает собой все происходящие во вселенной изменения и процессы, начиная от простого

[215] Юринов, В. Ю. Пролетаризация как категория социальной философии. – Канд. дисс. – Казань, 2009.

перемещения и кончая мышлением». Автором этой мысли мог быть не Энгельс, а, например, Демокрит. Или даже Анаксимен, первым связавший материю и движение…

Интересно, что одно из лучших рассуждений о материи принадлежит не самому знаменитому из материалистов, Демокриту, но богослову – Оригену: «Один только разум усматривает, что материя есть то, что лежит в основе тел и может принимать то или иное качество»[216]. Разум Платона, например, это усмотрел. Демокрит же полагал, что «ничто чувственно воспринимаемое не лежит в основе природы, так как атомы, образующие все [вещи], имеют природу, лишенную всякого чувственно воспринимаемого качества». Собственно, только поэтому *лишь* умопостигаемые сущности истинны.

Материализм – любой материализм, даже тот, что не отличает идеальный мир от материального – хорош тем, что он рачителен: хранит и ценит свое наследство, наивный («нативный», врожденный) реализм. Постоянное присутствие в любой форме материализма его исторически первой стадии, наивного реализма, делает это философское направление близкородственным естествознанию и открытым для критики. Это стойкое присутствие подобно упорной ортодоксальности идеализма, а может быть, компенсирует ее.

Вероятно, материализм – не всегда философия… Наивный реализм *не философичен,* конечно, поскольку он не «связывает», а, скорее, «развязывает» мир и человека, фиксируясь на первом. Именно наивный реализм врожденным образом присущ естествознанию. По-другому отмежевался от «философии» диалектический материализм. Ср. фрагмент из классического произведения: Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. Отдел I. Философия. Введение. I. Общие замечания. «…Современный *материализм* является по существу диалектическим и *не нуждается больше ни в какой философии,* стоящей над прочими науками» (выделено мною.–*Э.Т.*).[217] Надо ли это понимать так, что, как только материализм сливается с естествознанием, наконец-то возросшим до диалектики, он самоистребляется как философия… или как метафизика? Вот знаменитые фрагменты «Введения», критикующие метафизику как метод: «…Перенесенный Бэконом и Локком *из естествознания в философию,* этот способ понимания создал специфическую ограниченность последних столетий – *метафизический* способ мышления». (С. 17). (Выделено мною.–*Э.Т.*).

---

[216] Ориген. О началах. – Самара: РА, 1993. – С. 300–301.

[217] Маркс К., Энгельс Ф. – Избр. Соч. в 9-ти т. Т. 5. – М. : Изд-во полит. лит-ры, 1986. – С. 20. Далее идет: «…И тогда из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет еще учение о мышлении и его законах – формальная логика и диалектика. Все остальное входит в положительную науку о природе и истории».

«Природа является пробным камнем для диалектики, и надо сказать, что современное естествознание доставило для такой пробы чрезвычайно богатый, с каждым днем увеличивающийся материал, и этим материалом доказано, что в природе все совершается в конечном счете диалектически, а не метафизически». (С. 18). Метафизика, по Энгельсу, – и по Гегелю, – вырастает и/или заимствуется из повседневности. Ср.: «Этот способ мышления кажется нам на первый взгляд вполне приемлемым потому, что он присущ так называемому здравому человеческому рассудку»[218]. (Это должно быть интересно для постмодернизма, критикующего метафизику и превозносящего повседневность). Из рассуждений Энгельса возникает важное для нас понятие *объективной диалектики*, или законов развития самой природы. Видимо, онтология материализма всегда будет натурфилософией. Учение о бытии для материалистической диалектики есть учение о материальной действительности, и оно, как было сказано, не нуждается больше ни в какой философии, стоящей над прочими науками. Всё, кроме теории познания (логики и диалектики), входит в положительную науку. Ср.:

> «Итак, точное представление о вселенной, о ее развитии и о развитии человечества, равно как и об отражении этого развития в головах людей, может быть получено только… при постоянном внимании к общему взаимодействию между возникновением и исчезновением, между прогрессивными изменениями и изменениями регрессивными. Именно в этом духе и выступила сразу же новейшая немецкая философия. Кант начал свою научную деятельность с того, что он превратил Ньютонову солнечную систему, вечную и неизменную, – после того как был однажды дан пресловутый первый толчок, – в исторический процесс: в процесс возникновения Солнца и всех планет из вращающейся туманной массы»[219].

Для материализма нормально включение натурфилософии в свою ткань. Мало того: и крупные идеалисты, когда они выступают как ученые, делают то же самое, по существу действуя вопреки основным своим мировоззренческим постулатам. И поскольку естественное начало экзистенции – чувственность, начало абстракций математики – простой опыт восприятия, а материальный мир переживался древними «органицистски», как свой личный опыт и как единство физиса и живого логоса («материя еще улыбается своим чувственным блеском»), – нетрудно объяснить, почему онтология *экзистенциального* материализма также

---

[218] Там же. – С. 17. Далее идет: «Но здравый человеческий рассудок, весьма почтенный спутник в четырех стенах своего домашнего обихода, переживает самые удивительные приключения, лишь только он отважится выйти на широкий простор исследования».
[219] Там же. – С. 19.

обязательно включает элементы философии природы. Взамен материализм, как и естествознание, успешно удовлетворяет врожденному любопытству человеческой натуры, которое зиждется на ориентировочном рефлексе, а потому не прейдет. Мало того; именно материалистически сформулированные вопросы о бытии помогли найти такие ответы, которые составили корпус сведений теоретической ветви философии, в отличие от практической, корень которой – необходимость адаптироваться к действительности (что тоже непреходяще), а не открыть новое знание. Как все устроено, или каково все в этом (и том) мире, и если действительно все таково – как теперь быть? Вот два вопроса, с самого начала объединенных в сознании философствующего субъекта таким образом, что экзистенциальный материализм, сущность которого они замечательно схватывают, есть также неизбежный ход мысли, если быть логичным.

Академическая европейская манера всегда начинать с античности обусловила единство и преемственность философии и науки. Это незыблемое и специально не оговариваемое начало – одно и то же для всех направлений мысли, существующих в более-менее развитой форме и в наши дни. Обращение к античности и к возрожденной античности в нашем случае должно послужить демонстрации онтологического единства бытия и его осознания, материального мира и философского мировоззрения, содержанием которого является именно этот самый мир, «единство которого состоит в его материальности». Элементы натурфилософии, как уже сказано, здесь неизбежны.

Великие комментаторы, такие как Диоген Лаэрций, Плутарх, Симплиций (самостоятельно и со ссылкой на Теофраста), Аэций, Секст, Гален и некоторые другие, хотя не обязательно последователи Демокрита, оставили нам много свидетельств об онтологии крупнейшего материалиста античного мира. На первый взгляд, она совершенно объективистская, детерминистская и предельно абстрактная. Есть просто точки, которые мечутся во тьме пустоты. Такую, наверное, картину видел внутренним взором Демокрит. Мир в действительности не таков, каким он нам представляется благодаря органам чувств: полным красок, звуков, ароматов, дуновений, прикосновений, запаха малины, вкуса вина; мир – это ничто, пустота, в нем нет звуков и красок, он отличается от того, каким кажется.

Основной вопрос онтологии, – существование (или несуществование) бытия (и небытия), – для Материалиста решается однозначно. Начало вселенной – «что» и «ничто», атомы и пустота. Если, например, Единое бытие Парменида находится в состоянии покоя именно потому, что ему некуда перемещаться, ибо оно занимает и представляет собою

всё, то атомы Демокрита находятся в вечном движении. Пустота, это мирное небытие, нужна для перемещения атомов. Она, однако, имеет собственную природу и собственную сущность. Ничто не возникает из небытия и не разрешается в небытии. Миров во вселенной бесчисленное множество: «Существует в бесконечной пустоте бесконечное множество миров, и… они образуются из бесконечного множества атомов»[220].

Материалисты всегда начинают с признания природы (и человека) в качестве объективно существующих.

Аристотель («Метафизика») на примере Левкиппа и Демокрита сообщает следующее: они говорят, что материальное бытие тел, образованных из сцеплений атомов, различается только «очертанием, соприкосновением и поворотом». Из них очертание есть форма, соприкосновение – порядок, а поворот – это положение. Например, A отличается от N формой, AN от NA – порядком, N от Z – положением[221].

Аристотель и Аэций подчеркивают, что для материалистов мир неодушевлен и не управляется провидением, но, будучи образован из атомов, он управляется некоторой неразумной природой.

Представления Демокрита о небесных телах, по совокупному свидетельству комментаторов, таковы.

142. Аэций. …Все светила движутся с востока на запад. (С. 113).

147. Александр. ...Что же касается всех тех звезд, которые затемняет заслоняющая тень Земли, так как они не освещаются светом Солнца, у этих их собственный свет видим, это и есть млечный путь. (С. 114).

157. Аэций. … [Земля, рассматриваемая в отношении] ширины, имеет форму диска, посредине же она полая. (С. 116).

159. Аэций. … Земля пребывает в равновесии вследствие равного расстояния отовсюду, ибо нет причины, которая заставила бы ее скорее наклониться в одну сторону, чем в другую. Вследствие этого она может лишь сотрясаться, но не двигаться. (Там же).

139. Диоген Лаэрций. …Солнце и Луна состоят из таких гладких и круглых телец…

На то обстоятельство, что самые совершенные атомы – атомы огня – имеют, по мнению Демокрита, сферическую форму, указывает и Аристотель: «Демокрит говорит, что из всех форм самая подвижная – шарообразная. Таковы ум и огонь». (Фрагмент 226, с. 132).

Следуем далее.

131. Ипполит. … Миры… бесчисленны и различны по величине. В некоторых [мирах] нет ни солнца, ни луны, в некоторых [солнце

[220] Фрагменты Демокрита. Учение о космосе. – С. 109.
[221] Фрагменты Демокрита. Учение о бытии. – С. 55.

и луна] больше [по размерам] наших и в некоторых их большее число. (С. 112).

Миры, согласно Демокриту, имеют начало и конец во времени. Миры – *но не атомы,* первотельца, первокирпичики, из которых составляются эти миры.

Термин άτόμονσιδέασ переведен как *неделимые формы* (26. Плутарх, с. 66), но лучше его перевести как подстрочник: неделимые виды. Гесихий расширяет количество значений категории ίδέα: подобие, форма, вид, а также «наименьшее тело».

Атомы, как сказано, различаются положением (вверху или внизу), формой (ломаная фигура, прямая или круглая), порядком (впереди или позади). Симплиций, со ссылкой на Теофраста, передает, что число форм у атомов *бесконечно* разнообразно «по той причине, что оно нисколько не больше *такое, чем иное*». (С. 63). Ни один из атомов не нагревается, не охлаждается, не делается ни сухим, ни влажным, ни белым, ни черным и вообще не принимает никакого иного качества вследствие полного отсутствия изменений (с.с. 61-62). Знаменитое место среди всех интерпретаций: 10. Секст adv. math. «[Лишь] в общем мнении существует сладкое, в мнении – горькое, в мнении – теплое, в мнении – холодное, в мнении – цвет, в действительности же [существуют] только атомы и пустота». (С. 60–61).

Интересная апофтегма имеется еще у Плутарха.

Завязка такова. Некто Колот упрекает Демокрита более всего за то, что, сказав, что каждая из вещей не более такая, чем иная, тот «привел в расстройство жизнь». Отповедь Колоту звучит достаточно ядовито. Вступаясь за великого философа, Плутарх замечает: «Но настолько, по крайней мере, Демокрит далек от того, чтобы считать, что каждая из вещей не более такая, чем иная, что он вел спор с софистом Протагором, который говорил это, и написал много убедительного против него. И во сне их не видав, Колот был введен в заблуждение выражением [этого] мужа, в котором он утверждает: “Не более что, чем ничто, существует”, называя тело “что”, пустоту же “ничто”…». (С. 78). В развязке мы возвращаемся к тальвегу атомистического материализма.

Атомы не поддаются никакому воздействию и неизменяемы вследствие твердости. Симплиций уточняет: Левкипп и Демокрит считают причиной неделимости первотелец не только непроницаемость их, но также малые размеры[222] и отсутствие частей (с. 59). И атомы бесчисленны по разнообразию величин и по множеству; носятся же они во

[222] *Однако* Аэций утверждает, что Демокрит учил: может существовать атом размером с наш мир. – С. 65.

вселенной, кружась в вихре[223], и таким образом рождается всё сложное: огонь, вода, воздух, земля… и душа также… Стихии, таким образом, не являются элементарными и простыми: они суть соединения атомов (в случае души это атомы огня).

Все во вселенной совершается по необходимости, а не по разумному проекту, так как причиной возникновения всего является вихрь, который Демокрит называет еще «необходимостью» (ананке). Аэций разъясняет эту мысль: «…[мир] неодушевлен и не управляется провидением, но, будучи образован из атомов, он управляется некоторой неразумной природой». (С. 67). В следующих словах: «Вихрь разнообразных форм отделился от вселенной» Демокрит утверждает, что престер рождается сам собой и случайно. За это комментаторы критикуют его: почему он не говорит, каким образом и по какой причине возникает вихрь?… Однако *возникновение* и вообще движение – это отдельная, и важнейшая, философская проблема. За то, что Демокрит не интересуется ею и не считает за проблему, учение об атомах отверг Аристотель: «Вопрос же о движении, откуда оно и как оно присуще существующим вещам, они (Левкипп и Демокрит) легкомысленно оставили без внимания». (48. С. 74). Замечательно, что Философ добавляет: Демокрит в этом вопросе мыслит «подобно прочим». (1. Метафизика. С. 55). Вообще же для ученого неправильно считать достаточным, внушает Философ, заявлять, подобно Демокриту «и прочим», что всегда так есть или бывает, что и прежде так происходило. «Начало [причину] же того, что вечно, он не считает нужным искать»[224].

Хотя именно в этом, как кажется, Материалист вполне логичен… Каким образом и зачем искать *начало вечности*? Как писал Х. Зигварт, и с этим следует вполне согласиться, мы устанавливаем постулат для нашего стремления к познанию, предполагая возможным то, «недостижимость чего тотчас же должна была бы сделать наше хотение невыполнимым и потому неразумным». (Логика, с. 20). «Это есть не что иное, как постулат *свободы,* примененной к нашему мышлению…» (Логика, с. 23).

Аристотель отвергал атомистическую физическую картину мира еще и по другим причинам, логико-математического свойства. «В самом деле, говорить, что существуют неделимые величины, неправильно». (С. 105, фрагмент 115). Если атом – тело, он имеет *части,* его можно делить… Аристотель: «И даже если бы это было так, то уж во всяком

[223] Понятие первородного вихря (престер) является известным не только для античных философов, но и историков (Гесиод). В Новое время его существование признают и Декарт, и Кант.

[224] Фрагменты Демокрита. Учение о бытии. – С. 67.

случае единицы не имеют величины. Но с другой стороны, как из неделимых может образоваться величина?» Филон, комментируя Аристотеля, присоединяется: «Говорящие это разрушают самую точную из всех наук, именно математику. Последняя делит пополам всякую величину, даже допускаемую лишь мысленно, они же и физическую [величину] считают неделимой». (С. 106).

Эпикур же, напротив, впоследствии решительно встанет в этом вопросе на сторону Демокрита:

> «…Не следует думать, что в ограниченном теле есть безграничное число частиц – как бы малы они ни были. Поэтому следует не только отвергнуть делимость до бесконечности… так как иначе мы сделает все вещи неустойчивыми и, [рассматривая] образования сложных тел, будем вынуждены, раздробляя их, уничтожать существующие предметы, [обращая их] в несуществующие, но даже не должно думать, что в ограниченных телах переход происходит до бесконечности даже в меньшие и меньшие части».[225]

Симплиций разъясняет и заостряет этот парадокс во фрагментах 110–112. Можно сказать, что он обсуждает очень сложную математическую проблему: геометрическое место точек.

Почему точки окружности не сливаются в одну?

Почему точки тальвега не сливаются в одну?

Почему, скрупулезно и *точно* следуя оригиналу, изображение предмета, сцены, группы не сливается в *точку*? (Последний вопрос чисто гносеологический, но два предшествующие – онто-гносеологические)[226].

Потому, что здесь единица – не количественное числительное, а порядковое. Сократ – один и Платон – один. И Демокрит.

Демокрит как физик следовал надлежащим и соответствующим природе вещей учениям. Если допустить, что какое-нибудь тело и величина делимы повсюду и до бесконечности, то получится апория, мы разрежем, раздробим и сотрем тела в ничто: «Ведь нет ничего невозможного… в том, чтобы оно было разделено бесконечное число раз, хотя, пожалуй, никто не сможет произвести такое бесконечное деление». И где тогда окажется «что», телесный, протяженный, пусть очень маленький и невидимый, но материальный атом, первокирпичик мироздания?

И где – само мироздание?

---

[225] Письма и фрагменты Эпикура. Эпикур приветствует Геродота. – С. 187.

[226] Эти вопросы часто приобетают острую практическую значимость. См., например, работу А. Д. Королева «Имена и числа» о мире после запрета «золотого стандарта». – Вестник РФО, № 3, 2011.

«…Что же тогда останется от него? Величина? Но это невозможно. Ведь [если останется] величина, то будет нечто, не разделенное [еще до конца]; было же [предположено], что деление всюду доведено до конца. Но, с другой стороны, если не будет никакого тела и никакой величины, деление же будет, то или [тело] будет состоять из точек, следовательно, то, из чего оно состоит, не будет иметь величины [протяженности], или оно будет абсолютное ничто. В последнем случае, если бы [тело] возникало из ничего и представляло бы собой сумму [из ничего], то вселенная была бы ничем иным, как кажущимся [миражем]. Равным образом, если бы [тело] состояло из точек, то оно не было бы [протяженным] количеством. Действительно, когда они [точки] касались бы друг друга, образовали единую величину и были вместе, они нисколько не увеличивали бы целого». <Однако> «бессмысленно, чтобы из тех слагаемых, которые [сами] не являются величинами, составлялась бы величина».[227]

Это поистине сложнейший вопрос материалистической онтологии. Пока мы говорим о микрочастицах, здравый смысл не испытывает затруднений; однако если мы заговорим в иной манере, о том, что существуют *малые* частицы, состоящие из *бóльших,* обыденное сознание будет потрясено до оснований… А выдающиеся философствующие физики современности это уже заявляют.

Демокрит различает «первичные» и «вторичные» качества вещей, причем последние не являются естественно укорененными. По свидетельству Теофраста, он «признает некоторую сущность у твердого и мягкого, тяжелого и легкого… а у теплого, холодного и у каждого из остальных [чувственных качеств] он не признает природы». (С. 123). «Вообще же наибольшее противоречие во всех [его объяснениях] заключается в том, что он одновременно делает [эти качества] состояниями чувственного восприятия и вместе с тем определяет их формами [атомов]». (С. 81).

Это положение относится столь же к онтологии, сколь к теории познания, будучи признанным затруднением и для Галилея, и в Новое время для Локка, и в новейшее – для нас… Ведь вторичные качества, составляющие не просто физическую сущность, но богатство содержания познаваемого мира, имплицитно содержат идею единства Sein и Dasein, идею экзистенциального присутствия наблюдателя, находящегося в состоянии “Dabewuβtsein” – здесь-и-теперь-бытии-сознании.

Как физик, взаимодействие вещей Демокрит относил за счет их подобия, доходящего до тождества природы.

[227] Фрагменты Демокрита. Математика. – С. 102–103.

189. Аристотель: «…он говорит, что то, что действует, и то, что испытывает действие, тождественны и подобны. Ибо неодинаковые и различные [вещи] не могут испытывать действий друг от друга, но даже если бы [какие-либо вещи], будучи неодинаковыми, действовали как-либо друг на друга, то это происходило бы с ними не поскольку [в них есть что-нибудь] различное, но поскольку [они имеют] что-нибудь тождественное».[228] Последнее представление так же, как и предшествующие рассуждения о вторичных качествах, одновременно принадлежит и учению о бытии, и учению о познании, составляя одну из его посылок. Хайдеггер в свое время показал, что подобие неподобных по природе явлений не только возможно, но оно одно только и позволяет приравнивать высказывание и суждение об объекте и самый объект. До него, однако, это сделал Сократ. «Я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия, хотя уподобление, которым я при этом пользуюсь, в чем-то, пожалуй, и ущербно… 99e. Иные… губят себе глаза, если смотрят прямо на Солнце, а не на его образ в воде…», – обсуждает Сократ необходимость познания в понятиях (диалог «Федон», фрагмент 100).

Последователь великого Материалиста, Эпикур, живший во времена эллинизма (а эпоха эллинизма во многих основных чертах была подобна нашей), в своих письмах уточняет и пополняет материалистическую картину мира. Присутствие наблюдателя бытия, находящегося в состоянии “Dabewuβtsein”, сказывается у сенсуалиста Эпикура еще сильнее, чем в картине пера Демокрита. По свидетельству Теофраста, Демокрит тоже всё чувственно воспринимаемое признает состояниями ощущения, но вместе с тем довольно противоречиво определяет одни из чувственно воспринимаемых качеств величинами, другие – формами, третьи – порядком и положением. Эпикур более последователен. Он подчеркивает, что о сокровенном мышлению следует судить только на основании ощущений, которые совпадают с явлениями. В письме Пифоклу сказано:

> «Не на основании пустых [недоказанных] предположений должно исследовать природу, но так, как того требуют видимые явления… если кто одно оставляет, а другое, в такой же степени согласное с видимыми явлениями, отбрасывает, тот, очевидно, оставляет область всякого научного исследования природы и спускается в область мифов»[229].

---

[228] Фрагменты Демокрита. Физика. – С. 127.

[229] Письма и фрагменты Эпикура. Эпикур приветствует Пифокла. – С. 189. Что интересно: таким же последовательным сенсуалистом явился, по Теофрасту, и Платон: он «почти всё [чувственно воспринимаемое] сводит к состояниям [субъекта] и к ощущениям».

Эпикур несколько видоизменяет атомистические представления. Самое разительное отличие от учения Демокрита – это, конечно, знаменитый инклинион, свободное поведение атомов, непокорных жестокой необходимости – двигаться всегда только по прямой. Характерно, что наблюдатель никогда не знает и не может предвидеть момент отклонения. В этом есть что-то от отдаленных начал синергетики…

В том же письме Пифоклу имеется определение того, что представляет собой мир: «Мир есть ограниченная часть неба, заключающая в себе светила, Землю и все небесные явления… Эта часть неба есть отрезок от бесконечности; кончается она границей…» (С. 198).

В целом картина мира предстает в следующем виде.

В письме Геродоту Эпикур начинает с знакомого постулата: ничто не происходит из несуществующего. «[Если бы это было так, то] всё происходило бы из всего, нисколько не нуждаясь в семенах. И [наоборот], если бы исчезающее погибало, [переходя] в несуществующее, то все вещи были бы уже погибшими, так как не было бы того, во что они разрешались бы…»[230]

Далее, вселенная состоит из тел и пространства; небесные тела суть собранный в массу огонь; миров бесконечное множество; и по количеству тел, и по величине пустоты вселенная безгранична. Если бы не было того, что мы называем пустотой, то тела не имели бы, где им быть и через что двигаться. «А помимо этого ничего нельзя даже придумать так, чтобы это было понятно или похоже на то, что понятно, – потому что они [тела и пустота] понимаются как целые природы…» А именно: «…[неделимые атомы] имеют природу [субстанцию] полную, так как нет ничего, во что или как они могут разложиться». (С. 182–183).

На примере этого фрагмента мы видим, что Эпикур скорее настаивает на целостности, нежели на неделимости атомов, каковую (неделимость) отвергнуть, конечно, трудно, даже этимологически. Симплиций видит эту разницу: «Эпикур же… не считает их не имеющими частей, а говорит, что они неделимы [только] вследствие непроницаемости. Отсутствие же частей в них отбросил, так как-де за это [атомы] отвергал Аристотель». (С. 59).

Неделимые и полные атомы, безграничные по числу, из которых образуются соединения и в которые они разрешаются, имеют хотя не безграничное, но необъятное число форм.

---

[230] Письма и фрагменты Эпикура. Эпикур приветствует Геродота / Материалисты Древней Греции. – С. 182.

> «Невозможно, чтобы такое множество различий в сложных предметах могло образовываться из одних и тех же ограниченных по числу форм… Атомы не обладают никаким свойством предметов, доступным чувственному восприятию, кроме формы, веса, величины и всех тех свойств, которые по необходимости соединены с формой… И действительно, в предметах, форма которых у нас изменяется вследствие отнятия [материи], форма, как мы видим, есть, а свойства, находящиеся в изменяющемся предмете, не остаются…»[231]

Атомы несутся через пустоту с огромной и равной быстротой, если им ничто не противодействует. Это движение со скоростью мысли, «пока что-нибудь, или извне, или из его собственной тяжести, не станет противодействовать…».[232]

В письме Пифоклу Эпикур много тщательных разъяснений посвящает тому, что такое Солнце, Луна и ущерб Луны; затмения; длина ночей и дней; облака, гром, молния; циклоны, землетрясения, ветры; град, снег, роса, лёд; радуга, кометы, нимбы, звезды, метеориты, предсказания погоды. «А что число таких миров безгранично и что такой мир может возникнуть и внутри [какого-нибудь] мира и междумирии – так мы называем пространство между мирами, – в месте, где много пустоты, а не в большом, прозрачном, [совершенно] пустом… это можно понять», – полагает оптимистически-твердый философ.[233]

Персона Эпикура поразительна. Слабый здоровьем, он, несмотря на это, всегда был светло весел, ровен в обращении с учениками, каковых имел множество: в «Школу сада» брали всех желающих. Хорошо известно, что физику, с его точки зрения, надо было изучать только ради этики, – этики счастья, дабы избавить человека от страха перед богами и от страха смерти – экзистенциального трепета бытия… Однако совершенно серьезно этот единственный оптимистически настроенный философ-материалист эпохи эллинизма полагал, что не надо бояться также и боли: если она слабая, мужественный человек в состоянии ее вытерпеть, а если боль сильная, значит, смерть не замедлит. Так чего же страшиться человеку, если смерть все уносит, в том числе и страдание? Тем более что она не дана нам чувственно, следовательно, когда мы есть, смерти нет, а когда она есть, нас уже нет… чего же бояться?

Думается, что сходство эпохи эллинизма с тем, что произошло в XX веке с нашей страной – еще живы поколения, перенесшие гибель родины в том виде, какой они ее застали при рождении – породило и сходство мировоззренческих реакций на социально-экономические

---

[231] Эпикур приветствует Геродота. – С. 186–187.
[232] Там же. – С. 189.
[233] Эпикур приветствует Пифокла. – С. 199.

потрясения. Основные пять философских направлений, теоретически осмысливающих нормальную психологическую реакцию на тотальный кризис, в основе которой лежала гибель демократического полиса, и тогда, и теперь, таковы.

- Неоплатонизм
- Стоицизм
- Скептицизм
- Эпикуреизм.

Кроме того, это был на 800 лет задержавшийся кинизм, пришедший в эпоху эллинизма из классического века и возрожденный в новейшее время.

С другой стороны, ренессанс античного города-государства в виде итальянских республик, начиная с Флоренции, принес с собой и возрожденные «эти пять», и новый импульс к развитию материалистической онтологии, заключавшей в себе элементы экзистенциализма задолго до возникновения самого экзистенциализма.

Философам эпохи Возрождения, которые доказали, что сверхчувственное не есть сверхъестественное, и такова же метафизика, изучающая сверчувственное, – здесь уделяется специальное внимание.

Поиски и обретения новой картины мира после тысячи лет средневековья, в течение которых и речи не могло идти о философском материализме, были связаны, как известно, с коперниканской революцией.

Что особенно важно для развития онтологии и теории познания: Галилей обосновал *научный метод* познания, и это позволило обособить науку от религии. Изменяется образ науки: отныне она призвана к объективному исследованию свойств и качеств физических тел, и этот призыв, можно сказать, организует также и философию. Гносеология, обособляясь в Новое время в самостоятельную ветвь метафизики, станет (и будет названа) классической именно потому, что подойдет к своему предмету «естественнонаучно», используя новую методологию теоретических построений.

В целом Галилей призвал «читать в книге Вселенной, которая постоянно открыта перед нашими глазами». Она, эта книга, говорит на языке математики, и картина мира, описываемая в этой книге языком математики, является *детерминистской* и *механистической.*

* * *

В XX веке была написана следующая картина вселенной, являющая собой философскую интерпретацию усилий естествознания, понятная

гуманитарию, созданная при поддержке экспериментальных данных и теоретических озарений, на которой представлены основные мировые силы в совокупности: материя, движение, пространство и время. Этот континуум исключает, как кажется, демокритовы «пустоты» в мироздании и взамен включает трансформации, взаимные переходы «всего во все». Свойства пространства-времени изменяются в зависимости от конкретных условий.

Нашим приборам доступны расстояния от 10^{22} км до 10^{-16} см – и времена от 10^{9} лет до 10–27 сек. (сегодня, может быть, и больше). Различие масштабов более сорока порядков: квазары и гигантские звездные ассоциации, с одной стороны, – и почти мгновенно распадающиеся частицы-резонансы и практически точечные кварки – с другой. Вместе с тем, изучая Вселенную при помощи самых сильных современных приборов, наблюдатель неизбежно «видит» в итоге след своего присутствия в мире, то есть объект принципиально предстает перед ним не как вещь-в-себе, но как вещь, взаимодействующая с нами, вещь-для-нас.

Для того, чтобы добраться до очень малых расстояний, нужно использовать частицы с очень большой энергией. Но эти частицы, например, быстрые («жесткие») нейтроны или электроны, так сильно воздействуют на изучаемый объект, частицу-мишень, что после взаимодействия он оказывается уже не таким, каким был вначале, до нашей попытки наблюдать его. При столкновении рождается много новых частиц, а исходная часто вообще исчезает. Иначе говоря, измеряя, мы ломаем то, что хотели бы измерить.

Однако так было бы для частиц, движущихся по точным траекториям, когда траектория нейтрона пересекает частицу-мишень (или нет). Если пересекает, то происходит взаимодействие и мишень портится (если проходит мимо, то никакого взаимодействия нет и говорить не о чем).

Для реальных микрочастиц картина совсем иная. Подобно световым частицам-фотонам, электроны обладают волновыми свойствами – так говорят квантовая механика и эксперимент. Эти частицы движутся по «размазанным» волновым траекториям, волна же всегда огибает края препятствия, рассеивается ими. Поэтому всякий раз, когда поток частиц сталкивается с мишенью, наряду с взаимодействиями, разрушающими мишень и порождающими новые частицы, также происходит упругое рассеяние, при котором сталкивающиеся частицы отскакивают друг от друга. Изучая такое рассеяние рассеивания, можно получить сведения о свойствах пространства и времени в очень малых интервалах.

Образно говоря, волновой пучок при своем движении как бы немного дрожит, траектории частиц несколько размываются. «Размазанность» траекторий микрочастиц способна ослабить «остроту зрения» физических приборов. Чтобы сфокусировать изображение, приходится использовать очень быстрые («жесткие») электроны, инерция движения которых способна превозмочь волновое дрожание пучка. Самые маленькие интервалы сегодня можно исследовать с помощью двух сталкивающихся пучков протонов. Энергия относительного движения разогнанных навстречу друг другу частиц при их столкновении так велика, что волновая размазка не сказывается на расстоянии порядка 10^{-16} см (что в тысячу раз меньше диаметра протона).

Пока единственным источником частиц сверхвысоких энергий являются космические лучи. С их помощью можно зондировать расстояния до 10^{-20} см. Но они крайне редки, и опыты с ними оказываются очень неточными. Если будут созданы ловушки-накопители таких частиц, можно будет добраться до фантастически малых расстояний: до 10^{-25} см. Возможно, это предельно малые размеры, доступные нам в природе. Меньших расстояний просто неясно, как достигнуть. Но они еще очень далеки от «крайней черты» на уровне 10^{-33} см. Это минимальные «порции», кванты пространства. Теория говорит, что на таких расстояниях в вакууме происходят настолько бурные процессы спонтанного рождения и аннигиляции материи, что пространство становится неустойчивым. Оно делается похожим на кипящую массу образующихся и быстро исчезающих пространственных пор-пузырьков. Меньшие интервалы практически полностью самозамыкаются и как бы выпадают из нашего мира, становятся недоступными для внешнего наблюдения.

Минимальные расстояния в 10^{-16} см, которые еще можно разглядеть с помощью современных ускорителей, световая волна проходит за 10^{-27} сек. Кванту пространства 10^{-33} см соответствует временной интервал в 10^{-44} сек: квант времени («хронон»).

Теперь дождемся, что скажут коллайдеры.

*

В качестве курьеза упомянем недавнее сообщение в СМИ (2009 г.). относительно того, что вселенная, учитывая органолептическое ее восприятие, можно сказать, имеет особый «аромат».

Неожиданное это открытие сделали европейские ученые. Лондонская «Гардиан» сообщила о нем со ссылкой на специалистов знаменитого немецкого института им. Макса Планка. Его сотрудники искали

«семена жизни», аминокислоты – элементы простейших белковых молекул, при помощи 30-метрового радиотелескопа. Вместо этого в газовых облаках Млечного пути в центре нашей галактики они обнаружили этил формат. Молекула этого химического соединения формирует особый запах лесной малины.

«Гардиан» отмечает, что этил формат определяет запах еще одного известного продукта – рома[234].

*

Как же оценивается сегодня мечта и убеждение Джордано Бруно – о том, что вселенная именно значит «заселенная», что подобных Земле небесных тел много, и на них живут разумные существа?

Выдающийся американский радиоастроном и астрофизик Фрэнк Дрейк заложил в XX веке фундамент для оценки вероятности обнаружения внеземного разума, предложив весьма примечательную и довольно оптимистичную формулу на конференции в Грин-Бэнке, штат Вирджиния, 2 ноября 1961 года в ответ на вопрос (поставленный ранее Ф. Моррисоном и Дж. Коккони) о возможности отыскать сигналы других гипотетически существующих разумных существ.

Формула Дрейка такова:

$N = n \cdot P_1 \cdot P_2 \cdot P_3 \cdot P_4 \cdot t/T$
N – число цивилизаций
n – число звезд в Галактике
P_1 – вероятность существования звезд с планетами
P_2 – вероятность существования жизни
P_3 – вероятность существования разума
P_4 – вероятность существования техники
T – возраст Галактики
t – средняя продолжительность технической эры

Есть более короткий вариант: $N = R \cdot P \cdot N_e \cdot L \cdot C \cdot T$, где R – число образующихся звезд в год, P – вероятность наличия у них планет, N_e – вероятность планеты земного типа, L – вероятность жизни на ней, C – вероятность техногенного пути развития, T – усредненное время, на протяжении которого цивилизация посылает радиосигналы в космос, чтобы вступить в общение.

[234] Передает ИТАР-ТАСС, 24.04.09.

Сегодня уравнение Дрейка – это формула, с помощью которой можно определить число цивилизаций в галактике, с каковыми у нас есть шанс наладить коммуникацию.

Выглядит формула следующим образом.

$$N = R \cdot f_p \cdot n_e \cdot f_l \cdot f_i \cdot f_c \cdot L$$

N – количество цивилизаций, с которыми есть шанс вступить в контакт;
R – скорость формирования звезд в галактике (количество, в год);
f_p – доля звезд, обладающих планетами;
n_e – среднее количество планет с подходящими условиями (на 1 звезду);
f_l – вероятность зарождения жизни на планете с подходящими условиями;
f_i – вероятность возникновения разумных форм жизни;
f_c – отношение количества планет с разумными жителями, ищущими контакта и способными к нему, к количеству планет, на которых есть разумная жизнь;
L – время жизни такой цивилизации.

При современном уровне науки можно определить только два коэффициента, R и f_p. Есть мнение, что значение N приблизительно равно 0,003, то есть наши шансы составляют 1:300. Однако с тех пор установлено значительное число звезд с планетами, и вероятность существования там условий, благоприятных для жизни, немалая. В самое последнее время были обнаружены замерзшая вода на Марсе, следы бактерий на Европе – спутнике Сатурна, под толстым ледяным панцирем, и значительное сходство Земли с Титаном… Пока у нас есть надежда, что мы не одиноки во вселенной.

Следуя Гераклиту, открывшему инфляционную модель пульсирующей Вселенной за 25 веков до нас, можно было бы продолжить характеристику стихии земли как последней стадии мерной смены господствующих мировых сил, или субстанций, после которой следует мировой пожар, суд, кризис – и затем Космос вновь становится целиком огненным.

> «Этот космос, один и тот же для всего существующего, не создал никакой бог и никакой человек, но всегда он был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающимся и мерами потухающим.
> Превращения огня: сначала – море, море же – наполовину земля и наполовину престер. [Это значит, что огонь посредством всеуправляющего] логоса […через воздух превращается в воду – как бы семя мирообразования, которую он называет] морем; [из воды же происходит земля и небо и все между ними находящееся…] Море мерами разлагается по тому же логосу, какой и прежде был до возникновения земли».[235]

[235] Материалисты Древней Греции. Фрагменты Гераклита. – С. 44.

Термин «стихия», родственный слову «стих» (στιχοσ), отражает процесс движения и взаимопревращения: правильным мерным шагом греческого хора/танца стихии сменяют друг друга (Климент о Гераклите: «Душам смерть – воде рождение. Воде смерть – земле рождение…) Огонь, остывая, теряет жар и красный цвет, становится прозрачным и прохладным воздухом; воздух, остывая далее, падает росой, течет рекой, превращаясь в воду моря; вода, замерзая льдом, становится минералом, рассыпается в прах, это уже субстанция земли, где под плодородной почвой – металл, камень, а внутри – мировой огонь… наконец, он совсем угасает – а далее все «мерами» повторяется согласно «логосу».

*

Диалектика природы отражается в диалектике познания, субъективная диалектика есть выражение диалектики объективной. Применение этого постулата для построения систематической философии вызывает к жизни, однако, следующие проблемы, уже гносеологического характера. Не все объективное телесно и материально. Не все субъективное идеально и духовно.

Трактуемый онтологически, объект – или, шире, «объективное» – может быть синонимом материи, и зачастую так и делается. «Объективный» значит автаркийный, существующий натурально, не зависящий ни от чего. Конкретность знания должна быть объяснена, в первую очередь, как зависимость от самостоятельного существования объектов. В картине универсального взаимодействия Вселенной не теряется существенное их свойство – не вступать релевантно для человека в ощутимо конкретное взаимодействие с бесконечно удаленными во времени и пространстве неисчислимыми объектами. Сверх того, конкретность – это зависимость от условий получения и существования данного знания, то есть от всего субъективного.

Трактуемый гносеологически, объект – соотносительная, то есть взаимозависимая, пара субъекта (под каковым чаще чем нужно понимается человек), и «объективное» перестает быть синонимом материального, становясь обозначением также и для идеального, если некий его уровень или проявление становится в центр внимания познающего. Наблюдатель – и наблюдаемое. Природный объект функционирует в режиме ожидания. Предмет познания – это объект, попавший в гносеологическую ситуацию. Object *yields* to cognition, объект *поддается* познанию; он обладает неким *поведением,* активностью.

Сказав Р («предикат») вместо О («объект»), получаем суждение вместо его референта – самой материальной действительности. Аналогично,

сказав вместо «предикат» – «явление», переходим от понимания сущности как субстанции к пониманию сущности как… субъекта, а не объекта=предмета познания. Поистине, референциальная упорядоченность предметной сферы (в смысле кантовского феномена, явленного или предоставленного познающему в чувственных формах) и соответствующая ей концептуальная последовательность области значений (суждение) – не одно и то же, но тут имеется что-то, ускользающее от простой реалистической посылки («вот объект, а вот суждение о нем»)… Этот референциальный порядок[236], «данный» органам чувств, «задавая» ощущениям и понятиям определенный схематизм, не обязательно есть реальная действительность объекта «в себе», «на самом деле», объекта-непредиката как чего-то телесного, материального. То есть не факт, что объект объективен, что он действительно существует. С другой стороны, все положение дел, которому соответствует некое суждение, и есть объект… Гораздо последовательнее, чем у Канта, характеризуется объективность и объективное у его современника Й. Тетенса[237].

Итак, перед нами не две задачи – определить (вернее, охарактеризовать) материю и соотнести ее с объективным, но три: плюс к этому надо различить субъект и объект, коль скоро обе категории могут использоваться для экспликации материального.

*

Подводя некий итог данному разделу, можно заявить, что материализм и идеализм – это, конечно, оппонирующие линии в философии; но не в том отношении, что одно направление, материализм, – это признание существования «объектов в себе» или вне ума, а другое, противоположное учение (идеализм) – это утверждение, что объекты не существуют «вне ума»; объекты суть «комбинации ощущений». Во-первых, как уже говорилось, ни Платон, ни Гегель не отрицают существование объектов «вне ума». «Внешнее есть *в себе* истинное, ибо истинное действительно и должно существовать». Это пишет Гегель.[238] Зигварт также указывает, что до всякой логической рефлексии «человек воспитывает

[236] У Боэция порядок – собственный признак не *субстанции*, но *качества*. «Благодаря ему мы признаем одну вещь подобной или неподобной другой». А собственный признак количества – «то, что только количество может быть названо равным или неравным». С. 18.

[237] См. об этом: С. Г. Секундант. Лейбниц, Тетенс и Кант. Идея критического метода в немецкой философии XVII-XVIII вв. – Эпистемология & философия науки. – Т. XXIX. – № 2, № 3. – М. : Альфа-М, 2011.

[238] Гегель. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. – М. : Мысль, 1974-1977. – Т. I. – § 38. – С. 150.

в себе привычку истолковывать многообразие своих ощущений ссылкой на объективно-реальный мир, который столько же является средством для его наслаждения и источником его нужды, и потому объектом его практической деятельности, сколько и предметом его восприятия и любопытства»[239]. Во-вторых, и субъективные идеалисты признают внешнее существование материи. Не надо и ссылки на кантианскую вещь-в-себе (кстати, махисты полагали, что признание «вещей в себе» есть результат «заражения или извращения материализма кантианством». Это не удивительно в силу сказанного выше: абсолютное большинство европейских философов признает «*абсолютное существование чувственных объектов-в-себе,* т.е. *вне ума»*). Даже у Беркли, например, в «Исследовании относительно человеческого познания», гл. 12, сказано так:

> «Можно считать очевидным, что люди склонны в силу естественного инстинкта или предрасположения доверять своим чувствам и что, без всякого рассуждения или даже перед тем, как прибегать к рассуждению, мы всегда предполагаем внешний мир (external universe), который не зависит от нашего восприятия, который существовал бы и в том случае, если бы мы и все другие способные ощущать создания исчезли или были бы уничтожены[240].

Примечательно вот это «*мы*». *Все мы* и *всегда.* Поэтому в этом онтофизическом (натурфилософском) аспекте мы фактически единодушны и равны, мало того – наивный реализм есть нормальная природная установка любого сознания, не только философского, но и обыденного.

Другое дело – метафизический, то есть онто-гносеологический аспект, в котором материя предстает не просто как объективно существующая субстанция «вне ума», но и как источник ощущений, представлений, переживаний и мыслей человека, предоставляющий для них место бытийствования. В этом ракурсе также можно увидеть *частичную совместность* (экзистенциального) материализма с идеалистическими учениями – Парменида (тождество бытия и мышления), Аристотеля и Гегеля (совпадение основ бытия и основ познания)[241] в той мере, в какой речь *не заходит* о генезисе (онтологическая сторона) и о познаваемости (гносеология). Материя предстает тогда как *единственная субстанция, включающая сознание* исторически возникшего человека *на правах одного из своих модусов*, или, как чаще говорят, «форм движения», причем

---

[239] Зигварт, Христоф. Логика. – С. 8.

[240] David Hume. An Enquiry Concerning Human Understanding, Essays and Treatises, vol. II, London, 1822, pp. 150–153. Цит. по: В. И. Ленин. С. 26–27.

[241] А.Ф. Лосев указывает, что Аристотель не только признает Нус, Ум, как надмирное бытие, как «идею идей», но и распространяет это чисто платоновское учение.

в этом модусе происходит саморефлексия объективного – *в духе.* В гносеологическом плане различие материализма и идеализма много яснее. Оно лежит в признании или отрицании объективного источника и одновременно в признании или отрицании способности сознания уподобляться ему вплоть до обретения истинного знания.

Мало того. Можно признавать существование объективного источника сознания и быть идеалистом – если не признавать одновременно с этим необходимым постулатом еще один – необходимый и достаточный. Принцип отражения.

А что скажут классики материализма?

«Без откровения, путем созерцания собственных идей, мы не можем обнаружить, дал ли всемогущий бог некоторым системам материи, соответственно устроенным, способность воспринимать и мыслить, или же он присоединил и прикрепил к материи, таким образом устроенной, мыслящую нематериальную субстанцию».[242] Джон Локк.

Так ли это?

Смерть лишь непосредственной единичной жизненности есть рождение духа. (Гегель). Обсудим это.

[242] Локк. Опыт. Кн. IV. Гл. I. О познании вообще. – С. 18.

§ 4. Дух и «субъективное»

Дух есть сама себя поддерживающая
абсолютная реальная сущность.
Гегель. Феноменология духа

Категория Единого, говорили мы, – завершение поиска предельных основ бытия. Теперь надо добавить: категория Единого – завершение поиска предельных основ духа. И поиска предельных основ – духом.

Понятно само собою, что в русском языке термин «дух» родственен «дыханию». Как и «душа». В отличие от понятия духа, тяготеющего к универсальной объективности бытия, «душа» обычно отвечает за индивидуальность, «оживляя» ее. Недаром “anima” – душа и “animal” – животное, собственно, одно и то же слово. Правда, только на латыни.

Дух «дышит, где хочет», это мифопоэтическая субстантивация идеального, как материя – научная субстантивация физического. Обе категории, материя и дух, принадлежат и философии.

Материя, как это принято считать философами направления Демокрита и Эпикура, есть философская категория для обозначения бесконечной и безначальной *объективной реальности*, каковая реальность дана человеку в ощущениях его, т.е. отражается в них, будучи независимой от них. Дух тогда есть философская категория для обозначения *субъективной*, точнее говоря, *идеальной* реальности, каковая реальность не дана человеку в его ощущениях – существуя, правда, в определенной зависимости от них. В ощущениях «дана» лишь материя, объективная реальность, в том числе и физиологическая реальность телесного; но они составляют первый шаг на восходящем пути к самосознанию, то есть духу.

Дух не только категория. Это сама «субъективная» реальность *сознания*, «вырастающая» из ощущений, которая «дана» нам, а точнее, «взята», схвачена в понятиях и символизирующих их (языковых) знаках и других явлениях культуры, например, в архитектуре, и природных событиях, которым придается симптоматический смысл. *Дух нигде – в смысле места, и он в вечности – в смысле времени.* Термин «вырастающая» здесь означает сублимирующаяся, однако не только в генетическом смысле, как «рафинированная», подвергнутая «воздушной возгонке» чувственность, но и в смысле «апофатическая» по

отношению к ней. Это качественно иная, сознательная, ступень идеального, нежели способность ощущения и восприятия, каковую «духом» мы не именуем, хотя это, несомненно, «субъективная» реальность и дорога к сознанию.

Дух как реальность «не дан» в ощущениях, а существует опосредованно, начиная с такой медиативной местности как общее представление.

Форма мысли, которую мы считаем понятием, с точки зрения Гегеля является лишь общим представлением: “Was gewönlich unter *Begriffen* verstanden wird, sind *Verstandesbestimmungen,* auch nur allgemeine *Vorstellungen*…”[243] В русском академическом издании: «То, что обычно понимают под *понятиями*, представляет собой *рассудочные определения* или лишь общие *представления*»[244]. Есть немало других мест в «Энциклопедии философских наук», где Гегель утверждает то же самое; например: «Когда говорят о понятии, то обычно перед нашим умственным взором возникает лишь абстрактная всеобщность, и обычно поэтому понятие определяют как общее представление»[245]. Это можно объяснить двойственным характером представления: оно, в отличие от форм восприятия, отвлекается от объекта, воспроизводясь по памяти; легко поддается сигнификационному лифту (лексическому выражению); общие представления – это уже отчасти понятия, т. е. прото-мышление; в любом случае, это сфера идеальной реальности.

Упрощенное понимание форм чувственного и рационального познания действительно зачастую расходится с немецкой традицией словоупотребления. Уже говорилось, термин “*Vorstellung*”, букв. «представление», у немецких философов (Гегель, Зигварт, Фреге) использовался для обозначения деятельности *рассудка*, т. е., мышления, а не только чувственного содержания сознания. Да и у всех немецких классических философов, идеалистов и рационалистов, «представление» используется расширительно – оно введено в мыслительные процессы, а не только организует чувственность.

---

[243] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.* Berliner Ausgabe, 2014, 3. Auflage. Vollständiger, durchgesehener Neusatz mit einer Biografie des Autors bearbeitet und eingerichtet von Michael Holzinger. 3. Abteilung. – § 162. – S. 126. Available at. URL: http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Enzyklop%C3%A4die+der+philosophischen+Wissenschaften+im+Grundrisse [Далее: *Enzyklopädie*].

[244] Гегель. Энциклопедия философских наук. – Т. I. – § 162. – С. 344.

[245] Там же. – С. 343.

> «Даже не-философ рано или поздно оказывается перед необходимостью признать существование внутреннего мира, отличное от мира внешнего, мира, который образуют чувственные впечатления, создания воображения, ощущения, эмоции, настроения; мира склонностей, желаний и решений. Для краткости все эти компоненты – за исключением решений – я буду в дальнейшем объединять под названием «представление» [Vorstellung]»[246].

Думается, эта переходная область, или поле, где существуют, «сутят» пластичные представления, еще не заключенные, в отличие от понятий, в жесткий каркас самых общих, абстрагированных от субстратов и существенных признаков, можно с полным правом отнести к домену *смысла*.

Дух – сверхчувственная реальность; но не мистическая, не сверхъестественная. Ничего сверхъестественного онтология «экзистенциального», как и любого другого материализма, не предполагает. В своих низших проявлениях – политика, юриспруденция, этика, религия, естествознание, инженерное изобретательство и т.п. – дух есть не само метафизическое бытие, но сальто-витальная рефлексия физического бытия как пребывающего. Данные сферы рефлексии «научены пользой». Это уровень эмпирической субъективности человека, *ценности*. В своих высших проявлениях (философия, художественное творчество, теология) дух бескорыстен, «научен истиной»; это метафизическое бытие, чье сальто-витале есть одновременно сальто-мортале, целостная рефлексия бытия вообще, драматическая экзистенциальная свобода. Это уровень отвлеченных идей.

Дух – субстанция свободы.

Свобода духа интенциональна.

Интенциональность духа вызвана тем, что его имманентным свойством является воля к бытию, для-себя-бытию своей самости в ее цельности. Начало и результат (Zweck und Ziel Гегеля), движение и душа субстанции духа как приведенной в действие всеобщей сущности, пройдя ряд трансформаций, дают духу достигнуть себя самого как желанной, свободно *должной* быть обретенной цели – единства самосознания.

---

[246] Frege, Gottlob (1993). *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung // Logische Untersuchungen.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Taschenbuch. 146 Seiten. http://www.gavagai.de/HHP32.htm#anfang (Accessed 20.09.2018).

«…В практической области значение понятия свободы кроется не в том, что прихотливый произвол в любой момент в состоянии выбрать противопо-ложное, а в том, что единство и согласие хотения возможны благодаря тому, что мыслимая с сознанием долженствования и желанная цель определяет отдельные, во времени протекающие, волевые акты… В такой формулировке постулат свободы есть не что иное, как постулат единства самосознания…»[247]

Или наоборот. По Гегелю, субстанция материи – природа, субстанция духа – свобода.

В данном случае это не очень важно; а важно, что, глядя с противоположных сторон, идеалист и материалист видят одно: если и существует в мире свобода, то это – свобода духа.

Дух способен к непредвзятому интеллектуальному созерцанию пред-взятых или пред-положенных вечных абсолютных ценностей. Слабый дух – оксюморон, «злой дух» – меон, не имеющий самостоятельного бытия. «Быть в духе»=быть спокойным, сильным и светлым. Симеон Новый Богослов это состояние объяснял именно тем, что дух, занимаясь постоянным, постоянствует (хотя занимаясь непостоянным, волнуется)[248]. А Гегель в «Феноменологии духа» говорит об этом свойстве в таких выражениях: «Духовная *сущность* сознания… была обозначена как *нравственная субстанция*; но дух есть *нравственная действительность*»[249]. Великий диалектик ненапрасно отожествляет сущность с субстанцией, активную силу с действительностью, ибо та легко сопрягается с деятельностью, Aktivität, к тому же с нравственностью, понимаемой позитивно. Зато мы напрасно сочли бы, что этой спецификацией исчерпывается определение духа.

Дух у Гегеля – не просто субстанция; абсолютный дух есть реальная действительность, она же – *субъект*-субстанция, причем субъект понимается теперь не в смысле школьной логики, как подлежащее высказывания, но и не в смысле нововременного британского эмпиризма, как «подданный» империи. На той же странице «Феноменологии духа» Гегель дает следующую простую для понимания дефиницию: разум есть дух, так как достоверность того, что он – вся реальность, возведена в истину; и разум сознает себя самого как свой мир, а мир – как себя самого. «…*Сущая в себе* и *для себя* сущность, которая вместе с тем представляет себя в качестве сознания действительной и самой собой, есть *дух*…».

---

[247] Зигварт, Христоф. Логика. – С. 23.

[248] Точнее, Симеон говорил о «помысле». Однако это не противоречит гегелевскому пониманию духа как разума, см. ниже.

[249] Гегель. Феноменология духа. Ч. I. / пер. Г. Шпета. – СПб. : «Наука», 1994. – С. 233.

И далее: «Дух есть *самость* действительного сознания, которому он противостоит…» (С. 233).

Дух противостоит сознанию? Не контраверза ли это духа и интеллекта – другими словами, разума и рассудка? Возможно, рассудок доходит «только» до представлений, тогда как до подлинных понятий доходит только разум? Но разве разум – это не всеобщее и абстрактное мышление в своем высшем выражении?

Да; но не в гегелевской и вообще не в немецкой традиции.

Однако для нас важно следующее пояснение: «Лучше сказать, которое противостоит себе как предметный действительный *мир*, но мир в такой же мере потерявший для самости все значение чего-то чужого, как и самость потеряла все значение от него отделенного, зависимого или независимого для-себя-бытия»[250]. Это положение превосходно согласуется с основной посылкой экзистенциального материализма и принципом сущностного совпадения оснований бытия и оснований познания.

Феноменология Гегеля включает и наличие бытия духа, и онтологически обязательное воплощение бытия (духа) в языке (или какой-то иной системе знаков). Таким путем дух раскрывается для себя, поскольку человеческая речь входит в пределы его, как часть бытия. Не хватает только тезиса о генетической первичности материи. Все трансформации духа представлены Гегелем исчерпывающим образом: он демонстрирует превращение предметности бытия-для-себя в бытие-для нас, непосредственной феноменологической очевидности, путем рефлексии модусов существования духа.

Если нужно кратчайшее изложение гегелевской «Феноменологии духа», оно таково.

«Все конечные феномены Духа находят свой смысл в абсолютном Духе. Абсолютный Дух творит себя и свою предметность. Абсолютный Дух – это не объект, а процесс сверхэмпирической истории, в ходе которого Дух порождает себя и в котором только он и существует. Абсолютный дух в своей истории отчуждается от себя (как от «Идеи») и, познавая отчужденный мир (как «Природу»), возвращается к себе (через историю человечества как «Абсолютный Дух»). В результате абсолют приобретает конкретность и самосознание. Отвлеченные идеи и эмпирическая субъективность человека, таким образом, суть лишь моменты в «биографии» абсолюта: чтобы стать истинным Духом, он должен наполниться живым содержанием и придать ему форму вечности»[251].

---

[250] Гегель. Феноменология духа. Ч. I. – С. 233–234.

[251] Словарь философских терминов / ред. В. Г. Кузнецов. – М. : ИНФРФ-М, 2005. Автор статьи «Дух» А. Л. Доброхотов. – С. 153.

Являясь фактическим проектом будущей «Науки логики», эти положения настолько ясны, что выигрывают по сравнению со многими современными словарными статьями. Покажем это.

Словарные характеристики и дефиниции новейшего времени вызывают некоторые принципиальные вопросы, углубляющие проблему сущности, содержания и явления духа, его сопоставления с субъективным. Начать с того утверждения, что «в новейшей философии понятие “Дух” непопулярно» (А. Л. Доброхотов). И действительно, такой статьи нет, например, в «Новейшем философском словаре» /ред. А. А. Грицанов/. Минск: 1999. Во многих других словарях соответствующие статьи не могут быть приняты безоговорочно. Ср.:

Философская энциклопедия, т. 2. М.: 1962. Автор статьи А. Ф. Лосев.

Дух – совокупность и средоточие всех функций сознания, возникающих как отражение действительности, но (почему *но*? *–Э.Т.*) сконцентрированных в единой индивидуальности (? А бывает другая какая-то индивидуальность? *–Э.Т.*), как орудие сознательной ориентации в действительности для воздействия на нее и в конце концов для ее переделывания. Таким образом, (? Non sequitur! *–Э.Т.*) дух не есть только *простая* (? Выделено мною. *–Э.Т.*) совокупность функций сознания, что делало бы его *пассивным орудием* (? Выделено мною. *–Э.Т.*), но он – активная сила человека. Дух возникает только как явление вторичное в сравнении с действительностью, воздействуя, однако, на нее и через общественную практику переделывая ее, без чего невозможна и сама история… (Человеческого общества, да. А естественная история? *–Э.Т.*) Различные значения термина «Дух» свидетельствуют, что дух меньше всего является понятием психологическим, субъективным, указывающим только на состояния и процессы индивидуального сознания… (С. 82).

Здесь ничего об идеальном. Духу здесь напрочь отказано в субъективности, а это нельзя делать безоговорочно. Далее:

Поскольку проблема активности сознания в марксистско-ленинской философии требует дальнейшей разработки (*sic!–Э.Т.*), необходимо учитывать… исходные принципы для ее решения…

1) чтобы существовал Дух, необходимо существование материальной действительности; <конечно; с этим согласны все материалисты>;

2) Дух есть характерная особенность той ступени развития материальной действительности, на которой она приходит к самосознанию.

Здесь знак равенства между самосознанием и духом. Далее:

[Это] сознание есть активная сила общественно-исторически развивающегося человека и человечества, которая, будучи сконцентрирована вокруг определенных идей, является орудием воздействия на ту же действительность, из которой сознание появилось. Т.о., Дух как сконцентрированное сознание есть… необходимое орудие человека – закономерного этапа развития материальной действительности, в его воздействии на эту действительность, т.е., в конечном счете – средство, с помощью которого она переделывает самое же себя.

Здесь знак равенства между сознанием, практикой, самосознанием и духом. В действительности, как субстанция, дух еще лишен само-сознания. А как субъект, он обладает собой и осознает себя как реальность наряду с обладанием в идеальной форме реальностью объективной и осознанием ее и обладания ею в модусе самосознания. Самосознание духа – метафизическое бытие. Практика познания, действия, коммуникации контингентна для категории духа, хотя волевое усилие – его собственный признак, производный от субстанции духа, свободы. Необходимыми для определения духа являются иные категории, не практика и не сознание, но – «реальное», «идеальное», «интенция». Впоследствии понадобятся также «смысл» и «свобода».

Обратимся к нескольким другим статьям.

Философский энциклопедический словарь /ред. Л.Ф. Ильичев/. М. : 1983.

Дух, философское понятие, означающее невещественное начало, в отличие от материального, природного начала… (Это характерно. Но не-вещественное еще не значит не-материальное; а может быть, дух – это некое поле? Однако такое признание приведет – и приводит – нас к вульгарному материализму... Современное неоязычество опирается именно на такие утверждения как волновая природа сознания и т.п.–*Э.Т.*) Признание Духа первоначалом мира является идеализмом, спиритуализмом. Дух выступает при этом как понятие (панлогизм), как субстанция (пантеизм), как личность (теизм, персонализм). В рационализме определяющей стороной Духа считается мышление, сознание, в иррационализме – внемыслительные аспекты: воля, чувство, воображение, интуиция и т.д. … В экзистенциализме Дух противостоит разуму… (С. 179).

С последней сентенцией я не соглашусь и скорее откажусь от экзистенциализма, чем от возможности классического философского совмещения духа и разума. Ни у Канта, ни у Гегеля, например, такого противостояния не было. Кант различает *духовные* силы, осуществляемые *разумом*, и душевные силы, осуществляемые рассудком. Гегель уже цитировался.

Краткая философская энциклопедия. М. : А/О Изд. Группа «Прогресс». – 1994. С. 146–147.

Дух – перевод встречающихся в античной философии и в Библии слов spiritus и pneuma, что означает «движущийся воздух», «дуновение», «дыхание» (как носитель жизни); душа…; привидение; сама жизнь…; сущность Бога…; сама внутренняя сущность земли или мира…; идейное содержание предмета искусства; всеобщий характер чего-либо…

Поистине, если принять такое эклектическое «определение», то коммуникации философов разных направлений ничто не повредит – и ничто не поможет. Это будет лишь кажущееся взаимопонимание. Далее:

Дух сохраняет и защищает жизнь, возвышает, совершенствует (т.е., «одухотворяет»: это важное сближение! *–Э.Т.*) телесную деятельность. Впрочем, он может это делать, только вытесняя жизненные стремления. …Дух нарушает гармонию органического и противоположен тенденции жизни совершенствовать человеческий вид посредством жестокости… (Жизнь совершенствуется посредством жестокости? Что это – «буддо-дарвинизм»? *–Э.Т.*) Иногда он так сильно обременяет индивида, что начинает страдать телесная жизнь…

Дух… автономен, и для него нет познаваемых границ (? *–Э.Т.*); граница трансинтеллигибильного является лишь (? *–Э.Т.*) принципиальной границей и оставляет каждому личному духу другую (? *–Э.Т.*) сферу для его развития.

Личный дух становится самим собой благодаря врастанию индивида в область объективного духа, в духовную сферу, культуру, которую он находит и которую может (частично) усвоить с помощью воспитания и образования. Это врастание есть его (духа? *–Э.Т.*) становление человеком…

Объективный дух можно понять только как единый организм вместе с личным объективированным духом. (? Но «личный» и «объективированный» – это разные ипостаси духа? *–Э.Т.*). То, что является продуктом единичного духа и что составляет ценность последнего (*духа? –Э.Т.*), является результатом его отношения к объективному духу, благодаря которому и ради которого он возник. (И как быть с его ранее заявленной автономностью? *–Э.Т.*). Носителя объективного духа мы называем личностью… (а носителя личного духа как будем называть? *–Э.Т.*)

И т.д. Хорошо заметно, как тщательно избегаются такие экспликанды как «субъективное» и «идеальное».

Как видим, данная подборка характеристик и определений, хотя и весьма содержательная, демонстрирует нередкие нарушения логики, поднимает десятки вопросов и требует немало комментариев.

Неоднозначное впечатление вызывает цитированная выше статья «Дух» автора А. Л. Доброхотова из «Словаря философских терминов».[252] В целом она очень интересна и глубока. Примечательно, что она открывается двумя противоположными определениями духа, как монады (уникума) и как универсалии, что соответствует и нашему пониманию, а кроме того, в ней эксплицитно сосуществуют два противоположных понимания интересующего нас термина: материалистическое и идеалистическое, что неприемлемо.

ДУХ (греч. – πνευμα, лат. – spiritus, mens; нем. – Geist; франц. – esprit; англ. – mind, spirit – 1) высшая способность человека, позволяющая ему стать источником смыслополагания, личностного самоопределения, осмысленного преображения действительности; открывающая возможность дополнить природную основу индивидуального и общественного бытия миром моральных, культурных и религиозных ценностей; играющая роль руководящего и сосредоточивающего принципа для других способностей души; 2) идеальная, правящая миром сила, к которой человек может быть активно или пассивно причастен. …Со временем доминировать стали понятия «нус» и «пневма». С. 150).

[252] Словарь философских терминов /ред. В. Г. Кузнецов. М. : ИНФРА-М, 2005.

По поводу понимания духа как персонального и как универсального можно вспомнить рассуждения выдающегося номиналиста, с поправкой на средневековый контекст: «…Если бы некая универсалия была единой субстанцией, существующей в единичных субстанциях, [и при этом] от них отличной, следовало бы, что она может существовать без них, поскольку любая вещь, по природе предшествующая другой, может, – благодаря божественному могуществу, – существовать без нее; однако консеквент абсурден»[253]. Дух – универсалия, ничем не отличающаяся от субстанций, существующих в единичных вещах. Это был тезис Аристотеля: сущность вещи – в ней самой. Этот тезис отстаивался Философом вопреки учению Платона об идеях, существующих вне материального мира.

В. Асмус писал об этом во вводной статье, предваряющей текст «Метафизики», следующее.[254]

Онтология Платона была гносеологична. Она следовала представлениям Сократа о роли понятий, раскрывающих «неизменную сущность вещей». Эти представления Платон преобразует в утверждения, будто понятия и сами суть ничто иное, как истинно сущее бытие.

Аристотель, так же как Сократ и Платон, считал понятия средством познания существенных свойств предметов. Но спор его с учителем возникает по поводу безусловной самобытности понятий, иначе – «против учения об их безусловной независимости от вещей по бытию». Как неизменно сияющий эйдос Платона под критикой Аристотеля стал живой и подвижной морфэ, так реалия-универсалия духа в огне тысячелетнего дебата стала сингулярией.

Можно согласиться, что номинализм был шагом по направлению к материализму. Однако, при всем искреннем восхищении выдающимся философским гением Оккама, экзистенциальный материалист не может принять все его рассуждения. Например:

> «…Никакая универсалия не есть единичная субстанция, которая является одной по числу <иначе Сократ есть универсалия>. Никакая единичная субстанция не является универсалией, но всякая субстанция единична и одна по числу (omnis substantia est uno numero et singularis); ведь любая вещь или одна вещь, а не много, или же она есть много вещей. Если первое – то универсалия, несмотря на то, что она отличалась бы от единой частной, не отличалась бы от частных»[255].

---

[253] Уильям Оккам. Избранное. – С. 121.

[254] Асмус, В. Ф. Метафизика Аристотеля. 1. Предпосылка метафизики Аристотеля: критика платоновской теории идей. – Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. I. – М. : Мысль, 1976.

[255] Уильям Оккам. Избранное. – С. 119.

Однако ведь это не совсем то, что утверждал Философ, а именно: что первая и вторая сущности имеют один и тот же референт. Сократ не есть универсалия; Сократ есть человек (грек, афинянин, учитель Платона,…)

Интересно, что Оккам допускает существование «единого частного», но не «единого универсального».

> «А если бы некая субстанция была многими универсальными вещами, то беру одну из этих универсальных вещей и спрашиваю: она есть одна вещь, а не много, или же много вещей? Если дано первое, то следует, что это – единичная вещь; если второе то… есть ли она много единичных вещей или много универсальных вещей? И так будет либо уход в бесконечность, либо мы остановимся на том, что никакая субстанция не является универсальной так, чтобы [при этом] не быть единичной»[256].

Если бы такое «мнение» было истинно, разъясняет этот логик, то никакой индивид не мог бы быть ни сотворен, ни уничтожен: а) нечто от индивида существовало бы до него самого; б) уничтожение индивида уничтожило бы то целое, которое относится к сущности индивида, самоё универсалию; → уничтожило бы и все прочие индивиды вместе с ней.

Всё, что различно по виду, различно по числу; но природа человека и природа осла различны по виду сами по себе [se ipsis]; следовательно, они сами по себе различны по числу; следовательно, любая из этих природ сама по себе одна по числу. Но здесь спутаны порядковые и количественные числительные. Или вот еще: «Человечность» Сократа – одно, а «человечность» Платона – другое; следовательно, они различаются сами по себе. Это уж и вовсе убежденно, но неубедительно. Человечность именно *есть* «вторая», родовая сущность любого, даже и не столь выдающегося человека, как Сократ и Платон. В этом отношении прав был Н. Кузанский, заявивший: «Человечность есть человечески определенным образом единство, оно же и бесконечность…»

«…То, что никакая сила не может сделать принадлежащим многому, никакая сила не может сделать сказывающимся о многом. …Соответственно, никакая сила не может сделать <единичную природу> универсалией». (С. 125).

Никакая – кроме Духа. Дух есть и процесс, и продукт такого Великого Делания, он – и принцип универсализации, и ее итог. Как разъяснял это Великий Диалектик, в качестве субстанции «дух есть непоколебимое справедливое *равенство самому себе*; но в качестве *для-себя-бытия* эта

[256] Уильям Оккам. Избранное. – С. 119; с. 121.

субстанция есть растворенная, приносящая себя в жертву милостивая сущность, в которой каждый осуществляет свое собственное произведение, разрывает всеобщее бытие и берет от него свою долю себе. Это растворение и разъединение сущности есть именно *момент* действования и самости всех…»[257]

Вернемся к статье А. Л. Доброхотова «Дух». Приводимые в ней два несовместимых определения являют два разных мировоззрения, и в этом их пропедевтическая значимость.

Надо сказать, однако, что в первом конкретном, совершенно материалистическом, абзаце несколько неожиданно появляется «душа», в то время как нейтральное «сознание», сомнительное «реальное» или неясное «субъективное» отсутствуют вовсе, вуалируясь модными терминами «смысл» и «ценность», свидетельствующими, что в гносеологическом аспекте этот автор, вероятно, является приверженцем (неокантианской) «теории понимания»; а «идеальное» фигурирует только во втором, идеалистическом, определении.

Далее в этой статье следует историко-философский экскурс.

> Дух в классическую эпоху предстает как разум, в эпоху эллинизма – как вселенская душа, медиативная область и посредник между высшим и низшим уровнями бытия… Пневма <у стоиков> выполняет и роль мировой души как оживляющее начало, и роль Духа как правящее начало. Неоплатонизм также использует понятие «пневма», описывая проникновение Духа в низшие сферы бытия: Дух и душа обволакиваются пневмой и через нее контактируют с материей (Эннеады, II 2, 2; III 8; V 2). В Септуагинте словами «пневма теу» передается еврейское понятие «руах элохим», Дух Божий… В рамках возрожденческого натуралистического пантеизма и оккультной натурфилософии находит себе место и учение античных медиков о “spiritus vitales”, жизненном духе, локализованном в теле и сообщающем ему витальную энергию. …Дух как субстанция выполняет… и роль онтологической основы универсума, и роль основания связи субъективного разума и объективной действительности. (С. 151).

В этой последней приведенной фразе не очень ясно, принадлежит ли она автору как его собственное суждение или истолковывает общий итог сложившейся двойственности в понимании духа.

Таков концептуальный фон. Продолжим теперь целенаправленно изложение собственной философской позиции. Интенция – на строгое определение духа, размежевание его с «субъективным», притом, что область перекрещивания этих понятий все же имеется: это идеальный мир человеческого сознания.

Пусть реальность – это система вещей, их свойств и отношений. Природа – материальная реальность, дух – реальность идеальная.

[257] Гегель. Феноменология духа. Ч. I. – С. 234.

Ближайшим образом для любого философа материалистического направления идеальная реальность есть человеческое (общественно-историческое) сознание. Это не какая-то особая «духовная субстанция», обладающая превосходством над психикой человека.

Рассмотрим вначале саму традицию деления реальности на материальную и идеальную.

При выходе за рамки основного вопроса онтологии о генетическом соотношении этих двух видов реальности и бинарной оппозиции физических и метафизических субстанций[258] идеальное представало то как синоним сознания, психического «вообще», то как зафиксированный в разных формах коллективный разум, то в качестве объективированной культуры как бытия человека, то, наконец, как абсолютное бытие «вообще». Однако идеализм с течением времени менялся меньше, чем материализм, потому что он свободнее от развития естествознания и руководится из всех наук только логикой.

В материалистической традиции существовало приравнивание в рамках основного вопроса таких феноменов, как сознание, дух, идеальное, субъективное, и этот ряд составлял антитезу другому ряду синонимов: материя, природа, реальное, объективное. Иногда они смешивались[259]. Лосев писал, например, что в переходный период развития философии Платона, до возникновения объективного идеализма как осознанного и зрелого учения, термин «идея» не означал ничего нематериального. У Гесихия идея, ιδέα, это подобие, форма, вид, а также «наименьшее тело».[260]

«Душа» у Демокрита, создателя системы научного материализма, также телесна, и ее стихия – огонь. Аэций в одном из фрагментов разъясняет: [Душа] – огнеподобное сложное [соединение] умопостигаемых [телец], имеющих сферические формы и огненное свойство; она есть тело[261].

Эпикур, приветствуя Геродота, выражался в отношении природы души резко и определенно: говорящие, что душа бестелесна, говорят вздор[262]. «…Душа есть состоящее из тонких частиц тело, рассеянное по

---

[258] «Различие идеального от материального тоже не безусловно, не überschwenglich…» – В. И. Ленин. ПСС, Т. 29. – С. 104.

[259] По-разному: в античной медицине (пневма – вещество), гилозоизме (материя одушевлена), вульгарном материализме (сознание материально), натуралистическом пантеизме философов Возрождения… У современного автора Н. А. Скурихина (2026) наблюдается то же смешение.

[260] Фрагменты Демокрита. Учение о бытии. – С. 66.

[261] Фрагменты Демокрита. Об органической природе. – С. 137.

[262] Я же полагаю, со своей стороны, что душа существует, она идеальна, но это субстанция сложная, а не простая. Умберто Эко назвал ее software. Строже говоря, это самосознание.

всему организму, очень похожее на ветер с …примесью теплоты, и в одних отношениях похожее на первое, в других на второе». (С. 191).

Слово «бестелесное» у Эпикура обозначает не то, что физически не существует, но то, что не существует самостоятельно; однако бестелесное вполне может *мыслиться* как нечто самостоятельное. Форма, цвет, величина, тяжесть – свойства, которым тело обязано своим существованием –

- не суть самостоятельные сущности;
- не существуют вовне;
- не суть другие бестелесные субстанции;
- не части тела. Но они могут мыслиться самостоятельно… (С. 192).

У Боэция «бестелесное» иногда не просто «нефизическое», но и «неиндивидуальное», поскольку singularia помещаются среди не-существующих-вне-тел. Ныне такие качества носят название изолирующих абстракций. А мир бестелесных идеальных сущностей Пифагора и Платона совпал в XX веке с «третьим миром» Поппера, при всей откровенной нелюбви последнего к Платону.

Для философов других направлений нет такого совпадения как материя – природа – внешнее – объективное…, и дух – идеальное – внутреннее – субъективное…, а дух эксплицируется иначе, нежели сознание.

В любом случае, однако, эти две последние категории скорее онтологические, нежели гносеологические. В теории познания мы пользуемся терминами «интеллект», «разум», «рассудок», «мышление», даже «созерцание», но не «дух», «пневма» или «тюмос».

Для материалиста сознание, понимаемое онтологически, есть разновидность бытия, а понимаемое гносеологически – его отражение, представление и выражение. Сознание бытийствует, но не является субъект-субстанцией мира, монадой, бытием-в-себе. Оно в рамках онтологии рассматривается как существующее, но не как отдельный мир, еще один мир во вселенной. Сознание есть также бытие, другая его разновидность, бытие-для-себя; оно манифестирует многие фундаментальные свойства, те же, что и материя, бытие-в-себе. Наследное по отношению к материи, оно, правда, плохо подчиняется физическому времени, не занимает места в пространстве, – но подвержено изменениям, участвует в универсальном взаимодействии, развивается по тем же законам, в нем царят те же порядок и хаос, что и во внешнем, «кромешном» мире. Сверх того, сознание более чем обычно проявляет себя как стихия, в значении чего-то естественного и совершенно неразумного.

В рамках аксиологии сознание предстает как высшая ценность, в праксеологическом аспекте, в частности, в когнитивистике, – как самая активная, социально обусловленная деятельность, доходящая до способ-

ности подлинного сотворения нового. Ср.: «Сформированное в определенной культурной среде и в определенной степени биологически ориентированное сознание конструирует онтологию, приписывая реальности и обратно – воспринимая – те свойства, которые как бы заданы социальной и культурной активностью. Деятельность субъекта оказывается обладающей более фундаментальным статусом, нежели существование отдельных вещей»[263].

Материалист все то же самое скажет о духе… сознание и дух – разные названия одного и того же, сверхчувственного, идеального бытия, близкородственные понятия.

В идеалистической традиции дело обстояло значительно сложнее. Эйдос Платона вообще не от мира сего; бестелесная морфэ Аристотеля неотъемлемо присутствует в материальном теле как его «душа» или сущность; «пневма» стоиков – это воздушно-огненная субстанция; логический «субъект» схоластов не родня гносеологическому субъекту немецкой классической диалектики, а трансцендентальный субъект немецкой классики – бледная тень марксова человека труда. Дух и сознание для идеалиста обычно не синонимы.

Думается, что соотношение между сознанием и идеальным – предикативность; экстенсионально идеальное и сознание совпадают. Сознание – логический субъект, идеальность – предикат. Идеальное есть имманентное, атрибутивное качество сознания, как индивидуального, так и общественного. У него имеются и другие свойства, но данное качество, – быть атрибутом сознания, – означает, что оно ни в каком из своих элементов не материально. Однако идеальное обладает способностью превращенного соответствия, конгруэнтной соотнесенностью элементов сознания с элементами отображаемого объекта, генетической «заданностью», детерминированной объективной действительностью. Идеальное не способно реально существовать вне и до сознания; в таких случаях это либо бывшее, либо будущее идеальное.

Как это было в свое время показано И. С. Нарским[264], по крайней мере в четырех отношениях идеальная реальность укоренена в материальной: сознание онтологично, однако оно не нарушает единства мира. Сознание человека материально по своему источнику, по существованию в виде электрических кодов мозга, по воплощению в естественном разговорном языке и в разнообразных формах культуры. «Лишь» содержание сознания идеально…

---

[263] Бажанов, В. А. Мозг – культура – социум. – С. 39.

[264] Нарский, И. С. Диалектическое противоречие и логика познания. М. : 1969. – С. 74.

Дух есть субстантивация «идеального», как Материя – субстантивация физического, как Единое – субстантивация Бытия.

«Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них». Ленин. Вероятно, тогда дух – философская категория для обозначения объективно-субъективной (общественно-индивидуальной) реальности, *не данной нам в ощущениях*. А данной нам, видимо, в понятиях.

Тогда вопрос: а материя не дана нам в понятиях? Как тогда она дана?

Еще вопрос: а само ощущение разве не дано нам в ощущениях? Разве само восприятие не воспринимается? А ведь это – начало сознания, первые субъективные образы объективного мира?

Как это было у Юма: идея существования либо отчетливо соединена с каждым восприятием каждого предмета мысли, либо – тождественна самой идее восприятия (или восприятия объекта). «Просто думать о какой-нибудь вещи и думать о ней как существующей совершенно одно и то же».[265]

Материя, гносеологически говоря, есть нечто чувственно-воспринимаемое: органолептически или через приборы (атом, etc.). А дух – нечто чувственно невоспринимаемое. Вообще невоспринимаемое. На уровне ощущения духа еще нет. Однако вот для философии Нового времени «характерно категоричное размежевание духа и материи… и в то же время объединение в измерении духовной субстанции тех способностей, которые раньше находились на низших ступенях ментальной иерархии (ощущение, переживание, стремление, воля и т.п.)»[266]. Это затруднение не большее, чем проблема с бессознательной психикой (оставшейся неизвестной немецкой классике): считать ее идеальной или нет? Встает, однако, параллельный родственный вопрос: считать ощущение духовным=идеальным или нет? И перпендикулярный вопрос: что такое «телесно-воспринимаемая нефизическая вещь»? Не ощущение ли?

Нельзя забывать, что ощущения (как и понятия) – это формы, *формы,* а не содержание сознания (мышления). Признано, что содержанием «знаемого бытия» является превращенный, «данный» и/или «взятый» внешний мир. Вероятно, нельзя и отрицать, что ощущение может

---

[265] Юм, Давид. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм, Д. Сочинения : в 2 т. – Т. 1. – 2-е изд., доп. и испр. – М. : Мысль, 1996. – С. 124. Дефляционная концепция истины рассматривается в IV главе.

[266] Словарь философских терминов. – С. 151.

быть [дано] в ощущении, понятие – в понятии, мышление – в мышлении, сознание – в сознании…

А как совершается самопознание духа? А самопознание материи?.. Это ли не есть самопознание *в духе?* Или возможно самопознание материи в ощущениях? Между контрарными понятиями есть поле перехода: не материя, не дух, не белое, не черное, а, скажем, палевое (как у Аристотеля), перламутровое или серебряное... Является ли телесность таким полем, местом встречи и интерференции физического и психического, чувственного и интеллектуального, материального и идеального и т.п.? А если да, то – единственным ли? Фейербах, например, утверждал, что Человек есть единственный предмет, в котором, даже по признанию идеалистов, осуществлено требование “тождества субъекта и объекта”; ибо «человек» как общий род есть тот философский «предмет», единство которого «с моим существом» стоит вне всякого сомнения» (цит. по: «Материализм и эмпириокритицизм»). О тождестве субъективного и объективного говорит не позитивист («нет объекта без субъекта»), а материалист Фейербах. А современная когнитивная биология обнаруживает, что воспринимает и «мыслит» не только мозг, но и сердце, а с ними вместе и весь организм,[267] – что, собственно, является подтверждением первичности тактильных ощущений по отношению ко всем другим. Сознание, как выясняется, функция, работа и продукт не только «серого вещества», но и всего организма в целом. Но главная проблема сознания, которую пытаются решить когнитивная биология и вся нейронаука, это вопрос о том, как из механического давления, электрических волн и т. д., после их обработки в мозге возникают субъективные переживания качеств познаваемых объектов: «сладкое и горькое, теплое и холодное» Демокрита, парадокс «красной розы» Локка, «сладкого и маслянистого вкуса миндаля» Галилея и т. д. Внук академика П. К. Анохина, также академик, руководитель Института перспективных исследований мозга МГУ К. В. Анохин, относися к этой «очень трудной проблеме сознания» иначе. Главные единицы нашего знания / опыта это особые целостные клеточные когнитивные группы (а *не* нейроны и их связи). Экспериментатор может видеть, как они светятся, когда мозг начинает мыслить (ими).

[267] Недавно группа испанских ученых, под руководством Марии М. Кобос Мартин, экспериментально подтвердила: когда мозг неправильно интерпретирует визуальную информацию, создавая иллюзию восприятия, частота сердечных сокращений мгновенно замедляется; хотя сердце не управляет зрением, но оно является равноправным собеседником в нейронном диалоге, итогом которого становится наш сознательный опыт. МК «Общество», 07.03.2026.

«Более того, мы можем современными нейробиологическими методами избирательно пошевелить какую-то из этих групп и вызвать субъективное состояние, которое она кодирует. Такие коги и есть элементарные кусочки нашего «я», и в мозге они связаны друг с другом в единую систему – когнитóм»[268].

Рассмотрим простое общеутвердительное суждение: Все тела суть вещи. Путем обращения получим частноутвердительное суждение: Некоторые вещи – тела. Они *воспринимаемы.* (Только некоторые? Некоторые, а может быть, и все?) Это перекрещивание понятий «вещь» и «воспринимаемость»; центральное поле наложения – воспринимаемые вещи, тела; левый «полумесяц» – невоспринимаемые вещи (духовные, познаваемые в понятиях); правый «полумесяц» – воспринимаемые не-вещи… (Что такое «чувственно-воспринимаемая не-вещь»? Хаос? Хора? Гул небытия? Феноменальные первичные чувства? Интуиции?) Есть еще невоспринимаемые не-вещи... И невоспринимаемые вещи/тела – атомы. И апейрон. А если круговая схема другая, если это частновыделяющее суждение? S – вещь, P – воспринимаемость; S больше P… Проблема.

Поскольку любая система не исключает, а включает хаос и допускает его внешнее, рамочное по отношению к себе существование, постольку и в духе есть **и** *образ,* или принцип, *упорядоченного* (рефлексия, презентация); **и** упорядочивающая *сила;* **и** экзистенциальные, «батотетические» (глубочайшие) *переживания* (страх, тревога, восхищение, гнев, восторг и т.д.), которые, как и два первых компонента, являются общими и необходимыми.

Дух это понятие о бытии вне места и вне времени. Поскольку материя понимается нами как субъект-субстанция *всех* изменений, постольку изменение (движение), как и активность, являются *родовыми* свойствами духа. Изменению соответствует взаимодействие вещей (тел), активности – появление сложного *(усложненного)* нового.

Можно даже сблизить, совместить в одном из отношений перекрещивающиеся понятия Материя и Дух; получится: центральный фрагмент – совпадение вещного и рационального, левый сегмент – хаотическое в материи, правый сегмент – иррациональное в духе. Так неожиданно мы приходим к диффузии этих категорий, а следовательно, и того, что за ними стоит. Это вызвано непроясненностью экспликанд «реальное», «идеальное», «объект» и «субъект»[269].

---

[268] Анохин К. В. В поисках когнитивного кода. Научно-образовательные школы Московского университета. Интервью порталу «Коммерсант». 04.08.22. URL: https://nosh.msu.ru/brain/tpost/zrjb06cv11-v-poiskah-kognitivnogo-koda

[269] В прошлом эти сюжеты автором уже рассматривались. Автоотсылка: Философские вопросы семиотики. – Казань: изд-во КГУ, 1993; изд-во КГЭУ, 2003.

Понятие реального и объективно-реального часто выступают синонимами, хотя это неправильно (не говорим же мы «идеальное» и «субъективно-идеальное»). Путаница в итоге создалась немалая.

Этимологически «реальное» ничего другого не означает как систему вещей, неважно, материальных или идеальных. Эта неразличимость является основой абстрагирования вообще. Проблема состоит в том, что исчезновение признака объективности как телесности в роли собственного (а не дефинитивного) признака реальности и появление его в роли видового дефинитивного признака материи позволяет дать видимость определения последней через род и видовое отличие. По аналогии было сконструировано определение идеального: как реальности «субъективной». (Д. И. Дубровский; Ю. М. Сердюков). Видовые же отличия в этих определениях либо отсутствуют, либо являются гносеологическими, а не онтологическими. Теперь в действие идут собственные признаки, выделяемые для дефиниций: реальность как синоним бытия вообще признается родовым понятием, объективное и субъективное – видовыми отличиями. В таком случае объективная реальность – материя, субъективная реальность – идея. Или сознание. Или дух.

В настоящее время устоявшееся словоупотребление двусмысленного термина «реальность» (realitas, пришедшего из схоластической теории, как субстантивированное свойство res) и избыточного термина «объективная реальность» уже давно специально не обсуждается[270], а потому не заметно, что признак, взятый за аргумент для переноса по функции, не является единым у материи («реального») и сознания («идеального»).

Несомненно, идеальное – это *нематериальное*; реальное – система любых вещей; свобода – трансцендентальное единство апперцепции (единство самосознания); сила – фактор интенции, внутреннего напряжения системы вещей, придающая ей траекторию; смысл – cor cordium понимания, awareness and judgement, непротиворечивая и не вызывающая аксиологического протеста, не затрудняющая ни коммуникации, ни деятельности встроенность вновь полученного «бита информации» в уже имеющуюся систему мировоззрения. («Субъект» нуждается в специальном рассмотрении).

Предварительно подчеркнем, что, хотя аристотелевская логика предупреждает относительно крайней нежелательности использования отрицательных определений, та же логика в огромном числе случаев строго

[270] Серьезное исключение составляют работы В. И. Прижиленского, например: Пржиленский В. И. Идея реальности и эпистемологический конструктивизм // Вопросы философии. – 2010. – № 11.

формально разрешает их. Это очерчивание незнаемого «изнутри», – the shape of ignorance. Такое очерчивание имеет и позитивный познавательный смысл: в отрицательных суждениях предикат распределен.

Двенадцать модусов из девятнадцати являются отрицающими:
I Celarent, Ferio
II Cesare, Camestres, Festino, Baroko
III Felapton, Bokardo, Ferison
IV Camenes, Fesapo, Fresison

Очерчивание незнаемого «изнутри» удачно применяет, давая отрицательное определение духа, А. Л. Доброхотов: «В зависимости от идейного контекста Дух может противопоставляться… природе, жизни, материи, утилитарной необходимости, практической активности и т.д.». Можно соглашаться или не соглашаться с апофатическими «не это», «не это», etc., но сам прием проведен весьма последовательно. Этот автор пишет в уже упоминавшейся статье, что, в отличие от «интеллекта», дух соотносится со своим персонифицированным «лицом»; в отличие от «души» акцентирует объективную значимость своего содержания и его относительную независимость от стихии эмоциональных переживаний; в отличие от «воли» на первый план выдвигает созерцания и смыслы, которые могут определять действия, а не акт свободного выбора; в отличие от «сознания» фиксирует «не столько дистанцию между *Я* и его эмпирическим наполнением, сколько их живую связь; в отличие от «ментальности» не включает в себя несознаваемые механизмы традиционных и повседневных реакций и установок»[271].

Все это проделано искусно. Можно, правда, возразить, что первое «не это» находится в противоречии со вторым (дух либо персонален, либо имперсонален); что «созерцания и смыслы» сами по себе никакой перлокутивной, «эффекторной» силы не имеют; что сознание не «фиксирует» упомянутой дистанции, как, собственно, ни одна онтологическая сущность; и что если «идеальное» есть родовой признак духа, то воля, на наш взгляд, есть видовой его признак (а возможно, что и дефинитивный), потому что без воли дух лишается одного из самых первых своих определений: двигательной силы… Но факт, что все вместе эти «не-» составляют сеть, в которую, как в сферу, в приводимой характеристике заключен дух.

[271] Словарь философских терминов. – С. 150.

Нам, однако, необходимо иметь хотя бы такую, апофатическую экспликацию категории идеального, для того, чтобы построить в перспективе положительное определение духа.

Попытка дать не-отрицательное определение категории идеального (например, в пространной, многостраничной статье Э. В. Ильенкова в «Философской энциклопедии») возвращает «на поле» пришедшее через философию Л. Фейербаха в марксистскую теорию познания поразительное понимание идеального опять-таки как субъективного образа объективного мира, *но* – не как индивидуально-психологического факта сознания, не как результата «пассивного» созерцания на манер «печати на воске» или «зеркала», а в качестве процесса и продукта преобразования природы, т. е. работы духа в форме социального действия. В «Материализме и эмпириокритицизме» об этом сказано так: ощущение есть субъективный образ объективного мира, мира an und für sich.

А вот определение из «Философской энциклопедии».

> «Идеальное – субъективный образ объективной реальности, т.е. отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли. Идеальное есть не индивидуально-психологический, тем более не физиологический факт, а факт общественно-исторический, продукт и форма духовного производства… Идеальное – образ, возникающий в мыслящем теле не в виде результата пассивного созерцания, а как продукт и форма активного преобразования природы… трудом поколений, сменяющих друг друга в ходе исторического развития»[272].

Поразительным это определение является, во-первых, потому, что принадлежит тому же философу, который в конце концов заявил нечто совсем иное, а именно: идеальное нельзя считать характеристикой человеческого сознания, потому что последнее само определяется посредством понятия «идеальное»[273]. Во-вторых, потому, что в таком виде оно дословно совпадает с определением сознания. Так мы опять приходим к неразличимости сознания и идеального (и духовного, и субъективного).

Характерно, что в трудах отечественного специалиста в области проблемы идеального Д. И. Дубровского (и его последователей) можно встретить то же отождествление: то, что в ранних работах называлось «сознанием», в более поздних именовалось уже «идеальным», в тех же отношениях.

В ходе дискуссии об идеальном 70-х – 80х гг. XX в., в которой участвовали такие видные советские философы как И. С. Нарский

---

[272] Философская энциклопедия / ред. Ф. В. Константинов. М. : 1962. Т. 2. – С. 219.

[273] См.: Ильенков Э. В. Проблема идеального // Вопросы философии. № 6, № 7. – 1979.

и Д. И. Дубровский, с одной стороны, и Э. В. Ильенков[274], с другой, постепенно утвердились некие положения, устроившие на время большинство читающей публики. Идеальное есть внутренняя сторона, особый, характерный для процесса взаимодействия человеческого субъекта и внешнего объекта способ восприятия общих и целостных черт объективной реальности, их *взаимоотражение.*

Экспериментальная необнаруживаемость духовной сферы фиксируется в суждении о нематериальности и невещественности идеального образа.

Идеальное и материальное соприкасаются в сфере чувственности, в практике и/или языке.

Дальнейший анализ идеального, однако, необходим, ибо, как бы оно не именовалось, – как «душа» или как «дух», как «логос» или как «Абсолют», как «мнема», «пневма» или «эйдос» – оно объединяет *весь* философский антиматериализм (а *не только объективный,* иначе пришлось бы именовать субъективный идеализм «ощущизмом», «сознанизмом», «психизмом» или чем-то в этом роде).

Надо еще раз попытаться дать удовлетворительную характеристику идеального, «утонувшего» в своих определениях, чтобы соотнести между собой некоторые члены упомянутых рядов синонимов и, в частности, *попытаться дать* в результате некое обозримое определение духа.

«Идеальное» – это качество, свойство, атрибутивный признак сознания, который в ходе изолирующей абстракции стал рассматриваться (и это вполне допустимо для логики и теории познания) как дискретный объект, вещь, самостоятельная субстанция – и совпал в целом ряде случаев со своим носителем (сознанием). Попытка дифференциации привела, в частности, к увеличению объема понятия: идеальное стало обозначать ***и*** материальное – формы культуры, деятельность и проч., как у Ильенкова. Эксплицировалось оно как «духовное содержание» предметов культуры, их «целесообразность», нормативность, превращенная форма и т.д. Увеличение объема – уменьшение содержания. Идеальное утратило признак атрибутивности, неотъемлемости от сознания человека. Тогда другая попытка – «вернуть все на место» – привела к исключению признака интерсубъективного, надличностного из самого сознания.

---

[274] С уходом из жизни Э. В. Ильенкова дискуссия об идеальном сошла на нет, а потом среди более молодых философов поизошел почти общий крен к кантианству; не без влияния М. К. Мамардашвили, Г. П. Щедровицкого и ММК – московского методологического кружка.

Полагаю, можно считать убедительно установленным, что «идеальное» атрибут сознания. Они, однако, не тождественны: 1) «сознание» предполагает рефлексию, а «идеальное» – нет (А. Ю. Цофнас; из выступления на семинаре А. А. Старченко в ИПК при МГУ, 1995 г.); 2) в русском языке «сознание» содержит корень «зна-», знание, и, казалось бы, трудно подвести под это понятие чувственность... но такое подведение было осуществлено в философии Нового времени. Субстантивируя прилагательные «реального», «идеального», «действительного» и т. п., мы конструируем изолирующие абстракции (реальности, например). Это классическая операция, устанавливающая относительную самостоятельность признака и его несовпадения со своим носителем. Скажем, пространство и время материальны, но это не сама материя. Сознание идеально, но это не само идеальное.

Попутно встал вопрос: если идеальное – атрибут *сознания,* пусть лишь индивидуального, то что сказать о бессознательной психике? Идеально ли бессознательное, пред- и подсознательное? Могут ли существовать не-идеальные элементы, процессы и состояния психики? (Д. И. Дубровский, например, в первых работах утверждал, что далеко не всякое психическое явление может быть обозначено как идеальное). Термин «идеальное» прочнее всего связан с гегелевской традицией, а в то время о бессознательном философия в нашем понимании ничего не говорила. Поэтому сейчас нелегко распространить термин «идеальное» на бессознательное, пред- и подсознательное, хотя отрицательное определение термина как всего, что нематериально, требует того. В настоящее время для обозначения компонентов «не-сознания», – non-awareness, non-judgment, – неосознаваемых механизмов традиционных и повседневных реакций и установок и т.п. – используется термин «ментальность»; хотя, строго говоря, «mens» это «ум», а Николай Кузанский, сведущий в коммерции, склонен был этимологически возводить его к глаголу «измерять» (*mensurare*). Ментальность – не дух и даже не разум; расширительно – это психика, более точно – это рассудок и/или рациональность.

Крайность оценок обусловлена, с одной стороны, пониманием сознания в качестве довольно-таки ограниченной сферы психической деятельности, с другой стороны – онтологизацией социально-экономических феноменов типа «деятельности» и форм культуры. Вполне допустимо проделать все то же самое относительно понятия «духовное». Видимо, следует остановиться… и вернуться к духу. Дух идеален. Но субъективен ли он?

Проблема состоит в том, что, трактуемый онтологически, *не как наблюдатель,* носитель и держатель идеального (сознания), а как составляющая единого мира, «субъект» также может обозначать материю – то,

что, само держась без поддержки, брошено «под» и несет или держит все вещи. Это именно синоним субстанции, этимологически. Так объективна ли, а не субъективна, в этом смысле, материя?

Вопрос стоит следующим образом: как соотнести бытие-субъект (универсальную субстанцию), бытие-*объект,* другими словами – мир, объект познания, диспозиционный по отношению к познающему (субъекту), а также *объекты, единичные сущности,* систему вещей? Ведь вещь-химера может существовать, не бывая и не становясь действительностью. Субстанциальна ли она? И объективна ли такая субстанция? Эти вопросы еще потребуют своего освещения; но можно прогнозировать, что нам откроется интерференционная картина диалектического перехода, «перелива» объективного в субъективное и обратно.

Самая рафинированная субъективность (сознания) в ходе рассуждений необходимым образом обретает объективность: разве мы не оперируем с *формами* (чувственности либо мышления) – ощущениями, представлениями, понятиями, тем более суждениями – как с самим и самым объективным *содержанием* сознания? Это особенно заметно, когда диаде «субъект – объект» мы возвращаем исходную триадичность и говорим о «значении» представлений и понятий…

Попытка «строгой» науки «пробиться к объективности» приводит к подобному же курьезу: об этом красноречиво свидетельствуют такие понятия как «картина мира» или «физическая реальность»[275]. Самая рафинированная объективность (предмета) в ходе рассуждений необходимым образом обретает субъективность: разве не наше присутствие в мире в качестве наблюдателя вселенной, тем более экспериментатора или конструктора, определяет содержание картины?

Исторически проблему субъекта и субъективного разрабатывал нововременной идеализм, а не материализм. Декарт применяет термин «субъект» для обозначения познающего человека, точнее – его сознания. Галилей, Ньютон, Декарт, Ф. Бэкон равно стремились к объективности науки путем элиминации «субъективного». Объект тогда – это сфера (научного интереса, внимания, cause of concern). Это область, освещенная светом нашего разума или, по крайней мере, любопытства, но не искаженная им. После трудов Декарта, а также Канта и всех остальных классиков немецкой диалектики субъект впервые стал пониматься как поначалу трансцендентальный, а затем и эмпирический человек. В объем понятия «субъект» вошел дополнительный признак: активность познающего человека.

---

[275] Кохановский, В. П., В. И. Пржиленский, Е. А. Сергодеева. Философия науки. – М. : ИКЦ «МарТ», Ростов-н/Д., Изд. Центр «МарТ», 2006. Лекции по философии науки / под ред. В.И. Пржиленского. – М. : ИКЦ «МарТ», Ростов-н/Д., Изд. Центр «МарТ», 2008.

Именно в такой редакции и таком употреблении восприняли данный термин в гносеологической паре с «объектом» русские философы, учившиеся преимущественно у немцев. С тех пор субъект познания и деятельности – это человек, в любом дискурсе, кроме формальнологического.

Трактуемый логически, субъект – это термин суждения. Соотносительная пара его – не объект (грам.: дополнение), но тяжеловесный предикат, то есть вся группа сказываемого, задаваемая подлежащим (грамматическим аналогом субъекта). Субъект – термин логики, созданный Боэцием (равно как и проект, объект, субстанция, материя, форма и пр.)[276]. Обозначал он подлежащее в предложении или один из двух главных терминов в суждении, это специально не различалось. «Подлежащее» – самый распространенный, можно сказать, общепринятый после трудов М. В. Ломоносова перевод латинского термина subiectum на русский, хотя и не самый удачный: корневая морфема в последнем не «лежать», а «бросать». Однако точнее сказать, может быть, и нельзя: не позволяют нормы русского языка. «Предикат» же более удачно переведен как «сказуемое», – то, что «сказывается» о том, что «под-лежит» сказанию и обсуждению.

«Субъект» в логике это не человек; легче всего русскоязычному читателю понять это во французском произношени: sujet, «сюжет», то, о чем идет речь. «Сама речь» это предикат, или (в языке) сказуемое вместе с дополнением, обстоятельствами образа действия, места и времени, а также всеми определениями, входящими в группу сказуемого. В логике существует пара S – P, в грамматике, соответственно, подлежащее и группа сказуемого, но не субъект *и объект.* Последняя пара – гносеологическая, она восходит к Декарту.

Русский язык позволяет вести игру с термином «объект»: наряду с ним используется калька «предмет». Такое калькирование, безусловно, обогащает язык… ср.: общественный/социальный, деятельность/активность, побуждение/мотив, искусство/артистизм, население/популяция, перенос/трансфер, призыв/лозунг, воззвание/апелляция…[277] Наша пара, объект/предмет, впервые тематизированная, сколько можно судить,

---

[276] Боэций фактически создал язык науки: эссенция, дефиниция, дескрипция, суппозиция, субсистенция, субалтернация, акциденция, атрибут, персона и персональный, предикат и предикативный, формальный, темпоральный, консеквент и антецедент, натуральный, спекулятивный, рациональный, иррациональный и даже – интеллект и интеллектуальный…

[277] А также обращение/апелляция, заявление/опять-таки апелляция, и курьез: апелляция/апелляция… это так называемые *семантические кальки:* русские слова соответствуют многообразию смыслов соответствующих слов другого языка. Так, значение «вызывать сочувствие» слова *трогать* пришло из французского языка. Семантические кальки отличаются от словообразовательных, по-морфемных: свето-пись – фото-графия, на-секомое – ин-сектум, и т.д. Здесь же наше «любо-мудрие» и онто-гносео-логия.

ММК, подобная «социальному – общественному», «активности – деятельности», все последнее время служит кантианскому крену в методологии. Экспликация дается такая. Объект – это область интереса и внимания (ученого). А предмет – это предмет обсуждения, тема, сюжет, или topic, фрагмент, охваченный познанием на данный момент в рамках данного трактата или дискурса; и, строго говоря, этот «предмет» скорее аналог «субъекта-subject», нежели «объекта».

Нельзя сказать, что в других языках и культурах не подобных экивоков. Например, в термине «интенция» «in» означает «вовнутрь», но само это популярное слово стало обозначать направленность на нечто иное, внешнее, не-себя. А каким образом «экс-зистенция», выход «вовне», стала обозначать интимнейшую и скрытую, таинственную, сокровенную Selbst?! Не знаю и не могу себе представить. Надо быть для этого датчанином или немцем, экзистенциалистом и религиозным человеком.

А в английском языке термин subject получил расширение содержания и уменьшение объема за счет включения еще одной референции: политико-правовой. Subject to… это вассал. Сохранился и первородный латинский, логико-схоластический смысл: “subject” означает, например, школьную или университетскую дисциплину. И очень трудно применить этот важный термин для нужд гносеологии: англичанину приходится почти всегда использовать определения, например human subject, человеческий субъект.

Переход от классической науки к современной сопровождается реваншем субъективности через критику субъекта («сознание индивида непрозрачно для него самого») в неклассической науке. В богатой словотворческой лаборатории постмодернизма Субъекту противостоит не объект, но Абъект. Sub – под, ab – над, абъект есть не то, что «под-лежит», но то, что «над-лежит», венчает познание и определяет его путь в качестве интенциональной цели. Эта элиминация субъекта в качестве агента познания и одновременно его основы, разумеется, является языковой игрой, но игрой серьезной.

Провозглашенные «смерть субъекта», «децентрация субъекта», «желающие машины» и «детерриториализация» в действительности дело не-необходимое и даже невозможное.

> «Концепты всегда несли и несут на себе личную подпись: аристотелевская субстанция, декартовское cogito, лейбницианская монада, кантовское априори, шеллингианская потенция, бергсоновская длитель-ность…, они по-своему бессмертны – и в то же время повинуются требованиям обновления, смены и мутации, благодаря которым философия имеет беспокойную историю и столь же беспокойную географию»[278].

[278] Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – СПб., 1998. – С. 17.

Это говорят корифеи постструктурализма.
В прошлом понятнее всего различали субъект и объект схоласты.
Уильям Оккам. Эпистемология.

«Субъект научного знания» может употребляться в двух значениях. Во-первых, «субъектом научного знания» называется то, что получает знание и субъектно обладает им в себе (точно так же говорится, что тело или поверхность есть субъект белизны, а огонь – субъект тепла) {ignis est subiectum caloris}. И в этом смысле субъектом научного знания является сам разум… В ином смысле «субъектом научного знания» называется то, о чем познается нечто («2-я Аналитика»). И так субъект заключения силлогизма и субъект научного знания есть одно и то же…»[279]

Гегель, комментируя Оккама, поясняет, как возможно для общего объективно реальное существование в душе в отличие от объективно реального существования внешней вещи. Ум, воспринимавший некую находящуюся вне души вещь, образует подражательно подобную вещь в духе. Если бы дух этот обладал продуктивной силой, он бы воплотил эту вещь как художник, поместив ее вовне… И это был бы дубль, двойник вещи, а не ее идеальный образ.

Подведем некоторые итоги.

Как философский термин, слово и понятие subiectum содержит родовой признак «быть помещенным в качестве основы», «под-лежать», «поддерживать, нести свои предикаты». Быть основой – традиционно означает быть независимым первоначалом; но вот, например, по-английски to be subject to означает быть подданным, т. е. подчиненным, зависимым. Родовой признак – быть независимой основой – использует формальная логика; «субъект» будет означать в таком случае *объект,* т.е. предмет суждения или направления деятельности. А видовой специфический признак свойственен (английской) социальной философии и юриспруденции.

Материя есть субъект-субстанция всех изменений; но субъект – это не агент еще. Дух – если он присутствует – есть не просто субъект в первородном смысле этого термина, но *агент* всех изменений, обращающий аморфный хаос фрагмента бытия, «предназначенного» к познанию, в клубок линий, траекций, замещение/перемещение, пространство времени, и через pars pro toto – в представление.

[279] Уильям Оккам. Избранное. – С. 79; 81; 131.

Для характеристики духа нужны и некоторые другие предикабилии: «смысл», «сила» и «свобода» («воля»)[280]. Мы не берем гегелевскую экспликанду «нравственности», однако она, несомненно, также несет онтологическую нагрузку (хотя не позволяет доступно объяснить существование «злого» духа). Далее можно предпринять попытку формально-логического определения духа, следуя схемам Порфирия и Боэция, других схоластов, памятуя, впрочем, что дух – это категория, и реальное определение через род и видовое отличие для него не-необходимо и невозможно, да и в целом – omnia definitia periculosa. Но полученная схема может послужить иллюстративной моделью относительно строгого подхода к абстракциям высоких порядков.

Род (genus): реальность.

Вид (species): идеальная реальность.

Собственные признаки (propria): недоступность непосредственному ощущению/восприятию вне опосредующих систем (язык, приборы, формы культуры…), т.е. невоспринимаемость и нерегистрируемость; интенциональность (целеполагание).

Дефинитивный признак (definitia): свобода (свободная воля, направленная на достижение единства самосознания).

Привходящие признаки (accidentia): созерцательная сила, переходящая в воображение; символическая манифестация; порыв к действию; «подъем духа»; «слабый дух», «злой дух» (дух стяжательства, и пр.).

Из всего вышеизложенного вытекает такое заключение. Большинство заданных вопросов и обнаруживших себя проблем свидетельствуют о том, что невозможно построение некой «чистой» онтологии, которая не была бы в циклической зависимости с гносеологией. По виду логическая, эта зависимость на самом деле антропологическая, даже экзистенциальная. Объединение учения о бытии и учения о познании вызвано тем, что оба эти учения суть проявления единого упорного поиска человеком *своей собственной цельности,* здесь-и-теперь-бытия-в-сознании. Драма человека состоит в том, что его природа и его сущность положены в разных мирах – природа в физическом, а сущность в духовном. И оправдание разрыва и чаемой цельности вызывает к жизни философский дебат о *смысле бытия.*

Вспомним еще раз: экзистенциальные проблемы суть не просто проблемы отдельного и индивидуального, «моего», «твоего», «его» существования, но также исследование смысла бытия. Дух – это в

[280] В основе немецкого слова Geist – индоевропейский корень «ghei» зо значением «движущая сила», «брожение», «кипение».

испытываемом трепете перед бытием сознательно принимаемая решимость жить и знать.

Так – *в объективном бытии* или где-то *в духовной культуре* положена *единая экзистенциальная сущность* человека? Может быть, прав был Фейербах: «Тело в полноте своего состава и есть моё Я, составляет мою сущность»? Или все же Эразм (прошу прощения, цитирую): «…Нет сомнения в том, что… человек – сверху создание божественное – здесь полностью становится скотиной»? У Эразма, правда, есть и возвеличивающее: «В человеке обязанности царя осуществляет разум»…



Заключение

...Какая цель человеческого существования?
В чем состоит задача или загадка человеческой жизни?
М. А. Антонович

Онтология «экзистенциального» материализма опирается на многие результаты развития натурфилософии, которые демонстрируют нераздельность картины мира и ее осознания (ибо основы бытия и познания суть одни и те же в сущности, а человек – это существо, которое «существует, понимая»), и на все принципиальные положения диалектического материализма. Построение такой онтологии необходимо для коммуникации современных философов. Если и невозможно объединение позиций, то возможно их прояснение, а это необходимое условие для того, чтобы перекличка голосов могла длиться во времени, не застывая в догме и не растворяясь в релятивизме/плюрализме, который является таким же тормозом на пути познания, как и догматизм.

Создатели не-догматического, не-объективистского в смысле «лишь» созерцательности философского материализма оставили нам в наследство долгоживущее и перспективное учение, которое равно противопоставило себя немецкой идеалистической диалектике и англо-французскому материализму – и даже немецкому, в лице своего предтечи Фейербаха. В первом же классическом труде, ставшем провозвестником всей школьной =университетской литературы, посвященной диалектическому (он же исторический) материализму, «Анти-Дюринге», Ф. Энгельс писал, что первоначальным, *стихийным* материализмом была античная философия. В качестве такового, она не была способна выяснить отношение идеального к материальному, хотя и ясно поставила этот вопрос. Необходимость добиться в этом вопросе ясности привела к учению об душе, отделимой от тела; затем – к утверждению, что эта душа бессмертна, и в конце концов к монотеизму мировых религий. Старый материализм подвергся тогда «отрицанию» со стороны идеализма, каковая стадия отрицания задержалась минимум на тысячу лет. Но в дальнейшем благодаря ускорившемуся в эпоху Просвещения развитию философии идеализм сам подвергся отрицанию со стороны нововременного материализма.

> «Современный материализм – отрицание отрицания – представляет собой не простое восстановление старого материализма, ибо к непреходящим основам последнего он присоединяет еще все идейное содержание двухтысячелетнего развития философии и естествознания, как и самой этой двухтысячелетней истории. Это вообще уже больше не философия, а просто мировоззрение, которое должно найти себе подтверждение и проявить себя не в некоей особой науке наук, а в реальных науках»[281].

Философия, таким образом, оказалась подвергнутой «снятию», преодолению по форме (хотя сохранена, разумеется, по своему содержанию, как размышление об отношении и человека к бытию).

Как хорошо теперь известно, эпоха безраздельного господства идеализма вернулась к нам в новейшее время в лице Нового Среднего века – постмодернизма. Однако главное не в этом. Пафос приведенного периода в том, что материализму суждено всегда быть в тандеме с наукой (как идеализму – с религией), что неимоверно трудно. Зачастую в ход идет квазинаука, пара-наука, недо-наука, даже псевдо… «Экзистенциальный» материализм не является исключением. Поэтому, «стоя в просвете бытия», в трепете перед неминуемой развязкой жизни, человек зачастую становится мыслителем натурфилософского склада – например, начинает исповедовать «космизм», тео- или антропософию, «живую этику», какой-нибудь «новейший» универсальный «принцип объединения» [Сан Мён Мун], «последний завет» и пр. Плохо или хорошо, это так.

Нашим убеждением является, однако, что опора на науку лучше, чем на ее тени – квази, псевдо, сверх- или недо-, пусть даже пара-. И сердцевинный экзистенциальный философско-антропологический вопрос – вопрос о смысле человеческого бытия – может и должен получить разрешение при помощи *наук*. При каких же обстоятельствах существует полностью антропоцентричный, или, как мы его назвали, «экзистенциальный» материализм?

Он существует как мировоззренческая и методологическая основа семиотической деятельности, находясь в кольцевой зависимости с множеством наук и практических операций, взаимодействуя с произведениями художественной литературы и другими формами существования духовности.

Не существует уверенности в том, что возможен еще хотя бы один, принципиально новый, тезис, который представлял бы собой подлинно познавательное суждение о смысле бытия человека. Для этого должны

---

[281] Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Отдел I: Философия. Глава XIII: Диалектика. Отрицание отрицания. Маркс и Энгельс. Избранные соч. Т. V. – М. : Изд-во полит. лит-ры, 1986. – С. 128.

качественно измениться либо референт суждения, либо способ познания. В принципе можно согласиться, что философия обнаруживает смысл бытия в смысле собственно человеческого существования, «познает бытие из человека и через человека».

Частное от деления проблемы существования на проблему смысла есть величина рациональная, и она не является проблемой, но лишь совокупностью задач. Это многомерность объективаций человека и область их значений, их изучают все науки (и не только науки), и синтетические суждения о них, разумеется, возможны. Итог – сумма (можно сказать, тезаурус) специальных знаний о частных проявлениях человека «как такового», о многом и особенном, о нумерическом ряде единичностей, обо всех отдельных задачах практики конкретного момента, однако также и об общем человеческой истории – как об универсалии, каковая также есть сингулярия, будучи абстрагированной от «ткани», текстуры, или текста, самой этой истории. Науки отвечают на вопросы косвенных падежей, и тем приносят пользу. Плоды.

Со своей стороны, совокупные усилия философии, литературы и искусства к началу XXI века в такой мере проблематизировали целокупную сущность человека, что и аналитические суждения о ней в настоящее время, конечно, возможны, и некоторые из них будут новыми. Метанаука (меганаука, философия) всегда отвечает на вопрос именительного падежа, и тем приносит смысл. Свет. Urim и Thummim.

Поскольку бытие – категория предельно объемная, это высочайший род, который «сказывается» обо всех остальных, и притом сказывается независимым образом в любых вхождениях, будь то «человеческое бытие» или «смысл бытия» (вернее, зависимым лишь апагогически, от небытия), и для него невозможно подыскать более высокий род, *постольку* все, что можно сказать о бытии, не будет реальным, родо-видовым определением, но будет характеристикой, клярификацией, указанием, уточнением: бытие – это в сущности время (*эссенция*); бытие – это пребывание, существование, присутствие (*экзистенция*), – либо делением понятия (*человеческое* бытие) или конкретизацией (*настоящее*). Оно, это определение, может быть тавтологией (*всё сущее*) или метафорой (*действительность, актуальность*), субстантивацией (*Единое, Сущий, Абсолют, Материя*), систематизацией (*реальность*), генетическим определением (*природа, натура*) или чем-то еще.

Другое замечание: предельно объемная категория есть наименее содержательное понятие.

Однако окончательное решение лучше всего согласовать с *Гегелевской диалектикой*. Он считал, что всякая антиномия покоится на формальнологическом мышлении, которое фиксирует и утверждает оба

момента идеи порознь, каждый сам по себе, и, следовательно, не соответственно идее и в его неистинности.

Соответствовать идее человека – значит не брать его отдельно от мира и не рассматривать порознь чувственное и логическое, не отрывать сущность человека, каковая, разумеется, духовна, от его материальной природы, если мы придерживаемся цели – обнаружить глубинный посыл человеческого бытия. Прочие ипостаси человека будут абстракциями; и безусловно, многие из них полезны для науки.



Глава III

ГНОСЕОЛОГИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО МАТЕРИАЛИЗМА

Введение

Пусть никто в молодости не откладывает занятия философией,
а в старости не устает заниматься философией…
Кто говорит, что еще не наступило или прошло время
для занятия философией, тот… говорит,
что для счастья или еще нет, или уже нет времени.
Эпикур приветствует Менекея

Путь познания имеет своим началом убеждение в познаваемости явлений и законов окружающей действительности. Без этой первоначальной, фактически врожденной, веры, которая вырастает из ориентировочного рефлекса, нашим единственным уделом был бы трагический пессимизм. Идея познаваемости объективного мира, в том числе ненаблюдаемого, понятая и сознательно присвоенная в качестве гносеологического принципа, как правило, получает рационалистическое основание. Действительно, ничто для философа не находится ближе к принципиальности, определенности, ясной логичности, чем эта идея. Она не противоречит магистральному пути исследования реальности – диалектике, сторонниками каковой являются почти все крупные философы. Приверженцы диалектики, отстаивая свой метод, иногда не принимают во внимание, что *диалектика как учение есть* в некоем высшем смысле также и *метафизика*, сказание о ненаблюдаемом, об умозрительном, о том, что «над» и «за», о том, что «сверх».

Критики говорят: метафизика, защищая свой главный догмат, действует беспринципно: гипостазирует некоторые суждения об объекте познания и отбрасывает другие. Это не так, и это кургузое прочтение – не метафизика.

То, что́ порождает и обусловливает саму возможность метафизики, есть собственно бытие. Метафизика есть философский образ единого сущностного бытия, которое бытийствует как здесь-и-теперь-бытие-сознание, “Dabewuβtsein”. Сущность сущего, принадлежащая одинаково

субъекту и объекту познания, – основной вопрос метафизики. Никакого гипостазирования «некоторых суждений» и «отбрасывания других» в такой постановке нет.

Классическая материалистическая нововременная теория познания в течение последних столетий «обогащается диалектикой и встраивается в социально-исторический контекст» (марксизм), «достраивается» до разных вариантов «теории понимания» (герменевтика), отменяется и заменяется эпистемологией, логикой и методологией и/или философией и историей науки, когнитивной психологией, «социологией науки» и «антропологии науки», «социологией знания» и т. д. Она дополняется в отечественной философии сюжетами о «социокультурном предпосылочном знании» (Л. А. Микешина), своеобразной «исторической эпистемологией», не сводимой к французской традиции (И. Т. Касавин), литературоведческим (Ю. М. Лотман), лингвосемиотическим (Ю. С. Степанов), лингвокультурологическим (М .К. Петров) и «просто» культурологическим дискурсом (А. Ф. Лосев, А. Я. Гуревич). А. Н. Портнов, профессионально владевший как филологией, так и гносеологией, создает хрестоматийные произведения по философии языка. Аксиологическое измерение в гносеологию одним из первых вносит И. С. Нарский, тонкий знаток не только западноевропейской, но и восточноевропейский философии (что значительно сложнее: большинству наших ученых не доступны соответствующие языки).

Все эти достижения, кроме прямых «замен и отмен», безусловно, интересны и важны. Они, в частности, свидетельствуют о том, что гносеология всегда имеет контекстно-свободный ввод и контекстно-связанный вывод. Задача постичь, что такое познание, не может быть решена, исходя из объекта или даже теоретических выводов специальных наук, потому что это будет не гносеология, а сумма примеров (хотя, безусловно, теория познания эти данные всегда учитывает и использует как материал для размышления).[282] Но когда путем неимоверных интеллектуальных усилий беспредпосылочная гносеологическая система оказывается построенной, она немедленно требует осознания своего культурно-исторического контекста, получая интерсубъективную интерпретацию.

Или это делают за нее комментаторы, трансформаторы, «прогрессоры» и ниспровергатели.

---

[282] Кант о критическом методе: «Строить философскую теорию знания нужно, «*не опираясь ни на какие другие теории,* т.е. не пользуясь утверждениями других наук...» При этом можно, конечно, «воспользоваться трудами других наук и их анализом мирового целого, но только как материалом, а вовсе не как основою для теории знания».

Классический «школьный» материализм действительно понимает свой объект упрощенно. Такой материализм, даже диалектический, – наиболее развитой формы, – нетрудно критиковать. Скажем, диалектика абсолютного и относительного у Гегеля разработана лучше, чем в марксизме. Опыт введения практики на правах категории гносеологии в принципе вывел теорию познания за свои пределы (на это указывает, например, Н. Ланге). Другие критерии истины педантично рассматриваются уже у скептиков (Секст Эмпирик). Виды подобия, описанные в эпоху средневековья, составляли длинные ряды, а в новейшее время эти списки были забыты. Учение о знаках, созданное Оккамом, превосходило глубиной и строгостью большинство материалистически ориентированных отечественных текстов; и так далее.

Между тем учение о познании – общую гносеологию – в философии нельзя ни отменить, ни заменить. Сейчас задача состоит не в том, чтобы критиковать Демокрита, Локка или Маркса, а в том, чтобы материализм в гносеологии развивался.

Философия никогда не откажется от плюрализма и толерантности, а хорошо воспитанные авторы даже провозглашают их принципами философствования. Однако наряду и вместе с этим *философы* никогда не будут говорить и писать «плюралистично» в принципе, «в принципе» толерантно терпеть чуждые взгляды оппонентов: те всегда будут для нас неверными, и максимум, на что мы способны, это – либо выказать толерантность из соображений вежливости, либо стать эклектиками.

Если философ заговорил – значит, он уверен в своей правоте. Если он вступает в спор – значит, желает отточить свою мысль и утвердить позицию. Одну. Правильную. Свою. Это логично. Защитный пояс Лакатоша применяется вовсе не только в отношении развитых естественнонаучных теорий, но в отношении каждой продуманной философской мысли. И только собственная логика саморазвития философа может привести его к другим или даже иным мыслям. Каковые мысли тоже будут высказаны решительно и в полном сознании своей правоты.

Что не отменяет вопроса об истинности.

Полная гносеологическая, историческая и аксиологическая определенность философских позиций рельефно представлена, например, у Давида Юма: его наброски «Эпикуреец», «Стоик», «Платоник», «Скептик» и другие впору озаглавить «Характеры», как у Теофраста. Однако это понимание – как и *любое* понимание – истинно ли?

Весьма значительные философы различных эпох приходили к убежденному скептицизму – от Пиррона до Секста Эмпирика, или так именуемому агностицизму: Дж. Беркли, Д. Юм, И. Кант...

Другие известные философы критиковали их за недоверие к познавательным способностям человека, и весьма резко. Нелицеприятностью критики отличаются, например, «Анти-Дюринг» и «Материализм и эмпириокритицизм». Вот, скажем, филиппика против субъективного идеализма Дж. Беркли (и за диалектический материализм в гносеологии): «Беркли не отрицает существование реальных вещей!.. Беркли отрицает “только” учение философов, т. е. теорию познания, которая серьезно и решительно берет в основу всех своих рассуждений признание внешнего мира и отражения его в сознании людей»[283]. Или резкий выпад против Канта: «Всякая таинственная, мудреная, хитроумная разница между явлением и вещью в себе есть сплошной философский вздор»[284].

Известно из истории, что большинство философов придерживаются доверия познавательным способностям человека: да, *познание достигает своей цели*, сверхмыслимого не существует, а если существует, то временно, – хотя придерживаются его из разных соображений. Пессимистические настроения относительно познаваемости мира, чувство гносеологического разочарования, как представляется, претят природе человеческой; однако мы от них не застрахованы.

Здесь-и-теперь-бытие-сознание, единственная предпосылка нашей гносеологии, не нейтрально, оно есть сильное и сложное экзистенциальное переживание. Следует поэтому сказать: отсутствие надежды на успех делает наше познавательное стремление *слишком тревожным.* Недостижимость познавательной цели разочаровывает, страшит и фрустрирует человека, и гносеолог должен учитывать экзистенциальный ужас перед невозможностью понять бытие и себя, если уж не испытать этот трепет самому. Если у гносеолога столь крепкие нервы, что его не заботит аксиологическое измерение познания, если он никогда не отчаивается и, веря в познаваемость мира, действует лишь из соображений рациональности («…мы предполагаем, как возможное, то, недостижимость чего тотчас же должна была бы сделать наше хотение /мыслить/ невыполнимым и потому неразумным»[285]), то можно напомнить, что и от такого философа само наличие чувственной ступени познания, воображения, интуиции, веры и т.д. настоятельно требует изучения законов эмоциональной жизни, а родоначальник европейского гносеологического пессимизма также был в высшей степени логичным в своих

[283] Ленин В.И. ПСС, т. 18. – С. 21. Ирония направлена против «Трех разговоров между Гиласом и Филонусом», 1713, с. 335. § 37.
[284] Там же. – С. 120.
[285] Зигварт, Христоф. Логика. – С 20.

рассуждениях об иррациональном, отстаивая тезис о первенстве мировой воли перед разумом.

Артур Шопенгауэр, творец классического философского волюнтаризма, пессимизма *и* иррационализма (каковые у этого мыслителя предстают единым учением), был в высшей мере логичным и убедительным, – да и в целом он стремился к максимальной точности и определенности своих положений:

> …возможно большую вразумительность, осуществляемую точным обозначением смысла каждого выражения, я считаю неизбежным и непременным условием философии, – для того чтобы… каждое приобретенное в философской области познание сделать своим прочным достоянием, которого бы уже не отымали у нас какое-нибудь впоследствии обнаруженное недоразумение или двусмысленность[286]. [Шопенгауэр, О четвероякоm …, § 3].

Поэтому логичность рассуждений и основательность доказательств еще не означает принадлежность мыслителя к направлению классического рационализма. Шопенгауэр, сделав однажды вывод о полной неразумности и даже бесчеловечности истории, никак не мог принять гегелевский тезис о примате разума (над всем остальным).

Что он предложил взамен абсолютного идеализма?

> …познаваемое и познающее выступают исключительно и безусловно как воля. Вот почему субъект познает себя лишь как *волящего*, а не как *познающего*. Ибо представляющее *я*, субъект познания, будучи необходимым коррелятом всех представлений и потому являясь их условием, никогда не может само сделаться представлением или объектом… Но так как мы имеем не только внешнее…, но и внутреннее самопознание, а каждое познание… предполагает познанное и познающее, то познанное в нас, как такое, есть не познающее, а волящее, субъект хотения, воля[287].

Шопенгауэр, как хорошо известно, был не только и не единственным волюнтаристом; до него Кант, которым Шопенгауэр восхищался, поставил практический разум выше теоретического, постулируя свободу воли ради формулировки нравственного закона, а Фихте трактовал личную волю как основной принцип свободного творчества *Я*. «Поздний» Шеллинг отступает от рационализма, создавая «философию откровения», выражая недоверие по отношению к философскому абстрагиро-

---

[286] Шопенгауэр, А. О четвероякоm корне закона достаточного основания. § 3. (Шопенгауэр; пер. Айхенвальд) / Предисловие автора. URL: https://ru.wikisource.org/

[287] Там же, § 41.

ванию. Однако у всех великих немецких классиков философия была оптимистической, а (человеческая) воля – разумной. И только Шопенгауэр, создавая свое учение о Мировой Воле – агрессивной, вечно «голодной», разрушительной и бесчеловечной силе, – приписал абсолютно необъяснимое и противоречивое поведение и природу, «иноприродную» разуму, именно *ей*.

Как пояснял И. С. Нарский, у Шопенгауэра интеллект рассматривался как всего лишь орудие воли. Науки «упорядочивают, обобщают явления средствами теоретического разума, структурируя и конструируя из явлений «природу», в то время как волевые импульсы, составляющие глубину представлений, «сообщают» нам о сущности «запредельного мира» – Мировой Воле, своем собственном вестнике, слышимом лишь некоторым особенно талантливым и чувствительным людям[288].

Может быть, само учение о существовании абсолютной объективной силы, руководящей жизнью и сознанием, не было бы вполне оригинальным; однако следующая характеристика Мировой Воли обращает на себя особое внимание. В своих бесчисленных проявлениях, «обнаруживая себя в себе», она *страдает и чувствует себя несчастной*. Вся деятельность мировой воли есть *преступление* [курсив мой. –*Э.Т.*]. «Чем более совершенный и сознательный уровень обнаружений Мировой Воли достигается, тем более жестокий для нее самой и притом морально отрицательный характер они приобретают. Чем более развиты в моральном и интеллектуальном отношении люди, тем сильнее их нравственные коллизии и страдания»[289]. Скудоумие и пошлость, зависть и лицемерие, эгоизм и корысть, ханжество и угодливость – вот наш удел. Жизнь человека беспрестанно колеблется между скукой и горем; как говорит у Пушкина Мефистофель: «Вся тварь разумная скучает: иной от лени, тот от дел; кто верит, кто утратил веру; тот насладиться не успел, тот насладился через меру, и всяк зевает да живет – и всех вас гроб, зевая, ждет». Шопенгауэр, однако, в отличие от наследовавшего ему Ницше, не отвергает в человеке чувства вины и *сострадания;* однако это подлинный пессимизм.

Однако есть важнейший нюанс: у Шопенгауэра Мировая Воля, «вследствие своей изначальной преступности, погрязает в зле, и ей остается проявить некоторую хитрость в отношении себя, чтобы освободиться от зла и связанных с ним страданий. Освобождение должно быть достигнуто *самоубийством* Мировой Воли»[290]. Это уже подлинный *иррационализм*. Такое учение никоим образом не может быть примирено

[288] Шопенгауэр, А. Избранные произведения. Вступ. ст. М. : Просвещение, 1993. – С. 16–17.
[289] Там же. – С. 25.
[290] Шопенгауэр, А. Избранные произведения. Вступ. ст. М. : Просвещение, 1993. – С. 24–25.

с классическим рационализмом, и никакая конвергенция между ними невозможна.

Мысли о существовании и о месте в мире неразрывно связаны с переживаниями относительно самой возможности как-то обнять (объять) и усвоить/присвоить, то есть *понять.* Невозможность быстрого достижения объективно-истинного знания заставляет человека предлагать для вящего понимания явления собственные интерпретации, дабы непротиворечиво встроить новую информацию в систему уже сложенного собственного мировоззрения. Чтобы теоретически отобразить эту закономерность, на место классической гносеологии в новейшее время, в особенности в XX–XXI вв., встают многочисленные концепции *понимания.* Теория понимания против теории познания? Для многих философских систем, например, для марксизма, познание и понимание – синонимы. Но можно счесть их едва ли не антонимичными концептами: познание идет от объекта к субъекту, понимание – от субъекта к объекту. Познание предполагает открытие истины, понимание – приписывает смыслы; познание объясняет, понимание истолковывает; классическая («архаическая») теория познания наивна, новейшая (кантианская) теория понимания софистична. А сегодня, после многих десятилетий постмодернистского опыта, феноменолог/герменевт еще и стирает различия между объектом, субъектом, явлением, сущностью, достоверностью, вероятностью, «эпистеме» и «докса», наукой и повседневностью; все это заменяет единое ценностно-смысловое поле, обрабатывая которое, современные землепашцы об истине, сущности, объективном знании уже и не говорят иначе как иронически.

Или задумчиво. Что уже хорошо.

Так – постижимы ли, «исповедимы» ли пути познания? Есть ли местность, на которой можно утвердиться в этой философской вере?

Гносеология экзистенциального материализма признает, что начальными посылками теории познания, вне сомнений, являются следующие суждения: первый источник наших знаний о бытии – ощущения, первый источник ощущений – внешний мир, цель познания – верное знание о бытии. Однако, используя классический опыт развития гносеологии, от античной натурфилософии, диалектики философов Ренессанса, нововременной систематики до идеализма Гегеля, материализма Фейербаха и марксистов, нам необходимо рассмотреть и учесть философские события и достижения последнего времени. Это, прежде всего, возрожденное в разных формах кантианство, во многом оттеснившее гегельянство; это мировоззренческое напряжение экзистенциализма и поэзия герменевтики со всеми их дериватами, проросшими на поле постмо-

дернистских текстов после «лингвистического поворота». Это и сам лингвистический поворот, и сопряженная с ним эволюция философии анализа, и, the last but not least, богатейшее наследие *семиологии,* – как науки, уже преподаваемой в университетах в качестве академической дисциплины, и вместе с тем нового органона, коллекции культурных ценностей и смыслов, прежде всего, символических.

Применение семиотики в качестве метода, организующего знание, позволяет опираться на принцип гносеологической троичности мира, а также использовать в качестве инструмента концепт «плавающего означающего» и связанного с ним постмодернистского понятия «поверхности», что в принципе дает возможность продемонстрировать и основные, и добавочные траектории, или пути, познания. Должна произойти реабилитация рефлексивной, презентативной сущности самого сознания. Сегодня в теорию познания семиотика должна войти в качестве необходимого концептуального компонента, части учения, а не только познавательного метода.

Однако, несмотря на значительные приложенные усилия, эта междисциплинарная теория все еще не обрела общепризнанного статуса, ее возможности выявлены не до конца, и потенциальная сила ее еще не служит в полной мере самой философии. С другой стороны, не прояснены и все философские аспекты самой семиотики, что тоже является одной из задач настоящего времени. В последние десятилетия в философствовании явно наблюдался номиналистский культурологический крен, которого в нашей теории познания надо по возможности стараться избегать.

Несмотря на призыв «в теории познания рассуждать диалектически, то есть не полагать готовым и неизменным наше знание», а разбирать, как из незнания рождается знание, становясь постепенно все более полным и точным, – призыв, родившийся в марксизме как итог критики кантианства, – надо признать, что применение *диалектического метода в теории познания* удалось в истории философии только один раз, и только Гегелю. Теория познания марксизма была построена скорее в качестве критики своих предшественников, чем позитивной диалектики. Знаменитое гносеологическое положение В. И. Ленина «…человеческое мышление по природе своей способно давать и дает нам абсолютную истину, которая складывается из суммы относительных истин. Каждая ступень в развитии науки прибавляет новые зерна в эту сумму абсолютной истины, но пределы истины каждого научного положения относительны, будучи то раздвигаемы, то суживаемы дальнейшим ростом знания» – можно назвать каким угодно: кумулятивистским, арифметическим, механистическим, агрегатным…, но не диалектическим.

Теория познания экзистенциального материализма, который отличается от классического метафизического, а также и от ленинской теории отражения, пользуется не собственно механистической метафизикой Нового времени и не собственно диалектикой=логикой=гносеологией: последнее просто не под силу иной философии, кроме гегелевской.

Методом, т. е. способом получения, организации, хранения, трансформации и трансляции знания, *промежуточным между диалектикой и метафизикой*, является *синтагматика.*

Внесем еще ясность по поводу своего отношения к феноменологии.

Феноменология стоит близко к экзистенциальному материализму, учитывая и критику «психологизма», и механистического материализма, и разномастный опыт, а более всего гносеологический эксперимент кантианства: ведь у самого Канта рассудок совершает не только “synthesis intellectualis”, но и “synthesis speciosa”, то действие, которое единственно приводит к трансцендентальному единству апперцепции, «чистому сознанию». Выделение интенциональных состояний в объект анализа означает более общее, а следовательно, более философическое исследование сознания, нежели в других ученых системах – рационализме или психологии. С другой стороны, в новейшее время обыденный язык и «повседневность» значительно приблизились к научному сознанию и функциональному стилю науки.

Не будучи сторонником феноменологии, автор признает ее определенные заслуги перед современной философией и полагает одним из факторов, способствовавших обновлению теории познания в новейшее время.

§ 1. Пути познания неисповедимы?

Быть может, теперь мы вновь возвращаемся
от действий к лицам,от функций к субстанциям.
Это явилось бы любопытным симптомом
развивающегося классицизма.
Ортега-и-Гассет

Из античных произведений ясно, сколь сложны пути познания и размышления о них, однако глубокая вера в философскую максиму «все есть одно» ведет философа к труднодостижимой, всегда далекой цели. За разнообразием многоразличных вещей угадывается архэ – закономерное единоначалие, которое придает миру порядок… Этот закон может быть разумным, одушевленным, как Логос Гераклита, и может не быть – как Вода Фалеса. Главное, что открытие этой миросозидающей силы или стихии составляет все напряжение и счастье, весь смысл философского познания. Еще важнее – что гносеологическое это по своей природе стремление постичь сущность бытия, зафиксировав ее в существенно важном знании, является общим для всех значительных философов, объединяя их и обусловливая взаимопонимание – как согласие, так и несогласие.

Природа поначалу предстает стихийному диалектику как видимое рождение, изменение и исчезновение земных вещей и, напротив, как неизменность и/или упорядоченное движение небесных тел. Описание-путешествие, география, она же история, и описание-наблюдение, астрономия, оба охватываются термином «θεορία», – а экспериментов греки не ставили, – поэтому любой метод познания поначалу «географичен» и/или «астрономичен». Это хорошо видно на примере творчества многих античных авторов, от Геродота, Эратосфена и Полибия до Плиниев и Клавдия Птолемея.

Создатель социальной и исторической эпистемологии известный отечественный философ И. Т. Касавин указывает, что первоначально социально-гуманитарное познание существовало в двух ликах: сакральном (магия) и профанном (технология), причем этому разделению служили прообразами небо и земля. Убедительным представляется, что натурфилософия и возникшее из нее впоследствии естествознание действительно сложились из магических технологий ради использования разнообразных скрытых сил природы. Но это значит, что сакральное и профанное могли

сходиться в этих усилиях первых наблюдателей природы, дисперсно направляемых многими и во многие стороны ради контентного богатства знания о многом. Сегодня новый «земной» и приземленный номинализм оттеснил, пожалуй, патетический философский поиск универсального Единого. Но вне зависимости от этой исторической, точнее – конкретно-исторической победы *дианоэтические* (интеллектуальные) добродетели представляют собой правильную деятельность созерцающего, теоретического *разума*, *умо*зрения, пристально смотрящего в одном направлении, полагая целью своей деятельности усмотрение скрытой, глубокой истины (или «высокой», занебесной истины, что одно и то же).

Первый известный европейской философии подлинный прозаический метафизический текст, вернее, фрагмент – изречение Анаксимандра, – касался, казалось бы, проблем онтологии, а не гносеологии. Симплиций передавал его так: «из чего все вещи получают свое рождение, в то все они и возвращаются, следуя необходимости. Все они в свое время наказывают друг друга за несправедливость».[291] (Перевод А. Н. Чанышева по книге Дильса «Фрагменты досократиков»). Другой перевод (Т. В. Васильевой, также с немецкого) сообщается в работе Мартина Хайдеггера «Изречение Анаксимандра»:

> «Это изречение считается древнейшим изречением западного мышления… Общепринятый текст этого изречения гласит: “Откуда вещи берут свое происхождение, туда же должны они сойти по необходимости; ибо должны они платить пени и быть осуждены за свою несправедливость сообразно порядку времени”. Такой перевод дает молодой Ницше в наброске завершенной к 1873 году статьи…»[292]

Хайдеггер продолжает справку:

«В… 1903 году, когда статья Ницше о доплатоновских философах стала известной в первой публикации, появились «Фрагменты досократиков», которые выпустил Герман Дильс… Вот дословно дильсовский перевод этого изречения Анаксимандра: “Из чего же вещи берут происхождение, туда и гибель их идет по необходимости; ибо они платят друг другу взыскание и пени за свое бесчинство после установленного срока”. Перевод Дильса в некотором отношении более дословен»[293].

---

[291] Антология мировой философии. В 4-х т. Т. I. – М. : Наука, 1969. – С. 273. Симплиций позаимствовал, как отмечает Хайдеггер, этот текст из Φυσικών δόξαι, «Мнений о физике» Теофраста, который критически замечал, что текст этот, скорее, поэтический.

[292] М. Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге. Изречение Анаксимандра. – М. : «Высшая школа», 1991. – С. 28.

[293] Перевод с издания: // Heidegger Martin. Holzwege. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Mein, 1957.

Сам Хайдеггер приводит еще собственные переводы – как и следовало ожидать, еще более витиевато-поэтичные. Между прочим, в них нет ничего о «гибели»; только о «бесчинстве», нарушении космического порядка.

О чем идет речь в знаменитом этом изречении? О вещах? Или – о нашем *знании* вещей? О сущем? Или о *знании сущего*? Существует ли апейрон как архэ – или это умозрительная фикция, передающая нашу жажду бытия, а в действительности существуют только имена? Или – бытие и знание его существуют как нечто, единое в нескольких лицах и в одном имени?

Как это и бывает, сама демонстрация онтологического вúдения есть, осознанно или неосознанно, одновременно изложение гносеологическое и методологическое. Философ говорит о *бытии*, как он его открыл, *познал*, ища и *найдя, обозначив* впоследствии свою находку, назвав единым словом обретенную единую основу вещей. Познающий бытие пришел к тому, что оно каким-то образом упорядочено, и передал мысль о его порядке, обусловленном всеобщим умопостигаемым единым началом (оно же – конец: «возвращение по необходимости») и универсальным законом движения, смены всех вещей всеми другими в свой черед и «по своему чину». «Анаксимандр первый назвал началом лежащее в основании. <Он> сказал, что начало и основа всего сущего есть апейрон. Он первый ввел такое название для начала».[294] Это представление о беспредельном неопределенном вечноживущем апейроне был огромным шагом теоретической философии вперед по сравнению с учением «начало всего – вода»: «Анаксимандр говорит, что вечное движение более древнее начало, чем влага, и что благодаря ему одно рождается, а другое погибает»[295]. Из единого начала, далее, выделяются соединенные в нем противоположности. «Рождение происходит не через изменение стихии, а через обособление благодаря вечному движению противоположностей…»[296]

Дальше идут Гераклит и Парменид: традиционно противопоставляемые по вопросу о соотношении движения и покоя, они совершенно одинаковы в мотивах поиска умопостигаемой первоосновы, сочетающей бытие и разум. «То же Ἑν мыслит и Парменид. Он мыслит единство этого единствующего в конечном счете как Моїρα [«доля», участь, судьба.– *Э.Т.*]. Моїρα, мыслимая из существопостижения бытия, соответствует

[294] Антология мировой философии. – Т. I. – С. 270.
[295] Там же. – С. 271.
[296] Там же. – С. 271–272.

Λόγος Гераклита. Существо этих Моїρα и Λόγος пред-умышлено в Χρεών Анаксимандра», – глубокомысленно заметит Хайдеггер[297].

Само абстрагирование Логоса от не-Логоса (хаоса материи? Небытия?) есть действие Логоса. «Грозный и надменный» Парменид с его абсолютной, последней истиной «*одно и то же мыслить и быть*» получает еще юношей мудрый совет богини («необходимо, чтоб ты истину изучил») и следует ему всю жизнь. Вот обращение мудрости-философии к взыскующему истины:

> Здравствуй! Не злой тебе Рок указал, конечно, держаться
> Этой дороги (она вдали от стези человеков).
> Но – Закон и Правда. Тебе надлежит все изведать,
> Как незыблемо, как легко убеждает Истины сердце,
> Мненья людей каковы, достоверной лишенные правды[298].

А пламенный Гераклит так утверждает примат единого и разумного бытия: «Мудрость заключается только в одном: признать разум как то, что управляет всем при помощи всего. (41. Диоген, IX 1)». «…Не мне, но логосу внемля, мудро признать, что всё – едино». (50. Ипполит Ref. IX 9). «Поэтому необходимо следовать всеобщему». (2. Секст VII.)[299].

Логос Гераклита, объединяющий мысль, слово и всеобщий закон – миропорядок, – обдумывали и древние, и нововременные, и современные философы. От Платона до Хайдеггера обсуждается существование целостнонеразличимого, но философски высокозначимого *нечто*. Τελος, полнота бытия, содержащая в себе все предикаты, в том числе предикат мышления (это утверждение следовало бы назвать гносеологическим аргументом), является единой и единственной целью познания в качестве знания об универсальном законе (Причине, Основе, Начале, Едином…). Так или почти так утверждали многие мыслители, принадлежавшие к различным философским направлениям. Материалисты, от самого крупного (и последнего, венчающего) натурфилософа классической античности Демокрита и до физиков Нового и новейшего времени, следуя заповедным путем к последней, глубочайшей истине бытия, договариваются до атома и элементарной частицы (и «базона Хиггса» как «первой первенством существования»). Идеалисты – до числа, эйдоса, монады или ризомы. Итогом общих усилий и противоборств является осознанная формулировка философского первопринципа: *Всё есть одно, и оно*

---

[297] Хайдеггер, М. Разговор на проселочной дороге. Изречение Анаксимандра. – С. 66.
[298] Из: Секст Эмпирик. Соч. в 2-х т. Т I. – М. : Мысль, 1976. / Пер. А.Ф. Лосева. – С. 82.
[299] Материалисты Древней Греции. Фрагменты Гераклита. – С. 41.

пребывает (покоясь или изменяясь, в данном случае не очень важно). Это основная синтагма онтологии.

Для гносеологии же с ее основной синтагмой – рассуждением об абсолютной и относительной истине, – естественно встает дополнительная проблема, семиотическая: параллельно изучению законов познания, вслед за логосом=мыслью-бытием-словом Гераклита, далее за Аристотелем и схоластами, исследуется возможность *выразить,* как-то *назвать* понятие сущности/сущность. Эта гносеология полагает, что сущность единичного отражена в его имени, а сущность общего – в логическом субъекте. Nominantur singularia, sed universalia significantur. Здесь, пожалуй, следует вспомнить здравую мысль Джона Локка о том, как познавательный ток меняет свое течение: «…Наше познание начинается с частного и постепенно расширяется на сферу общего; хотя впоследствии ум принимает прямо противоположное направление…»[300] Эта интенция в теории речевых актов называется direction of fit, направление совпадения. Для семиотически ориентированной теории познания этот термин очень важен. Так, можно заявить, что, с позиции этимологии и лингвосемиотики, в процессе познания направление совпадения ориентировано на глубокую (=высокую) сущность объекта, «эссенцию». Но поведение объекта тоже характеризуется интенциональностью: «эссенция», дабы выйти на поверхность и отдаться познанию, стать «экс-зистенцией», принимает прямо противоположное направление совпадения. Их встреча – единая сущность, τελος, абсолютная цель познания и одновременно полнота выражения, совершения бытия.

Путь познания кажется общим и легким только профанам. Мудрецы сознают свое интеллектуальное одиночество… однако упорствуют в своем стремлении к истине. В музыкальных афоризмах Гераклита хорошо слышны минорные интервалы:

1. Секст adv. Math. VII 132

Хотя этот логос существует вечно, люди не понимают его – ни прежде, чем услышат о нем, ни услышав впервые…

2. Секст VII 133

…Хотя логос всеобщ, большинство людей живет так, как если бы имело собственное понимание.

1. Климент Strom. II 8.

Большинство людей не разумеет того, с чем встречается, да и научившись, они не понимают, или самим кажется, [что понимают][301].

[300] Избр. филос. произв. – Т. 1. – С. 586.
[301] Фрагменты Гераклита. – С. 41; 43.

Самонадеянность профанного сознания не слишком отличается от интеллектуальной веры естествоиспытателя. Последняя базируется на доверии к наблюдению, измерению и – в Новое и новейшее время – к повторяемому эксперименту. Практически все, не только античные, философы «первой навигации» считают, что объект познания познаваем *сам из себя.* Эта первичная и бесхитростная интенция, или direction of fit (направление совпадения), может быть сравнима с постоянным током, DC (direct current) и соответствует диаде «субъект – объект».

Очевидно, что сознание (мышление) первым делом направляется вовне и вполне доверяет интуиции внешнего существования объектов. Скептичный Юм, в «Исследовании о человеческом познании», представляющем собой сокращенное изложение «Трактата о человеческой природе», в знаменитой 12-й главе, посвященной основной синтагме гносеологии, пишет, что психика животных обладает той же способностью. В XX веке на это специально укажет и З. Фрейд.

Но как мы узнаем, что нечто существует? Доверяем сознанию, в котором, как подчеркивал Юм, впечатления принимаются за реальные вещи. Невоспринимаемый фрагмент действительности, не охваченный познанием, но, так сказать, функционирующий в режиме ожидания («квази»-объект, для гносеологии), и *гносеологический* объект, отдавшийся познанию (object yielding to cognition) – вещи разные. Бытие является, *предстает нам* не в качестве «системы вещей», а в качестве модуса существования системы вещей, как сама предметность, и/или в качестве модуса существования системы гносеологических образов (например, *представлений*), как сама идеальность.

Характерно вот это «и/или».

Есть ли эта дуальность и ее изучение – дело онтологии, гносеологии или их обеих вместе? Вопрос для «экзистенциального материалиста» чисто риторический.

Влиятельная «Британника» дает нам сегодня следующее определение познания: cognition is the act or process of knowing including awareness and judgment. На первом месте – awareness, осознание=ощущение *чего-то* как *существующего*. Существительное “awareness” имеет корень *“war”,* входящий в парадигму супплетивного германского глагола «быть»: три его основные формы суть: sein – *war* – gewesen. A*war*eness производно от «*бытия*».

На втором месте – суждение. Оно метафорично: в нем и суд, и оценка, и приговор. В формате суждения только и возникает впервые проблема *истинности* знания и познания в целом. Так что указанная

«дуальность» и ее изучение есть дело онтологии, гносеологии (их обеих вместе), а также, если речь заходит о путях познания, то и методологии.

Перед тем, как продолжить экскурс в историю гносеологии, эксплицируем приведенное определение познания следующим образом.

Awareness – термин, наиболее удачно соответствующий чувственному интуитивному знанию (если следовать терминологии великого схоласта Уильяма Оккама), а judgment – суждение – акту мышления (посредством которого разум не только постигает объект, но и соглашается либо не соглашается с ним [assentit vel dissentit]). Но это не просто классические две *ступени* познания, чувственная и логическая; это его *разновидности*. Примечательное это деление заслуживает внимания в связи с тем, что «интуитивное познание» говорит о действительном *существовании объекта*, в то время как абстрактное мышление равнодушно к этому вопросу.

Процесс познания начинается с чувственного познания (notitia intuitiva sensitiva), продолжается интеллектуальным, прежде также интуитивным (notitia intuitiva intellectiva), а затем абстрагированным интеллектуальным познанием (notitia abstractiva). Интуитивное знание вещи есть такое знание, в силу которого можно знать, есть вещь или нет, – утверждал «непобедимый доктор», – так что, если вещь есть, разум тотчас же, если не встретит помехи, выносит соответствующее суждение.

Важно, что notitia intuitiva intellectiva, промежуточная мужду ощущением и мыслью, есть результат непосредственного восприятия объекта и является основанием для самоочевидных экзистенциальных и атрибутивных суждений.[302] Жаль, что при переводе не акцинтируется тот факт, что “notitia” значит именование, обозначение; семиотический подход в гносеологии при этом остается в тени.

Далее. Оккам определял второй по отношению к интуиции вид познания как абстрагирование. Тогда – является ли наука, является ли эпистемология, гносеология, является ли *философия* знанием бытия, знанием объективным, знанием о том, что *есть,* если действительно никакое абстрактное мышление (а какое мышление не абстрактно?) не интересуется существованием или отсутствием реального объекта познания, и человек, мера всех вещей, сам определяет или задает это в ходе жизни? Как это происходит?

Лучшие философы классического периода, известного как Новое время, также задавались целью проследить не только пути познания бытия, но пути понимания самого познания, познания как самопознания.

---

[302] Вступит. статья А. В. Аполлонова к: Уильям Оккам (1280–1347). Избранное. – С. XXXI–XXXII.

Гносеологический оптимизм Демокрита и Эпикура разделят в Новое время эмпирики Гоббс и Локк, Декарт и другие рационалисты, а позже и абсолютный идеалист Гегель, и абсолютный материалист Энгельс, создав положительные системы гносеологии.

Но от Декарта многие философы Нового времени, в том числе Локк и Юм, унаследуют мнение, согласно которому «внешние объекты не познаются непосредственно, а единственными объектами познания являются сами идеи»[303]. Локк, например, утверждает: «Так как у *ума*… нет непосредственного объекта, кроме его собственных идей, … то ясно, что наше познание касается только их»[304].

Сомнение в возможностях познания, свойственное многим, глубоко вдумавшимся в эти проблемы, проявлялось ранее в виде релятивизма софистов и скептицизма; в новое время Декарт, однако, придаст сомнению методологическую роль, а идеалистические сенсуалисты позже превратят его в серьезное направление мысли: агностицизм, называемый так, впрочем, лишь критиками и комментаторами; это не самоназвание.

Быть – значит «быть воспринимаемым», esse est percipi, вот самый известный постулат английского агностицизма в лице Дж. Беркли. Считать, что окружающие нас предметы существуют изолированно, автономно и неизменно, вне зависимости от нашего восприятия, дают возможность только нерелигиозная вера (доверие, belief), привычка (habit) и воображение (imagination), скажет позже Д. Юм, на которого оказали серьезное влияние идеи Беркли. Из этого вырастет впоследствии имеющая большую информационную емкость кантианская категория продуктивного воображения, позволяющая философам говорить о причинной и даже генетической зависимости (гносеологического) объекта от познающего субъекта.

«Нет объекта без субъекта» – любимый девиз субъективного идеализма. Но вот в «Трактате о человеческой природе» субъективный идеалист Юм, кажется, возвращает нас к объективному идеалисту Пармениду, – его «τό γάρ αυτό νοείν έστίν τε καί είναι» – когда утверждает, что идея существования тождественна идее того, что мы представляем как существующее. Думать о какой-нибудь вещи или думать о ней как о существующей совершенно одно и то же. «Идея существования,

---

[303] Вступит. статья А. Ф. Грязнова «Разумный скептицизм в жизни и философии» к: Юм, Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам / пер. С. И. Церетели. Примечания И. С. Нарского. // Давид Юм. Сочинения в 2-х т. Т. 1. 2-е, дополненное и исправленное издание. – М. : Мысль, 1996. Прим. к с. 7.

[304] Локк. Опыт. Кн. IV, Гл. I. О познании вообще. § 1. – С. 3.

присоединенная к идее какого-нибудь объекта, ничего к ней не прибавляет. Что бы мы ни представляли, мы представляем это как существующее. Всякая идея, какую бы мы ни образовали, есть идея некоторого бытия, а идея некоторого бытия есть любая идея, какую бы мы ни образовали».[305] Здесь, как видим, речь идет о бытии в его модусе всеобщего предиката. Но Юм, как и Беркли, подвергая сомнению идею субстанции, в итоге закономерно подверг сомнению категорию существования. Лишь в новейшее время за ее разработку серьезно возьмется экзистенциализм.

Юм предвосхитил позднейшую критику Кантом универсалии «существования» как особого предиката. Подозрения Юма в отношении понятия существования разделял в XX в. Б. Рассел и многие философы-«аналитики». Но точно так же можно «заподозрить» в фиктивности и другие категории: время, движение, энергия; жизнь, сознание, истина; свобода, счастье, смысл… Как здраво замечал Д. Локк, *путем размышления о самих себе* мы приобрели идеи существования, знания, силы и удовольствия и считаем, что лучше иметь их, чем не иметь. Sein познается из Dasein; путем размышления о себе, о человеческом бытии, познается бытие.

Думается, что не надо философу объединять в неразличимое тождество идею *объекта* с идеей его *существования (или движения, энергии…)*: последняя была «не так давно» от первой отвлечена и вероятно, на самом деле не доступна или не нужна профанному сознанию. Влиятельные энциклопедии указывают, что английское слово Being, например, вошло в обиход лишь в XIV веке. Нужно значительное интеллектуальное усилие, чтобы получить столь высокую, да и любую высокую абстракцию. Как писал об общих максимах Джон Локк: «*Положения: «Что есть, то есть», и «Невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была»*[306] – так далеки от всеобщего признания, что значительной части человечества совершенно неизвестны… Я… признаю, что в душе нет знания …общих… максим, пока человек не начнет рассуждать…»[307]

Эти мысли отнюдь не тривиальны. Традиция вначале различения, а затем обратного «склеивания» идеи индивида и идеи-универсалии, правда, очень давняя; вспомним, что А. Ф. Лосев писал о скептике Карнеаде: тот полагал, что, хотя критерий истины в абсолютном смысле и отсутствует, какой-то относительный критерий должен быть, иначе

---

[305] Юм. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. – С. 124.
[306] Impossibile est idem esse et non esse.
[307] Локк. Опыт. Кн. I, Гл. II. В душе нет врожденных принципов. §§ 4; 14. – С. 97.

нельзя будет и судить о том, как поступать. Первый из претендентов – «πιθανόν, пифанон»: «вещее слово», «убедительность» (большая или меньшая); *вероятность.* Эта ступень критерия истины заключается в том, что мы в процессе познания представляем себе и объект, и самих себя как представляющих. Или: «Среди всех предикатов Бога должен быть предикат существования…» Это представление может быть как истинным, так и ложным; однако им нельзя пренебрегать. Однако почтенность данной традиции дела не меняет. Сколько абстракций мы не прибавляли бы друг к другу, двигаясь вертикально – путями обобщения или ограничения, либо же горизонтально, катафатически, – добавляя к начальной абстракции индивидуального предмета и комбинируя все новые «простые идеи»-предикаты, мы не сможем в итоге кумулятивного эффекта выйти на… объект «сам по себе», но лишь на… сингулярию.

«Одно и то же – мыслить и быть» не значит «одно и то же – быть и быть мыслимым» (еще меньше – «быть и быть воспринимаемым», по Беркли). Изречению Парменида, скорее, ближе Cogito, ergo sum Декарта, поскольку речь в обоих великих афоризмах – не об объекте, но о Субъекте, познающем человеке, находящемся в естественном для него состоянии: здесь-и-сейчас-бытии-сознании.

Юм, как известно, высказал парадоксальное мнение: путают объекты с умственными образами именно профаны, отнюдь не знакомые с метафизикой, а не философы. В обыденном сознании смешиваются восприятия и объекты и приписывается отдельное и непрерывное существование всему, что люди чувствуют или видят[308]. И доля истины в этом есть. Не только профан – любой образованный человек, говоря «история», «семиотика», «семантика», «прагматика», «экология», «энергетика» и пр. обозначает этим языковым знаком и науку, и ее предмет. «Диалектика», «явление», «время», «бытие», «история» и т.п. – что это, слово, образ или предмет?…

Ни одна метафизическая идея не в состоянии возникнуть из непосредственного опыта, утверждает Юм. Действительно, чувства сообщают нам только о неупорядоченных дискретных эпизодах непосредственного опыта. Они не сообщают ни о непрерывном пребывании объекта, ни о его гибели вместе с паузой в перцепции (ощущение, восприятие, воспоминание о восприятии). Известно, что именно представление Юма о прерывистом и изменчивом характере объектов нашего опыта стимулировало Э. Гуссерля на выявление тех структур сознания,

[308] Юм, Д. Трактат. – С. 244.

которые придают опыту постоянство и смысловое единство (указывает А. Ф. Грязнов).

«Мы можем с достоверностью заключить, что мнение о непрерывном и отдельном существовании никогда не возникает из внешних чувств»[309]. И наоборот: мы не можем только из содержания восприятия заключить, что бытие предмета не обрывается в тот момент, когда мы перестаем его воспринимать. (У Беркли: если устранить те ощущения, с которыми связывается «вишня», то тем самым устраняется и сама вишня). Но раньше этих философов об этом рассуждал серьезный Джон Локк, столь же уверенный и отважный, сколь осмотрительный[310].

Эмблематическая система отсчета в гносеологии, так сказать, ее mainstream и prima pars, это *не* модное сегодня, разномастное и разновидное *кантианство* (и даже не диалектика Гегеля), но – теория познания Джона Локка.

Во-первых, на ее создание ушло вдвое больше времени, чем на «Критику чистого разума», и гносеология Локка в итоге *вдвое яснее* и понятнее: у него нет драматического разрыва оснований бытия и оснований познания. Во-вторых, лингво-гносеологические и лингво-семиотические проблемы Локком *решаются,* а Кантом – нет. В-третьих, теория познания Локка создавалась чуть не за столетие до Канта, а в ней уже были подняты те идеи, которые ставятся в заслугу Канту (а впоследствии Гегелю, Марксу): *активность субъекта* в познании, и, что для нас еще важнее, *активность познаваемого объекта*.

Широкий мыслитель, Джон Локк увлекался многими предметами, от медицины и химии до пропаганды религиозной терпимости.

Его жизнь была насыщена событиями. Будучи подростком, посещающим Вестминстерскую школу, он стал свидетелем обезглавливания короля Карла I и предводительства Кромвеля; он был студентом, а затем и преподавателем в колледже Крайст-Черч в Оксфорде после первой гражданской войны в Англии; он пережил Реставрацию Стюартов, Славную революцию, которая привела на английский престол протестантских монархов, а также Великую чуму и Великий лондонский пожар. Он был другом выдающихся ученых: Томаса Уиллиса, Роберта Гука, Кристофера Рена и наиболее выдающегося из них, Роберта Бойля, с которым сотрудничал в своих исследованиях.

---

[309] Юм, Д. Трактат. – С. 243.

[310] Достоверность нашего знания, согласно Локку, «*простирается лишь настолько, насколько мы имеем непосредственное свидетельство наших чувств,* обращенных на единичное предметы, воздействующие на наши чувства в данное время, и не далее».

Находясь во Франции, в изгнании, Локк обращался к философским вопросам в перерывах между экспериментальными занятиями в Монпелье, самой известной медицинской школе Европы. По возвращении в Лондон многие из научных сотрудников Локка основали Королевское общество, членом которого он стал. Личные таланты, политическая принадлежность к оппозиционеру Шефтсбери и вигам в целом, путешествия и проживание во Франции и Голландии, работа над конституцией для правительства штата Каролина и влияние на отцов-основателей США; свободное мышление, кропотливая учеба, чтение и письмо сделали его выдающимся философом на все времена.

Однако мы знаем Локка в основном как создателя «Опыта о человеческом разумении».

Сегодня же его гносеология для некоего среднего или малозаинтересованного читателя приведена к нескольким фразам: основой нашего познания является опыт, который состоит из единичных восприятий, первичных по отношению к разуму. Восприятия делятся на ощущения (действия предмета на наши органы чувств) и рефлексии. Идеи возникают в уме в результате абстрагирования восприятий. Построен разум как “tabula rasa”, на которой отражается информация от органов чувств; врожденных идей не существует, но есть существенная разница между идеями первичных и вторичных качеств.

Всё.

Философу, специализирующемуся в области онтологии и теории познания, надлежит знать о Локке гораздо больше.

Онтология Локка не есть учение о материи, но об объективно-реальных *телах.*

Опыт и восприятие, получаемое от впечатления, – исходные категории его гносеологии. Опыт – это действительно ощущения *и* рефлексия; ощущения и восприятия могут изменяться и часто изменяются суждением. «…Наш ум часто превращает идею своего ощущения в идею своего суждения и использует одну только для возбуждения другой»[311].

Источник восприятий – реальный внешний объект, его качества. Даже самые широкие, общие и отвлеченные <темные> идеи являются только тем, что ум достигает обычным применением своих способностей в отношении внешних объектов или – в случае внутреннего опыта – от наблюдаемых в себе действий в отношении внешних объектов.

Разумеется, Локку не чужда мысль о конструктивных способностях ума.

---

[311] Локк. Опыт, Кн. II. Гл. IX. О восприятии. – С. 196–197.

В лучших философских традициях Локк называет результаты познания идеями.

Идеи в уме, качества в телах, утверждает Локк. Он специально уточняет: «Если я говорю иногда об идеях, как бы находящихся в самих вещах, это следует понимать таким образом, что под ними имеются в виду те качества в предметах, которые вызывают в нас идеи»[312].

Деление качеств на первичные и вторичные идет еще от Демокрита. Широко известен его тезис о том, что вкус и цвет существуют только «в общем мнении», а поистине только атомы и пустота (10. Секст adv. math.).

У ренессансного ученого Галилео Галилея первичные, объективно существующие качества – это величина, объем, количество и движение. Позже присоединяются протяженность, длительность, размеры, внешние формы, структура групп частиц, их сцепление, механическое перемещение и покой. К ним Локк добавляет плотность (непроницаемость) и пустоту.

Первичные качества воспринимаются различными органами чувств согласованно и точно; первичные качества = реальные сущности. А в познавательном содержании идей вторичных качеств мы можем сомневаться: звук, цвет, запах, вкус, тепло, холод, боль и т.д. *мнимы*.

По Локку, вторичные качества – сущности *номинальные*; это совокупности свойств субстанций, обозначаемые одним именем, не скопированные с природы, а сконструированные человеком, свободно образованные. Эта номиналистская мысль встречалась еще у Галилея: «Мы уже видели, что многие ощущения, которые принято связывать с качествами, имеющими своими носителями внешние тела, реально существуют только в нас, а вне нас представляют собой не более чем имена»[313]. Похожим образом рассуждает Локк. «*Сущностью* всякой вещи является в отношении нас вся сложная идея, охватываемая и обозначаемая данным названием; а в случае субстанций помимо… простых идей в нее входит еще смутная идея субстанции, или идея неизвестной основы и причины их соединения»[314]. «Ясность» и «смутность» идей Локк иллюстрирует простой аналогией зрения. Идеи, кроме того, бывают отчетливыми и «путаными», реальными и фантастическими, адекватными и неадекватными, истинными и ложными. Эти проблемы разбираются в Кн. II, главах XXIX, XXX, XXXI, Кн. IV, гл. IV и др.

---

[312] Опыт, Кн. II. Гл. VIII Дальнейшие размышления о наших простых идеях. § 8. – С. 184.

[313] Галилео Галилей. Пробирных дел мастер. М. : 1987. С. 226. В этой же работе находим знаменитые слова об открытой книге Природы, доступной лишь тому, кто знает язык математики.

[314] Опыт, Кн. III. Гл. VI. Об именах субстанций. § 21. – С. 508.

Резюмируя, надо еще раз подчеркнуть гносеологический оптимизм великого родоначальника эпохи Просвещения. Сомнение в познавательных возможностях вторичных качеств, вполне возможно, было внушено ему книгой его друга Роберта Бойля «Происхождение форм и качеств согласно корпускулярной теории» (1666). Этот видный физик, химик и философ, внес существенный вклад в создание так называемого Общества наук, которое впоследствии стало Лондонским Королевским обществом; Бойль исполнял обязанности его Президента. Последователь эмпиризма Френсиса Бэкона, этот ученый отдавал предпочтение опыту перед умозрением и был убежденным противником схоластики, как и Джон Локк. Но главный пафос первых просветителей состоит в провозглашении неукоснительной веры в науки – и силу интеллекта, представляющую собой «самую большую ясность и величайшую достоверность, какая только возможна для нас, при наших способностях и при нашем способе познания».

*

Главный принцип сенсуализма, то есть эмпиризма в формате гносеологии, – nihil est in intellectu quod prius in sensu non erat, – сближает эмпириков-материалистов с эмпириками-идеалистами. Сакраментальное слово для них всех – опыт – понимается несколько по-разному, но в целом это мир восприятий и представлений, усиленный памятью. Между прочим, по замечанию В. В. Соколова, эмпирик Т. Гоббс отклоняется от первоначального эмпиризма Ф. Бэкона и приближается к рационализму, когда объясняет достоверность научного знания как всеобщность и необходимость, которые невозможно почерпнуть в опыте. Умозаключение он (Гоббс) рассматривает как чистое вычисление: «рассуждать значит то же самое, что складывать и вычитать», а математические истины стремится увязать не с чувственным опытом, но со словами языка. Все-таки это слишком заметный механицизм и наряду с этим – конвенционализм. Даже «отец рационализма» Декарт утверждал, что при рассуждении речь идет не о сочетании имен, а о сочетании вещей, обозначенных этими именами. Поэтому нам ближе эмпиризм Локка.

Что «и Беркли, и Дидро вышли из Локка», философы старшего поколения, знакомые с ленинскими текстами, привыкли принимать, находя подтверждение в простом сличении их текстов. Можно ли утвердить то же самое о Давиде Юме – оппоненте Локка?

Слишком упрощенны наши общие сведения о «Незавершенном проекте модернити», и философия Нового времени предстает сегодня в свете незавершенного знания о ней.

Допустим, причина в непопулярности материализма. Однако о Д. Юме среднему читателю известно немногим больше, чем о Д. Локке: Юм – агностик, «эмблема идеалистического сенсуализма» и «символ субъективного идеализма». Познание – ассоциация идей (=восприятий). Человек – собрание восприятий (bundle, букет, или пучок). Credo юмизма: «Всё может быть, но мы никогда не сможем это проверить. Доказательств существования мира не существует. Нельзя его ни доказать, ни опровергнуть».

Всё.

Однако ведь Юм тоже философ благородной эпохи Просвещения, и его труды – также гимн знанию и наукам. Понятна его гордость за свое время и своих соотечественников: «Философский дух, который столь усовершенствовался… во всей Европе, получил в нашем королевстве… огромное распространение… Наши писатели, по-видимому, положили даже начало новому типу философии, которая как для выгоды, так и для развлечения человечества обещает больше, чем какая-либо другая философия, с которой прежде был знаком мир»[315]. Это правда, на тот момент.

Все «ведущие британские эмпиристы XVII–XVIII вв. были, как правило, сторонниками своеобразного психологического атомизма»[316]. Серьезный Джон Локк, столь же смелый, сколь и осторожный, сделал указанное направление столбовой дорогой для английской философии и в части теоретической, и в части практической. Остроумный и оригинальный Давид Юм перевел гносеологические и этические сюжеты в тальвег «науки о человеке», построение которой и сегодня более чем актуально. Люди одной языковой картины мира, они называют *познание – «пониманием»,* understanding; для них это одно и то же. (Сегодня это различие в терминах признается очень важным, соответствующим противопоставлению эпохи «модернити» и постмодернизма). У эмпириков, далее, одинаковая синтагматика. Д. Юм, как и Дж. Локк, считал, что наше познание начинается с опыта и заканчивается опытом, без помощи несуществующего *врождённого знания.*

*

Теория познания может строиться на логике. Тогда мы получаем систему вроде тех, что создавали Секст Эмпирик, Уильям Оккам, Джон Локк или сам Аристотель. В пространстве логики сущности противостоят акциденциии. Теория познания может строиться на диалектике.

---

[315] Юм, Д. Сокращенное изложение «Трактата о человеческой природе» / пер. В. С. Швырева. – Давид Юм. Сочинения : в 2-х т. – Т. I. – С. 659.

[316] Юм, Д. Трактат о человеческой природе. Вступит. статья А.Ф. Грязнова. – С. 6.

В диалектическом пространстве сущности противостоит явление. В итоге мы имеем несравненную гегелевскую теорию познания. Вплоть до оттеснения гегельянства кантианством в середине XX века одной из вершин диалектического мышления считалась теория познания марксизма, построенная на натурфилософии.

Однако диалектический материализм критикует гносеологию Канта за *разведение* основ бытия и познания, полагая, что метафизика Аристотеля и диалектика Гегеля, где эти основания едины, значительно ближе к истинному положению дел. Он вместе с тем критикует эмпириокритиков за *сведение* «*нашего Я* (des Ich) и *среды*», символически выраженном, например, Авенариусом: «И то, и другое, и наше Я и среду, мы «*всегда* находим вместе» (immer ein Zusammen-Vorgefundenes). Никакое полное описание данного (или находимого нами: des Vorgefundenen) не может содержать «среды» без некоторого *Я* (ohne ein Ich), *чьей* средой эта среда является, – по крайней мере того Я, которое описывает это находимое»[317].

В самом деле, остановимся на этом несколько долее.

Контраверза Канта № 1.

В ходе коперниканского переворота Канта субъекту была придана познавательная активность, которая увенчалась абсолютной самоопределяющейся деятельностью.

1. Это была «Коперниканская революция»? Но кто (или что) в этой новой системе – Солнце, кто – (или что) Земля?

2. Говоря, что Земля (наблюдатель) двинулась, а Солнце (наблюдаемое) осталось неподвижным, мы не столько делаем активным наблюдателя, сколько заставляем его опять-таки «бродить» вокруг остановленного объекта, как это и было принято у философов Нового времени.

3. «Повелел Солнцу остановиться в Гедеоне, и Луне в долине Аялонской» – повелел остановиться Объекту! А у материалистов Нового времени разве не пребывал он «и так» в покое?

Ergo: а) посредством чувственности предметы нами *взяты,* а не даны; б) посредством рассудка они нами *поняты* (т.е., опять-таки взяты); посредством разума они… *Конструируются*?

Контраверзы Канта № 2, 3 и т.д.

• Существование есть продукт ума лишь поскольку *определяется* им, само же по себе от него не зависит и потому непознаваемо.

• Все явления по своему бытию подчиняются a priori правилам, *определяющим* их отношения между собою во времени.

---

[317] “Der menschliche Weldbegriff”. 2-е изд., 1905. Цит. по: В. И. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм. Глава II. Теория познания эмпириокритицизма и диалектического материализма. – ПСС, т. 18. – С. 63.

• Характер чувственного восприятия показывает, что оно *определяется* чем-то от нас независимым.

• *Внутреннее свойство* ощущений есть нечто непосредственно данное и *не подлежит определению a priori.*

• <Однако> некий общий способ <(форма?)>всякого ощущения *определяется* рассудком: во всех явлениях ощущение и соответствующая ему в предмете реальность имеет *интенсивную величину*, т.е. степень.

• Ощущение не слагается из однородных частей или единиц, *как воззрение* (Anschauung), но оно может постепенно убывать или возрастать по силе.

• *Содержание* свое явления получают от ощущений.

• Как находящиеся во времени и пространстве, чувственные явления суть воззрения и в этом смысле *определяются* первым основоположением рассудка: все воззрения суть *экстенсивные величины.*

Все разновидные кантианцы, включая иррациональных постмодернистов, в ответ обвиняют материалистов в недопустимом *разведении* субъекта и объекта, полагании независимого существования познаваемого от познающего, поскольку таковое существование невозможно удостоверить (последнее требование, кстати, *рациональное*). При этом вместе с кантианцами материалисты обвиняют также и Декарта в дуализме материальной и духовной субстанции. Эмпириокритики критикуют (диалектических) материалистов за кантианское допущение существования независимой вещи-в-себе. «Материалисты впадают в «кантианство»…, они «удвояют» мир, проповедуют «дуализм», ибо за явлениями у них есть еще вещь в себе, за непосредственными данными чувств – нечто другое, какой-то фетиш, «идол», абсолют, источник «метафизики», двойник религии («святая материя»…) И «многие идеалисты и все агностики» обвиняют материалистов, в том числе диалектических, как в особом грехе, в метафизичности: «…потому что им кажется, будто признание существования внешнего мира, независимого от сознания человека, есть выход за пределы опыта»[318].

Вместе с тем философы всех упомянутых и многих иных, менее выдающихся направлений, критикуют Беркли, эмпириокритицизм ***и*** феноменологию – за что? Именно за *сведение* субъекта и объекта, за esse est percipi. За то, что опыт – это «чего хочешь, того просишь» (и что просишь, то и получишь: физические либо психические “элементы мира”). У Гуссерля «жизненный мир», Lebenswelt, обозначает универсум

[318] Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. – С. 59.

значений интенциональных актов безотносительно к их характеру. Britannica поясняет: the world as immediately or directly experienced in the subjectivity of everyday life, as sharply distinguished from the objective “worlds” in the sciences... The life-world includes individual, social, perceptual, and practical experiences. (Мир, непосредственно или прямо воспринимаемый в субъективности повседневной жизни, резко отличается от объективных «миров» в науке... Жизненный мир включает в себя индивидуальный, социальный, перцептивный и практический опыт). Интенциональные состояния и их учет – это индекс и результат перехода к более общему исследованию сознания, чем в рационалистических системах. В расчет берется не только язык науки и не только логика, а духовная жизнь в целом. Это стало возможно в результате приближения обыденного языка (и сознания) к научному.

Правда, для такого сведения идеального и материального обратно в ризому требуется вооружиться эпохэ, древним военным приемом скептицизма, направленным на немедленное «замирение» с миром. И постмодернистам это, как заявлено, удалось... наступило эмпедоклово время любви!.. почему же не рады диалектические материалисты? Они как-то иначе понимают *диалектическое единство* субъекта и объекта познания... только не всем ясно, как именно...

И теперь пришло время кризиса и критики хорошей и ясной, «диалектико»-материалистической теории познания.

* * *

Откуда берется знание (впечатление, ощущение, убеждение, a-wareness) – того, что вполне удовлетворительной теории познания еще не существует?

Обратимся к марксистской классике; Ф. Энгельс «Мораль и право: вечные истины» (Анти-Дюринг) и В. И. Ленин «Теория познания эмпириокритицизма и диалектического материализма» (Материализм и эмпириокритицизм). Нельзя не привести для начала самый известный, хотя и пространный, отрывок, легший в основу диалектико-материалистической теории познания[319].

Мораль и право. Вечные истины.

«Суверенно ли человеческое мышление? Прежде чем ответить «да» или «нет», мы должны исследовать, что такое человеческое мышление. Есть ли это мышление отдельного единичного человека? Нет. Но оно существует только как индиви-

[319] Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Отдел I. Философия. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Избр. Соч. в 9-ти т. Т. V. – М. : Изд-во полит. лит-ры, 1986. – С. 77–79.

дуальное мышление … людей. Следовательно, если я говорю, что это обобщаемое в моем представлении мышление всех … людей, включая и будущих, суверенно, …– то я высказываю нечто довольно банальное и к тому же довольно бесплодное.

Мышлению каждого из этих индивидов мы можем приписать суверенность лишь постольку, поскольку мы не знаем никакой власти, которая могла бы насильственно навязать ему, в здоровом и бодрствующем состоянии, какую-либо мысль...

Мы имеем здесь… противоречие между характером человеческого мышления, представляющегося нам в силу необходимости абсолютным, и осуществлением его в отдельных людях, мыслящих только ограниченно. Это противоречие может быть разрешено только в бесконечном поступательном движении… (в переводе В.И. Ленина: *«таком ряде последовательных человеческих поколений»*) который… на практике бесконечен. В этом смысле человеческое мышление столь же суверенно, как несуверенно, и его способность познавания столь же неограниченна, как ограниченна».

Теперь отрывки из «Материализм и эмпириокритицизма».

Глава II. 4. Существует ли объективная истина?

С. 124. …существование независимого от отражающих отражаемого (независимость от сознания внешнего мира) есть основная посылка материализма.

С. 127. …Первая посылка теории познания, несомненно, состоит в том, что единственный источник наших знаний – ощущения.

С. 128. Признав эту первую посылку, Мах запутывает вторую важную посылку: об объективной реальности, данной человеку в его ощущениях, или являющейся источником человеческих ощущений.

С. 130. …Для материалиста мир богаче, живее, разнообразнее, чем он кажется, ибо каждый шаг развития науки открывает в нем новые стороны. Для материалиста наши ощущения суть образы единственной и последней объективной реальности, – последней не в том смысле, что она уже познана до конца, а в том, что кроме нее нет и не может быть другой.

С. 131. Мы спрашиваем: дана ли человеку, когда он видит красное, ощущает твердое и т.п., объективная реальность или нет?

С. 131–132. Вопрос о том, принять или отвергнуть понятие материи, есть вопрос о доверии человека к показаниям его органов чувств, вопрос об источнике нашего познания, вопрос… который не может устареть, как не может устареть вопрос о том, является ли источником человеческого познания зрение и осязание, слух и обоняние.

*

Со всеми приведенными цитатами следует согласиться. Но дальнейшее обсуждение не может не включать вопрос об истине. Нельзя считать, что в диалектическом материализме этот вопрос решен: в существующей диалектико-материалистической теории познания не вполне удовлетворительно исследуется основная синтагма гносеологии. В итоге мы не имеем общеприемлемого и достоверного определения истины.

Удовлетворительная теория познания на материалистической основе не построена также потому, что все успехи науки – естествознания ли, науки логики ли, это не очень важно, – не послужили пока в должной мере созданию материалистической основы теории познания. Она не построена еще и потому, что применить диалектику к теории познания, как уже говорилось, удалось только однажды, и только Гегелю. Проблема идеального в материалистической гносеологии не только не решена, но даже толком не поставлена. Сознание, как уже говорилось, предполагает рефлексию, идеальное – нет. Это не учитывается в трудах, посвященных данному вопросу; поэтому мы не располагаем общепринятыми определениями ни сознания, ни идеального.

Мало того; у нас нет философско-материалистического доказательства существования материи. Есть декартово упование на бога, обладающего среди всех предикатов предикатом правдивости; есть импликативный вывод Локка, собственно, пошедшего в данном случае путем Аквината, собравшего пять подобных выводов для доказательства бытия бога; есть недоумение, долженствующее обозначать очевидность этого существования; но где подлинное, по всем правилам аргументации построенное прямое доказательство? Где, далее, заполнение перехода от постулируемого «самим» Кантом материального «Х» (лучше сказать χ, хора) к идеальному, духовной субстанции, существование каковой берется под сомнение «самим» Локком? Само существование этого междумирия лишь постулируется. И, свято место не бывает пусто, в нашем веке получает неожиданный импульс к реанимации «естествознание в мире духов».

Правда, есть мнение, согласно которому упование на прогресс естественных наук как толчок для развития материалистической теории познания, питающейся их результатами, было «фальстартом с благим намерением»: объяснить логические структуры естественными процессами, протекающими в индивидуальной психике. «С привнесением в философию позитивного естественнонаучного духа возникала иллюзия, что теория познания обретет, наконец, так недостающие ей прочные основания, и в этом отношении психологическое объяснение логики, как ядра теории познания, должно было сыграть свою ведущую роль»[320]. Может быть, в такой редакции это мнение звучит убедительно. Однако мы связываем развитие материалистической теории познания не столько с психологией, сколько с «физическими» дисциплинами и питаем

[320] Суровцев, В. А. О логико-философских взглядах Готлоба Фреге. // Готлоб Фреге. Логико-философские труды. Логические исследования. Основоположения арифметики. – Новосибирск : Сиб. унив. изд-во, 2008. – С. 5.

надежду, что их материалы действительно окажутся нам полезны. Когнитивистика и нейронауки ныне предпринимают усилия по заполнению этого междумирия. Вот пример одной модели:

> Отталкиваясь от того непреложного факта, что клетки мозга имеют атомное строение, лауреат Нобелевской премии по физике Р. Пенроуз и С. Хамерофф уже не один десяток лет настаивают на явлении, названное ими «объективной редукцией». Оно возникает в каналах микротубулина (микротрубках), которые, по их мнению, несут ответственность за возникновение сознания... В момент, когда суперпозиции частиц тубулина достигают некоторых критических значений, и возникает феномен сознания. В пользу данного эффекта, утверждают ученые, говорит действие анестетиков и органоидов, которые блокируют квантовые каналы микротубулина, и тем самым сознание человека «выключается»321.

Однако ни когнитивистика, ни нейронауки не в силах построить общую теорию познания, – минуя основную синтагму гносеологии.

Синтагматическое разбиение процесса познания на стадии «чувственное», «логическое» и «практику» само по себе было весьма продуктивно. Но теперь оно воспринимается как потерявшее связь с логикой (не выдержан единый признак классификации), метафизикой (не предусматривается выход за пределы научно познаваемого) и с диалектикой (взаимосвязь первых двух стадий лишь постулируется, но органически они не вырастают друг из друга, не «прорастают» друг в друга, т.е. не интерферируют). А «практика», введенная в «Тезисах о Фейербахе», исполняющая несколько ролей, питающая так наз. деятельностный подход, и поныне оживленно обсуждается, но не в гносеологии, а в частных дисциплинах или в их сочетаниях.

Теперь для движения вперед нам нужны собственные определения основных гносеологических понятий, и в первую очередь понятия знания.

Термин «знание» многозначен. По Оккаму, у нас имеется:

Несомненное знание какой-либо истины.

Очевидное знание.

Очевидное знание чего-либо необходимого (principia).

Очевидное знание необходимой истины, полученное в результате силлогистического рассуждения из очевидного знания необходимых предпосылок. Это есть собственно научное знание. (Эпистемология, с. 73–75).

---

321 Бажанов, В. А. Возможно ли применить квантовую механику для объяснения сознания и работы мозга? // Эпистемология и философия науки. – 2025. – Т. 62, № 4. – С. 87–88.

Современные словари и учебная литература изобилуют определениями знания. Они, однако, не вполне удовлетворяют. Ср.:

Краткая философская энциклопедия. М.: А/О Изд. Группа «Прогресс». 1994.

Знание – проверенный практикой результат познания действительности, верное её отражение в мышлении человека; обладание опытом и пониманием, которые являются правильными и в субъективном, и в объективном отношении и на основании которых можно построить суждения и выводы, *кажущиеся достаточно надежными* для того, чтобы рассматриваться как знание. (? *–Э.Т.*)

По М. Шелеру, знание представляет собой участие в конкретном бытии сущего, предпосылкой которого является участие, трансцендирующее подлинное бытие. (?) В формальном смысле это участие называется *любовью.* (?) Знание должно служить… становлению и развитию личности… (образовательное), …становлению мира… и его высших принципов… (знание ради божества, искупительное знание), и практическому господству над миром и его преобразованию… (С. 166).

Философский энциклопедический словарь. Ред. Л.Ф. Ильичев. – М. : Советская энциклопедия. – 1983.

Знание, проверенный общественно-исторической практикой и удостоверенный логикой результат процесса познания действительности, адекватное ее отражение (?) в сознании человека в виде представлений, понятий, суждений, теорий. (Это не определение, а деление понятия. *–Э.Т.*) Знание обладает различной степенью достоверности, отражая диалектику относительной и абсолютной истины. По своему генезису и способу функционирования знание является социальным феноменом. Оно фиксируется в форме знаков естественных и искусственных языков.

Отношение знания к действительности носит многоуровневый и сложно опосредованный характер и развивается как в истории человеческой культуры, так и в процессе индивидуального развития личности… Знания могут быть донаучными, житейскими, художественными (как специфический способ эстетического освоения действительности) и научными (эмпирические и теоретические).

Житейские знания, основывающиеся на здравом смысле и обыденном сознании, являются важной ориентировочной основой повседневного поведения человека. Эта форма знания развивается и обогащается по мере прогресса научного знания. В то же время сами научные знания вбирают в себя опыт житейского познания. Научные знания характеризуются осмыслением фактов в системе понятий данной науки, включаются в состав теории, образующий высший уровень научных знаний… (С. 192).

Новейший философский словарь. Сост. А. А. Грицанов. Минск : Изд. В. М. Скакун, 1998.

Знание – селективная (1), упорядоченная (2), определенным способом (методом) полученная (3), в соответствии с какими-либо критериями (нормами) оформленная (4) информация, имеющая социальное значение (5) и признаваемая в качестве именно знания определенными социальными субъектами и обществом в целом (6). (Автор В. Л. Абушенко. С. 247–248).

Философский энциклопедический словарь. М.: Инфра-М, 2002. Все то же самое, что в «Краткой философской энциклопедии».

Философия науки. М.: Трикста, 2004; М.: Академический Проект, 2004.

Знание – кодифицированное и благодаря этому идентифицируемая информация любого рода. В зависимости от средств кодификации сознанием информации различают перцептивное и понятийное знание, дискурсное и интуитивное, явное и неявное (латентное), эмпирическое и теоретическое, научное и ненаучное и др. (С. 25–26).

И т. п.

Устами Сократа Платон утверждал, что «человеку не нужно исследовать ни в себе, ни в окружающем ничего иного, кроме самого лучшего и самого совершенного. Конечно, он непременно должен знать и худшее, ибо знание лучшего и знание худшего – это одно и то же знание». (Федон. 97с). Нельзя было приступить к построению собственной дефиниции знания без предшествующего обозрения панорамы существующих взглядов.

Исходный греческий термин “gnōsis” (знание) путем многообразных переносов пришел в современные языки, либо в чистом («гносеология», «агностицизм»), либо в частично измененном виде (англ.: “to know, knowledge”[322] через латынь “gnoscere, noscere”, узнать). Однако, например, в современном немецком «знать» – “wissen”, отсюда «наука», “Wissenschaft” (≈результат создания, сотворения знаний; соотв., в англ. – “shape”, вид, форма, тело с его контурами). “Wissen” появилось также из древнегреческого языка, но произошло от других слов: “eidos” (вид, форма), “idein” (видеть), “eidenai” (знать), будучи переданным через латинское “vidēre” (видеть) и древневерхненемецкое “wizzan”. Соответственно, в английский из того же источника пришли слова “wit” – ум, сообразительность; “wise” – мудрый (и, по распаду полисемии, с другим значением: «манера», «показываться», «проявляться»), “wisdom” – мудрость как способность «прозревать» в процессе интеллектуального созерцания внутренние качества и отношения; проницательность. (DC-direction of fit). Примечательно, что «со-знание» по-немецки “das Bewuβtsein”; здесь две строительных корневые морфемы, «знание» и «бытие», причем «знание» – атрибут, «бытие» – субъект. “Das Bewuβtsein” – знаемое, осознаваемое (мы бы сказали, обнаруживаемое, становящееся обозримым бытие. Оптическое бытие).

[322] To know – akin to OHG bichnāān, to recognize, L. gnoscere, noscere – to come to know; Gk gignōskein / *Webster’s Seventh New Collegiate Dictionary*. – Springfield (Mass., USA).

Исходный термин «веда» (санскрит) присутствует в славянских языках, обозначая как знание («ведать»), так и науку, учение («~ведение»)[323].

В русском языке термин «знание» родственен словам «знак», «значение», «знамение», «знамя»; «значительный», «знаменательный». Это важно; это указывает, что в данной этносоциальной парадигме присутствует иная интенция, AC-direction of fit, нежели в германских языках.

Теперь же необходимо дать, наконец, свое определение знания. В нем использован семиотический подход.

Знание можно охарактеризовать как *обнаружение* и *принятие* («понимание», т. е. «имение», присвоение) *бытия, участие* человека в конкретном существовании объекта так, что он, объект, оказывается замещенным, – а точнее говоря, он презентирован, *представлен* (vorgestellt), обо-*значен* идеальным образом – в обоих смыслах слова «образ» и в обоих смыслах слова «идеальное»)[324].

*

Так – пути познания неисповедимы? Или?..

Предмет теории познания – *процесс* познания, динамика развертывая взаимоотношений между субъектом (человеком) и объектом (любым). И логика – не ядро теории познания, разве что это логика диалектическая. Одновременно объективная и субъективная.

Тот, кто изучает процесс, не может не изучать связь и отношение. Чтобы уловить, «поймать» процесс, используется *синтагма* – не покой и не движение, а образ движения. Кадр. Фрейм. Пропозиция. «Отрезок дуги», не-прямолинейный путь познания, выпрямленный во фразему.

Обратимся к одному изречению Гераклита в изложении Диогена Лаэрция в русских переводах.

41. Диоген, IX 1. Мудрость заключается только в одном: признать разум как то, что управляет всем при помощи всего[325]. Другой перевод этого фрагмента: «Ведь существует единственная мудрость: познать замысел, устроивший все через все»)[326].

В таком виде это изложение первопринципа диалектики и диалектической теории познания: *положения о всеобщей взаимной связи.* Будучи постулатом, он организует познание универсального объективного закона, гласящего: всё связано со всем.

---

[323] У Фихте «наука» и «учение» термины разные, как и подобает.

[324] Впервые приведено в: Э. А. Тайсина. К определению знания // Феномены природы и экология человека. М-лы межд. симпозиума. Казань: 1997.

[325] Материалисты Древней Греции / пер. М. А. Дынника. – С. 45.

[326] Антология мировой философии. Т. I. / пер. В. С. Соколова. – С. 279.

Организация познания всеобщей взаимосвязи, в ходе которой диалектика одновременно действует как логика и гносеология, не может не быть синтагматикой: линейной последовательностью суждений, трактующих всеобщую взаимосвязь как органическое единство неисчислимого множества универсальных взаимоотношений (причин и следствий, например). «Неисповедимость» этих линий, или путей, познания объясняется тем, что мы не замечаем, когда именно проступает «кривизна» этих линий, *когда* обнаруживается, что прямые – это в действительности небольшие отрезки пространных лигатур. И в пределе такие отрезки представляются не линиями, но точками, а сами «пути» – геометрическими местами точек. В точке совпадают минимум и максимум, прямая и кривая линии, писал еще Николай Кузанский. Поэтому догматизация некоторого определенного «шага» познания, каждой «развилки», или антиномии-проблемы, всех самых важных концептов заканчивается одинаково: отходом от диалектической целостности картины всеобщей взаимозависимости, взаимопереходов, превращений всех во все, всего во всё, утратой движения. Летящая стрела будет находиться в покое, и Ахилл никогда не догонит Тортиллу. В нашем мышлении о них.

Однако моменты поворотов, изменений направлений этих лиг *можно обнаружить,* и притом именно синтагматически: ведь связь – не «единица», το προς τί – это отношение по крайней мере двух «нечто», двух единиц. И если нельзя превращать шаг познания в некую точку (хотя результат познания – можно), то момент поворота, точка-во-времени, поддается схватыванию (греч.: σιλ-λήψις, силлепсис: слияние, захват; оно же – помощь)[327].

Прежде чем продолжить объяснение, приведем пример того, как некое обозримое количество соотносящихся сторон порождает необозримое, по крайней мере, огромное количество парных взаимосвязей. Это нужно для того, чтобы выдвинуть следующее утверждение: наглядная демонстрация, или картина, полученных переходов напоминает муаровую ленту, а сами переходы совершаются в виде поворота ленты Мёбиуса. И чем большее число «переходов Мёбиуса» мы сможем

[327] Термин «схватывание» используют многие философы и логики. Так, Фреге называет этим термином отношение, связывающее смыслы с субъектом. Схватывание – это процесс, позволяющий выйти за пределы субъективной жизни и прикоснуться к объективной истине. Схватывание соответствует особой способности, рассматриваемой Фреге как интеллектуальное созерцание. В этом процессе сознание не создает мысли, но вступает в отношение с чем-то объективным.

обнаружить, тем более траектории «путей» познания, оборачиваясь, наслаиваясь, образуя изгибающиеся плоскости, по которым пролегают эти пути, будут *приближаться* к *сфере* – универсальности абсолютного знания об универсальности бытия.

Прибегнем для иллюстрации этого утверждения к капитальному труду Мэнли П. Холла, исследующему символическую философию[328]. Перевод этой энциклопедии создан и предисловие к ней написано выдающимся новосибирским философом В. В. Целищевым. Во введении М. Холл приводит диаграмму[329] из книги Кирхера «Искусство большой науки»: Omne Aliquod, касающаяся философской проблемы разнообразия. В этой диаграмме Кирхер построил восемнадцать объектов в два вертикальных столбца и определил различные сочетания, которые могут из них получиться. Тем же методом Кирхер вычисляет, что пятьдесят объектов могут быть упорядочены комбинациями, число которых – 1. 273. 726. 838. 815. 420. 339. 851. 343. 083. 767. 005. 515. 293. 749. 454. 795. 473. 408. 000. 000. 000. 000. Отсюда видно, что бесконечное разнообразие *вообще возможно,* потому что бесчисленные части вселенной могут соотноситься друг с другом бесчисленным количеством способов. Через различные комбинации этих субстанций получаются актуально бесконечные индивидуальности и бесконечные разнообразия. Отсюда следует, что жизнь никогда не может быть монотонной и никогда не исчерпывает всех возможностей.

Построим теперь таблицу классических шести парных категорий диалектики, порядок разворачивания которых теснее всего связан с творчеством Гегеля («Наука логики»).

единичное (и особенное)	общее (и всеобщее)
Причина	следствие
Возможность	действительность
необходимость	случайность
содержание	форма
Сущность	явление

Расположим термины теперь иначе: в первом столбце поместим категории, преимущественно выражающие покой, устойчивость, а во втором – движение, изменение.

[328] Мэнли Холл. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрайцеровской символической философии». Новосибирск : Наука, 1992.
[329] Там же. – С. 22–23.

Покой	*движение*
Общее	единичное
Причина	следствие
действительность	возможность
необходимость	случайность
Форма	содержание
Сущность	явление

Хотя все категории диалектики в принципе отображают развитие, то есть именно движение: например, это ясно видно на диалектической паре «возможность и действительность» – ни одна из них не «покоится», – однако все же, поскольку покой существует, соответствующие описания универсума тяготеют именно к нему: «всеобщее», «необходимое», «форма», «сущность»… Здесь нас интересуют именно они.

В данной таблице есть одно удивительное место. Для обыденного сознания и даже любого «нефилософского» дискурса пара «сущность» и «содержание» и соответственно пара «форма» и «явление» являются *синонимами,* категориями одного регистра, или разряда. Форму такое сознание понимает как нечто внешнее, содержание – как внутреннее; для него естественнее счесть синонимом содержания сущность, а не явление, поскольку явление – также внешнее, и т.д. Такое словоупотребление сплошь и рядом встречается даже в научных трудах современных ученых. Бороться с ним философу нелегко, хотя совершенно ясно: что же может быть противоположнее противоположности «сущности» и «содержания»? Предельная бедность сущности и предельное богатство содержания, включающего *всё* в объекте, делают эти категории *антонимами,* а не синонимами. В действительно синоним сущности – (аристотелевская) форма, а не содержание.

Со своей стороны, содержание и явление, впрочем, не синонимы. Это понятно; выход сущности вовне, на поверхность в виде явления есть именно «овнешнение», экстериоризация, и явление не заключает -в-себе ничего кроме внешнего.

Что касается формы, она далеко не только внешность, “shape”, вид: форма включает структуру, то есть внутреннюю опорную конструкцию вещи; и это еще вопрос, что важнее для любого сооружения: архитектурный план или декоративный орнамент. Предельное убывание формы есть проявление пустоты.

Однако бороться с языковой традицией большинства малопродуктивно и малоинтересно; лучше, как советовал Хайдеггер, пристальнее вслушаться в сам язык.

Теперь главный тезис. Если соединить в полученной таблице прямыми линиями сущность и содержание, форму и явление, что соответствует повсеместному и повседневному словоупотреблению, то мы получим искомую точку «перехода Мёбиуса», место «перекручивания» столбцов-«плоскостей», первое приближение к объему, а в пределе – сферическому «телосу» знания.



Сведем теперь в единую таблицу самые известные категории, не только те, с которыми работал Аристотель, но и те, которые пришли в логику и теорию познания с трудами средневековых схоластов, немецких классиков, современных философов. Выдержим избранный признак: категории, выражающие покой, устойчивость, vs. категории, выражающие движение. Расположим их в контингентно в бинарные оппозиции.

Вырисовывается интересная зависимость. Для нефилософского сознания такие понятия как, скажем, качество, общее, форма, необходимость, сущность и т.д. не являются выражением сколько-нибудь родственных идей. Но не это самое главное. Можно высказать здесь следующую важную мысль: если таблица будет достаточно репрезентативной, то станет заметно, что во множестве *точек оборачивания* человеческое сознание мимовольно переходит с левой стороны таблицы на правую и обратно, «закручивая» линейный столбец в *спираль* наподобие широкого штопора.

Покой	*движение*
Качество	количество
Пространство	время
Общее	единичное
Необходимость	случайность
Причина	следствие
Форма	содержание
Сущность	явление
Субстанция	акциденция
Внутреннее	внешнее
Абсолютное	относительное
Страдание	действие
Теория	практика
Имя	глагол, и т.д.

Полагаю, что таков механизм, позволяющий сознанию переходить от *линейного*, дидактически-искусственного расположения и изложения наших мыслей, как это происходит в рамках формальной логики при построении полисиллогизмов, к спиралевидным ходам рассужлений, которые, накладываясь друг на друга, перекрещиваясь и затем переплетаясь, образуют, в конечном итоге, *сферу знания.*

Именно поэтому категории определяются не обычным путем – через род и видовое отличие, но *друг через друга* и все вместе, приближаясь к той самой сфере универсального знания об универсальности вселенной – абсолютной истине. Это единственная возможность для сознания стать подобием бытия, а не его простым хирургическим *томированием.*

Процедура «закручивания» сетей категорий, сопровождаемая своеобразной «переменой знака», напоминает, как уже сказано, путешествие по знаменитой ленте Мёбиуса – односторонней плоскости. Поэтому мы предлагаем для оперативных целей называть это явление и самую способность сознания переходить от линейного к (условно) сферическому – *мёбиальностью.*

Лига Мёбиуса вместо хиазма. Этот искусственный термин мы принимаем за неимением лучшего и не настаиваем на нем абсолютным образом. Однако это все же новое и, весьма вероятно, полезное понимание морфизма языкового мышления в смысле изображения бытия.

Конечно, это схема. Но, по Канту, схема есть способ мыслительной деятельности, состоящий в конструировании эмпирических «образов» согласно универсальной модели.

Лиги Мёбиуса, линии переходов, или поворотов, свойственных движению по односторонней плоскости, где различие между внешним и внутренним становится относительным, маркируют точки переливов одной категории в другую, что, вкупе с «обратным» образом карты Меркатора (плоскостной развертки глобуса, сохраняющей угловые параметры), позволяет представить себе технику приближения метафизической, лингвистической и логической картины мира к самому этому миру. Дабы в перспективе изображение и объект совпали. В сущности.

§ 2. Отражение как вид универсального взаимодействия и принцип познания

Каково то, чем занят бывает помысл,
таково бывает и состояние помысла:
занимаясь постоянным, он постоянствует;
занимаясь непостоянным, волнуется.
Преподобный Симеон Новый Богослов

Имеется одна несообразность, или дисгармоничность (не говоря уже о наивности) в попытке построения непротиворечивой общей теории познания. При желании ее можно назвать логическим (запрещенным) или герменевтическим (разрешенным) кругом; можно счесть несоразмерностью или несуразностью. Эта несообразность состоит в одновременном принятии основной гносеологической синтагмы и фундаментального познавательного принципа отражения, пошатнувшегося, впрочем, с победой релятивистской картины мира. Данная победа и обеспечила, по большому счету, перенос внимания с общей гносеологии на эпистемологию (в Новое время это был в сущности один и тот же корпус знания), затем, с распространением «деятельностного подхода», – на методологию и наконец, на философию науки, отказавшуюся в последнее время от теоретизирования вообще (труды В. И. Пржиленского).

В одной мере основная синтагма «подвешивает» принцип отражения, утверждающего соответствие знания своему референту, поскольку неукоснительно демонстрирует существование релятивности; в другой мере, сомнение в принципе отражения непреложно ведет к снятию само́й основной синтагмы, поскольку не оставляет места для ее со-бытия. Бесспорность (со)существования момента абсолютности и момента относительности в (истинном) знании теряет очевидность с утратой этого старинного познавательного принципа, склоняясь от абсолюта к абсурду (что не так уж и сложно; этимологически рассуждая, это синонимы). А исповедь принципа отражения (точнее выражаясь, принципа познаваемости), давая опору и тем прибавляя устойчивости абсолюту, по-своему призывает абсурд, заставляя полагать моменты релятивности несущественными, второстепенными или затемняющими истинное знание, каковыми моментами, следовательно, не грех и пренебречь, коль скоро речь именно о принципе.

Сомнение в осно́вности основной синтагмы, архивизация и музеефикация этого сюжета, тем более – пренебрежение им автоматически ведет за собой «эпохэ» проблемы познания как отражения → потерю/отмену указанного принципа → «вето» на построение общей гносеологии … → … «вето» на построение любой теории, постмодернистскую иронию по поводу любой сентиментальной «фундаментальности», как-то: истины, сущности, объективности, etc. → переход в философии и социологии науки к «совокупности практик и техник» «повседневности» лабораторной работы ученого, каковая сегодня утвердилась в качестве дефинитивного признака науки. Некая ре-философизация и ре-теоретизация, появившаяся на стадии постпозитивизма, не способна на рекурсивное движение к тому периоду, когда основная синтагма и основной принцип, пусть и «раскачивая» друг друга, позволяли нативному философскому сознанию *открывать*, а не только конструировать, *познавать* то, что есть в реальности, а не только изобретать то, что в ней отсутствует. Что, кстати, тоже невозможно без наличного знания того, что в ней присутствует.

Переходя непосредственно к делу, постулирую принятие указанного познавательного принципа, *отражающего* факт существования *отражения* как разновидности универсального взаимодействия, являющегося главной движущей силой нашего мира, или, что то же самое, основным законом объективной диалектики. Наша синтагма тоже взята из действительности. Фреге, например (правда, по другому поводу), замечал: «Суждение состоит из частей, которые обладают определенным порядком, связью, соотносятся друг с другом. Но о каком целом не скажешь того же?»[330]

Выскажу, далее, убеждение в том, что подлинное отношение между рассуждениями о нераздельности/неслиянности абсолютного/относительного в познании и об отражении как базовом принципе гносеологии, хотя и несколько накренившемся в последнее время вместе с гносеологией, есть диалектическое единство, не отменяющее, а включающее в себя их различие, доходящее в краевых положениях до противо-положений. Эти доктринальные полюсы существования и работы сознания, *открытие* и *изобретение*, различаются степенями свободы, являясь способами освоения соответственно «первой» и «второй» природы. Вместе с тем они и совмещаются, или совпадают; и точкой, или местом «сборки» (=мёбиального перехода) является *новизна*. Открытие – это открытие нового (нового? Или уже существующего? Или переоткрытие (уже когда-

[330] Фреге Г. Логико-философские труды. Логические исследования. Основоположения арифметики. – С. 64.

то открытого объективно нового как *субъективно нового*?) Из-обретение – это изобретение нового из уже наличествующего? Какое же это тогда «новое»?

Подлинная действительность не в том, – не только в том, – что *открытие* есть откровение, или при-открытие, или просвет бытия, в каковой ситуации человек лишь созерцает, «отображает», но не творит, а *изобретение* – это уже плод его фантазии и свободного воображения, максимального усилия и высшей степени активности. Этот последний «извод» бытия свободен и контингентен, но разве нельзя представить его себе лишь как рекомбинацию отдельностей универсума, поскольку в нем, по определению, уже всегда присутствует всё? Это макраме одновременно и вполне случайно, прихотливо, и вполне необходимо, мотивировано, ибо именно наличествующая природа есть материал творения; со своей стороны, созерцание её, будучи принципиально избирательным в силу разных причин, *включает* (в обоих смыслах этого слова) и активность, и произвольность, – и, разумеется, непроизвольность: awareness, “Dabewuβtsein” – здесь-и-теперь-бытие-сознание.

Доказывая совпадение основ бытия и познания, метафизически установленное первородное их, данных противоположений, существенное единство, мы отталкиваемся и затем отвлекаемся от разграничения чувственного и умопостигаемого. Материалист, однако, обязательно поднимет вопрос о первичности объективного мира, а это заставит говорить не только о совпадении, но и о различении данных основ. Подчеркивая единство онтологии и гносеологии, любой материалист, в том числе «экзистенциальный», должен осознавать, что первопринципом гносеологии, ее основным допущением всегда была *оппозиция объекта и субъекта,* противоположность знаемого и знающего, наблюдаемого и наблюдателя. «Познавательное отношение в определенном смысле “обратно” генетическому» (И. С. Нарский): 1) интенция *от материи* к сознанию (генезис); 2) интенция *от сознания* к материи (познание). «Основной вопрос философии» тогда только и встает, когда мы *принимаем* первопринцип познавательного отношения[331]. «Выяснение того, что есть объект познания и что есть его субъект, подводит к определенному ответу относительно того, что есть познаваемая реальность и в каком генетическом отношении находится с нею познающий субъект, а из определенного решения вопроса о генезисе вытекает в тенденции

[331] *Собственно* гносеологический вопрос у Ленина формулируется так: «представляют ли из себя наши ощущения *образы* тел и вещей, или тела суть комплексы наших ощущений?»

и определенное решение «за» или «против» принципа отражения»[332]. Конечно, можно и не принимать первопринцип гносеологии (ибо в едином Универсуме идеальное не противостоит материальному, то и другое равным образом есть бытие, и на этом делает акцент онтология, в том числе «экзистенциального» материализма), это дело личного выбора мировоззрения. Но главное не в том, чтобы признать существующей *оппозицию* субъекта и объекта, а в том, чтобы не забыть, что субъект познания (и деятельности) для гносеологии, в отличие от логики, – это само человеческое существо в его целостности.

Трюизм, что человек знает лучше всего познает по ходу дела «истинным», «сущностным» образом ту вещь, которую сам создал. Трюизм, что творчество это идет на основе природных, естественным образом существующих вещей, их свойств и отношений, явлений, процессов, взаимодействий, событий, состояний и пр. Трюизм, что орудия труда (деятельность) и коммуникативные системы сигналов (язык) стоят «в пространстве между» человеком и миром, и почти перестала ощущаться проблематичность одновременной конгениальности миру и выпадения из него человеческой культуры, общества, сознания… Но не трюизм, что познание, – а это естественнейшее, экзистенциальное бытие человека, – остается не познанным ни «в сущности», ни «до конца», ни хотя бы целостным образом, и мы, сворачивая или соскальзывая на более легкий путь, «заключаем в скобки» «примордиальные» проблемы общей гносеологии и занимаемся конструктивистскими вопросами искусственно создаваемых моделей и моделек.

Попутно несколько оградительных замечаний.

▪ Не надо думать, что принцип отражения, как и веру в реальность, исповедуют только материалисты. «Природа эта по сути своей такова, что принимает любые оттиски… а входящие в нее и выходящие из нее вещи – это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам...», – учит Платон устами Тимея. «Ум, воспринимающий некую находящуюся вне души вещь, образует подражательно подобную вещь в духе…», – объявляет Оккам. В «Философии Духа» у Гегеля имеется такая мысль: знание диалектично только потому, что диалектично бытие. И т.д.

▪ С другой стороны, отрицанием принципа отражения занимается не только идеализм в лице «теория символов», и антиподом образа в этой гносеологии является не только знак.

▪ Не стоит верить в полную и окончательную победу релятивизма. (Вообще ни во что не стоит верить без обсуждения).

---

[332] Нарский, И. С. К анализу строения основного вопроса философии. – «Философские науки». – 1983. № 6. – С. 59.

▪ Не надо полагать, что конструктивизм, последнее слово в эпистемологии и философии науки, возник лишь в новейшее время.

▪ Не нужно считать «агностиками» великих философов эпохи Просвещения.

▪ И совсем нельзя отождествлять экзистенциальный материализм с субъективным идеализмом.

Эти замечания можно сравнить с красными и белыми бакенами, обозначающими тальвег течения нашего дальнейшего рассуждения. Они не призваны сыграть запретительную роль красных и белых шнуров, препятствующих любознательному человеку покинуть установленный маршрут, – например, от руин храма Аполлона до высоко расположенного стадиона, на котором происходили Дельфийские игры, – отойти от общей туристической массы и вольно идти собственным путем; или, наоборот, присесть на склоне Парнаса, размышляя в тени вечнозеленых пиний под шелест ветра и пение птиц…

Однако вернемся к принципу отражения. В сущности, он заключает в себе познавательную максиму «познание мира не только возможно, но и действительно», или, совсем лаконично, «знание есть знание бытия». Конечно, подобные общие идеи появляются не в начале познавательного процесса, но на весьма продвинутой стадии. Принципами они становятся по зрелом размышлении. Таковы, собственно, все максимы: «Что есть, то есть», Impossibile est idem esse et non esse, «Два тела не могут находиться в одном и том же месте», и т. д. Какие же размышления приводят – привели – философов к гносеологической максиме «познание мира не только возможно, но и действительно» и, соответственно, к теории познания как отражения?

Естественная основа принципа познаваемости – способность ощущений и восприятий к экстрапроецрованию: это эпикурейский «пролепсис». Гоббс, например, говорит об этой способности так: «Сопротивление, или обратное давление <мозга и сердца>, так как <оно> направлено вовне, оно кажется нам чем-то находящимся снаружи. И это *кажущееся*, <seeing>, или этот *призрак* <fancy>, люди называют *ощущением*»[333].

Бытие как совокупность феноменов, далее, преимущественно является познающим как бытие *оптическое* и даже *офтальмологическое*. Первый термин интенционально нацелен на природу, второй – на главный наш орган чувств, на наш глаз. Но в обоих случаях посыл несомненен: бытие есть а) зримое, б) увиденное бытие[334]. Те же Гоббс и Локк

[333] Гоббс, Т.. Левиафан. – С. 9.

[334] Этой проблеме посвящена монография казанского философа Г. В. Авдошина «Видимое и его модусы в искусстве». – Казань : КГУ, 2013.

объясняли понятия “idea” или “imago” примером зрения. Ср.: «…После того, как объект удален или глаза закрыты, мы все еще удерживаем образ виденной вещи, хотя и более смутно, чем когда мы ее видим. Именно это римляне называют воображением (<imagination>) – от образа, полученного при зрении, применяя это слово, хотя и неправильно, ко всем другим ощущениям»[335]. «Неправильно» – в том только смысле, что не любое ощущение зрительно-картинно. Но любое ощущение – образ.

Эксплицируем принцип отражения в ряде постулатов.

▪ Существует первичность объекта по отношению к знанию и субъекту, ощущения по отношению к понятию, опыта по отношению к теории, природы по отношению к обществу и материи по отношению к духу.

▪ Существует интерференция субъекта и объекта, чувственного и сверхчувственного, материального и идеального, единичного и общего.

▪ Ощущение – инъекция явлений.

▪ Явление (феномен) – проекция ощущений.

▪ В отражении достигается разного рода сходства образа и объекта.

▪ Сознание отражает материю, а материя в процессе познания становится образом Разума. Малопродуктивно (хотя до известной степени полезно) доискиваться отличий образа сознания от любого другого образа. Необходимо искать механизм уподобления объекта требовательному субъекту.

▪ Природный объект функционирует, так сказать, в режиме ожидания.

▪ Образ – результат взаимодействия любых систем, в ходе какового они обмениваются веществом, энергией и информацией так, что одна из систем приобретает сходство с другой или они уподобляются друг другу.

▪ Образ, следовательно, должен: а) иметь объект отражения; б) любого рода сходство с ним.

▪ Гносеологический образ связан с объектом не только каузальной (и еще двумя-тремя связями типа генетической, геометрической, топологической, структурной и т.д.), – но *всеми* возможными связями.

Русское слово «отражение» – термин неудачный, т.к. он обозначает не уподобление, а напротив, отталкивание. Однако латинский термин «рефлексия» (и, тем более, «рефлекс») по-русски имеет иную коннотацию, поэтому приходится подчиниться традиции.

Обратимся к словарю.

---

[335] Гоббс, Т. Левиафан. – С. 11.

Chamber's 20th Century Dictionary. 1965. Glasgo–Edinburgh. P. 926.

Reflect – …to give an image of in the manner of a mirror…(отражать, давать изображение на манер зеркального).

Reflexion – …an image in a mirror; the action of the mind by which it is conscious of its own operations…; a thought or utterance resulting from contemplation (изображение в зеркале; действие ума, при помощи которого он осознает свои собственные операции; …мысль или высказывание как итог размышления).

Первая ассоциация к слову «образ» – physical proximity, физическое сходство. Это наглядно проявляется и по отношению к познавательным образам. И если возможность прямого сопоставления идеального образа с его материальным прообразом возможна, с ограничениями, по отношению к зрительным ощущениям, то на уровне вторичных моделирующих систем тяга к метафоре несомненна[336], и она непреложно свидетельствует о свойстве *подобия* образа и изображаемого. М. Фуко в «Словах и вещах» вскользь упоминает такие названия рыб, как Episcopus и Priapus. «Отчеканить слово» (to coin a word for), «крона дерева» (the crown of the tree), «тело знания» (body of knowledge), «схватывание мысли» (grasping ideas) – этот прихотливый список едва ли не лучше натурального ряда чисел символизирует бесконечность. Метафоричность, картинная выразительность не исключает логичности. И сознание, и язык изобилуют метафорами. Метафорично ведь и само слово «суждение»: тут и суд, и оценка, и приговор…

Большая философская проблема – подобие неподобных по природе идеального образа и материального объекта. Её специально разбирал Г. Фреге (хорошо известен его ироничный пример со сравнением монеты и банкноты одинакового достоинства). На ней зачастую останавливается (в смысле «стопорит») изложение гносеологии. «Вы скажете, – полемизирует Беркли, – что идеи могут быть копиями или отражениями (resemblances) вещей, которые существуют вне ума в немыслящей субстанции. Я отвечаю, что идея не может походить ни на что иное, кроме идеи; цвет или фигура не могут походить ни на что, кроме другого цвета,

---

[336] Со времен Аристотеля нам известны такие образы: тропы, фигуры и амплификации; самый краткий список их – метафора, конкретно – олицетворение, овеществление, гипербола, мейозис, катахреза; метонимия и синекдоха; антифразис (контраст): ирония; астеизм; перифразис (эвфемизм и дисфемизм); антономазия. Грамматические тропы: риторический вопрос; фигуры, конкретно – фигуры прибавления: анафора, эпифора, стык (анадиплозис), кольцо, эпанафора, хиазм; фигуры убавления: эллипсис (элизия и зевгма), асиндетон, апосиопезис, просиопезис; фигуры размещения; фигуры перестановки: инверсия, гипербатон; фигуры разрыва: парцелляция и парентеза, повтор (геминация, полисидентон, гомеология, гомеотелевтон) и множество других.

другой фигуры. Если мы мало-мальски внимательно всмотримся в наши мысли, мы найдем невозможным понять иное их сходство, кроме сходства с нашими идеями». (Трактат, § 8). Это ключевой аргумент критики теории познания Джона Локка.

Во-первых, с Беркли ученый мир не согласился. Например, такая важная форма знания как *теория* достигает не только подобия, но даже *изоморфизма* по отношению к своему объекту.

Во-вторых, подобие изображения на сетчатке глаза обозреваемому объекту есть «больше, чем факт»: это действительность.

Правда, в-третьих, даже зрительный образ не тождественен объекту. Он избирателен; разрешающая способность глаза различна у разных животных; и т. д.

Еще примечание: в-четвертых, образы более высоких ступеней, чем ощущение, как кажется, принципиально эстетичны, художественны, содержат момент фантазии.

И нечто парадоксальное: образы действительности могут совершенно определенно обладать изобразительным сходством с чем-то, но это изобразительное сходство не делает их истинными.

Это не меняет дела. Образ есть образ.

Истинны ли такие нетождественные объекту образы?

Истинно, что они – образы.

Посмотреть на отражение 1) как на упругое «отбрасывание»: угол падения равен углу отражения и 2) как на пластичное уподобление – довольно интересно само по себе. Второй аспект по сравнению с первым неплохо изучен.

Выдающиеся отечественные философы нашего времени свидетельствуют о незаменимой роли сходства и подобия как в познании, так и в «изводе» бытия – конструировании нового. Например, И. Т. Касавин исследует аналогию материальной культуры, воплотившую соответствующий тип мировоззрения, в уподоблении бочек, колоколов и пушек (в обратном, разумеется, порядке). Ремесленник, художник, музыкант творят, подражая действию природных причин.

Первоначально бочка выступила образом лодки. Первые колокола были бочкообразными. В них угадывалась и технология бочарного дела. «От ювелирных и ритуальных изделий к оружию и далее – к изготовлению орудий труда – такова в общем виде логика развития металлургии».

> «Если первые колокола лишь напоминали своей формой бочку, то первые пушки изготавливались целиком по бочарной технологии». «*Форма пушки представляет собой упрощенную форму колокола.* Такой взгляд был естественен для колокольного мастера, которому на первых порах приходилось

заниматься пушечным делом как имеющему опыт… в качестве материала для отливки пушек сначала была использована колокольная бронза и уже значительно позже – чугун».[337]

Но здесь мы не предпринимаем исследования истории культурных форм как уподобления предыдущим культурным формам (первые автомобили были похожи на кареты, первые мечети – на церкви, например, мечеть Скалы, и т.д.). Для нас достаточно для начала декларировать, что мы принимаем принцип отражения.

Образы отражения формируются через свою необразную (respective – знаковую) противоположность, полагал И. С. Нарский. Видимо, нужно не просто рассмотреть образы как своего рода знаки, но изучить их художественную, эстетическую в первородном смысле этого слова природу. Не возникли бы символы культуры, если бы образы сознания не имели эстетической природы. Правда, такое исследование – задача будущего.

Важнее другая мысль И. С. Нарского. Во вступительной статье к «Опыту о человеческом разумении» он писал: «Парадоксально, что “общее” в науке обладает познавательной ценностью только при условии неполноты своего соответствия фактам. В этом своя глубокая диалектика»[338]. Эти мысли аналогичны рассуждениям М. Хайдеггера в знаменитой статье «О сущности истины». Хайдеггер доказывает, что только действительное подобие «неподобных» позволяет приравнивать высказывание и его референт.

В противном случае мы бы имели дело с лептонной пустыней неразличимого, неисследимого и аб-сурдно-аб-солютного тождества.

О тождестве объекта и образа говорить не приходится тем, кто не является сторонником Гегеля. В «Науке логики» он пишет: «…Совсем без тождества понятия и реальности ничто не может существовать. Даже плохое и неистинное есть лишь постольку, поскольку их реальность каким-то образом и в какой-то мере соответствует их понятию»[339].

Тут впору сослаться на Беркли, но взятого «с противоположной стороны». Или вспомнить Фреге, «Основоположения арифметики»: «…Можно было бы предположить, что истинность состоит в согласовании изображения с изображаемым». Однако нет: «…Согласованность может быть совершенной лишь в том случае, если согласующиеся вещи

---

[337] Касавин, И. Т. Традиции и интерпретации: фрагменты исторической эпистемологии. Гл. 8. Techne как traditio. Бочки, колокола, пушки. – М. – СПб. : Изд-во РХГИ, 2000. – С. 228; 225; 230.

[338] Нарский, И. С. Джон Локк и его теоретическая система. – С. 54.

[339] Гегель. Наука логики. Раздел «Истина как объективность, тождественная с понятием». – С. 401.

совпадают, т. е. вообще не являются различными вещами. Попытка объяснить истинность как согласованность оказывается несостоятельной»[340].

Говоря о подобии вещей и их умственных отображений, материалист не употребляет термин «тождество», ибо этот термин скрывает природу соотносимых систем. В любой материалистической теории познания принят термин «адекватность».

В любой, кроме экзистенциально-материалистической.

Конечно, брать за скобки термин с такой давней традицией не нужно. Однако необходимо при этом подчеркивать, что латинская «адекватность» скрывает природу соотносимых в познании миров – материального и идеального – не менее удачно, чем русское «тождество», с той только разницей, что латинский термин всегда предусматривает диспозиционность, а русский – не всегда. «То же самое» может быть многим – или *одним*; этот сюжет частично исследовался в главе II. В рамках данного раздела будут рассматриваться другие свойства отражения: объективированность, сходство и подобие.

Первый образ, который мы получаем от знакомства или столкновения с действительностью, – хочется надеяться, что данное положение никому не надо больше доказывать, – это ощущение. В «Левиафане» Гоббс писал: «Начало всех призраков есть то, что мы называем *ощущением* (sense)… все остальное есть производное от него»[341].

Через философию Л. Фейербаха в марксистскую теорию познания вошло понимание идеального как субъективного образа объективного мира, причем «субъект» в немецкой классике уже был отождествлен с познающим человеком (что для англоязычной философии крайне затруднительно). Ощущение есть результат воздействия объективно, вне нас существующей вещи в себе на наши органы чувств, такова теория Фейербаха. Ощущение есть субъективный образ объективного мира, мира an und für sich, пишет В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» (глава II. Теория познания эмпириокритицизма и диалектического материализма. П. 3. Л. Фейербах и И. Дицген о вещи в себе).

> «Махисты любят декламировать на ту тему, что они – философы, вполне доверяющие показаниям наших органов чувств, что они считают мир действительно таким, каким он нам кажется, полным звуков, красок и т.д., в то время как для материалистов, дескать, мир мертв, в нем нет звуков и красок, он отличается сам по себе от того, каким кажется, и т.п. …На самом же деле <это>

[340] Фреге, Г. Логико-философские труды. Логические исследования. – С. 29–30.
[341] Гоббс, Т. Левиафан. – С. 9.

махисты – субъективисты и агностики, ибо они недостаточно доверяют показаниям наших органов чувств, непоследовательно проводят сенсуализм. Они не признают объективной, независимой от человека реальности, как источника наших ощущений. Они не видят в ощущениях верного снимка с этой объективной реальности…»[342]

Конечно, не видят. Это же субъективные идеалисты…

Вопрос о реальности как объективной независимости от познающего субъекта (его сознания и воли) и «ощущения как верного снимка с объективной реальности» множество раз получал хрестоматийные ответы на путях материализма.

Проследим их, не жалея тщания.

Есть прямые заявления «первых физиков» о существовании внешнего реального мира, в том числе сакраментальное «…в действительности же [существуют] только атомы и пустота» последнего натурфилософа и самого выдающегося материалиста древности Демокрита.

«…Чувственно воспринимаемые [явления] общим мнением признаются существующими, но на самом деле они не существуют, а существуют только атомы и пустота». (Секст. С. 60–61)[343]. Эту сентенцию перефразирует и подтверждает Аэций: «…[мир] неодушевлен и не управляется провидением, но, будучи образован из атомов, он управляется некоторой неразумной природой». (С. 67).

Известно, что великий материалист и *душу* (идеальное) считал совокупностью атомов (огня): 227. Аэций. [Душа] – огнеподобное сложное [соединение] умопостигаемых [телец], имеющих сферические формы и огненное свойство; она есть тело. (С. 137).

Быть может, более интересны косвенные свидетельства объективированности познания: когда философ начинает рассуждать о том, познаваем ли реально существующий мир, представляют ли из себя наши ощущения верные *образы* тел и вещей.

52. Секст. …И еще он говорит: «Много раз [мною] было показано, что мы не воспринимаем, какова в действительности каждая [вещь] есть и какие свойства в действительности ей не присущи». (С. 76).

60. Гален… Демокрит… после того, как признал обманчивыми чувственные явления, …заставил ощущения так говорить против разума: «Жалкий разум, взяв у нас доказательства, ты нас же пытаешься ими опровергать! Твоя победа – твое же падение!» (С. 78).

Не менее известен принцип отражения, понимаемого античными материалистами буквально, или, можно сказать, механистически. Ср.:

---

[342] Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. – С. 130.

[343] Все ссылки здесь даются на: Матриалисты Древней Греции.

73. Цицерон (к Кассию). …(об идолах): Хотя этими спекторами глаза могут быть ударяемы, так как, хочешь ты или не хочешь, они сами входят [в наши органы чувств], но чтобы они могли [ударять] душу, [этой возможности] я не усматриваю. Следовало бы тебе… поучить меня, в моей ли власти находится твой спектор… (С. 83–84).

86. Александр de sensu. А именно, Демокрит говорит, что видение есть восприятие отражения видимых тел. Ибо отражение есть образ, появляющийся в зрачке, а равно во всех прочих прозрачных [телах], которые обладают свойством сохранять в себе отражение… (С. 88).

Аэций подводит некий итог, объединяя материалистически мыслящих Левкиппа, Демокрита и Эпикура: «Ощущение и мышление возникают вследствие того, что приходят извне образы. Ибо никому не приходит ни одно ощущение или мысль без попадающего в него образа». (С. 80).

Признанный последователь материалистического учения Эпикур, приветствуя Геродота, объявлял: что тела существуют, об этом свидетельствует само ощущение у всех людей, на основании которого необходимо судить мышлением о сокровенном. С поверхности тел отделяются и летят некие вуалеобразные контуры, или истечения, и органы чувств улавливают их.

> «Существуют очертания [отпечатки, оттиски], подобные по виду плотным телам, но по тонкости далеко отстоящие от предметов, доступных чувственному восприятию… Эти очертания мы называем «образами». …Они имеют также непревосходимую быстроту, ибо всякий путь для них – подходящий,… истечению их ничто не препятствует… возникновение образов происходит с быстротою мысли, ибо течение [атомов] с поверхности тел – непрерывно, но его нельзя заметить… Никогда не существовало бы… сходства представлений… с предметами, которые существуют или которые называются истинными, если не существовало и каких-нибудь таких [истечений из тел], доходящих до нас…»[344]

Соглашаясь в том, что познание – это отражение, материалисты более поздних времен часто приходят к метафоре печати на воске. Некоторые крупные философы уже в античности критикуют механицизм так понятого отражения, – например, Аристотель.

90. Аристотель de sens. Демокрит говорит, что вода есть то, посредством чего мы видим. Это он говорит хорошо. Но его мнение, что видение есть отражение, нехорошо… (С. 90).

О том, что вся природа обладает свойством, по существу родственным ощущению, – свойством отражения, – говорят далеко не только

[344] Письма и фрагменты Эпикура. Эпикур приветствует Геродота. – С. 184–186; 182–183.

диалектические материалисты. У Платона тоже есть рассуждение о сущности процесса отражения, только взятого «с другой стороны»: генетической. Выше приводилась ссылка на соответствующее место из «Тимея». Здесь приведем его полностью. Зачин такой: обсуждается процесс образования *оттиска,* сходного со своим оригиналом в смысле платического уподобления. Тимей сообщает Сократу и другим слушателям следующее. «Прежде достаточно было говорить о двух вещах: во-первых, об основополагающем первообразе, который обладает мыслимым и тождественным бытием, а во-вторых, о подражании этому первообразу, которое имеет рождение и зримо»[345]. В обоих случаях речь идет не о познании, несмотря на использование слова [перво]«образ», но о бытии и его сотворении. Теперь представилось необходимым рассказать еще о воспреемнице-материи, матери всех образов «мыслимого и тождественного бытия», снятых с идеального первообраза.

> «Вот как обстоит дело… с той природой, которая приемлет все тела… всегда воспринимая все, она никогда и никоим образом не усваивает никакой формы (μορφη), которая была бы подобна формам входящих в нее вещей. Природа эта по сути своей такова, что принимает любые оттиски, находясь в движении и меняя формы под действием того, что в нее входит, и потому кажется, будто она в разное время бывает разной; а входящие в нее и выходящие из нее вещи – это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам, снятые удивительным и неизъяснимым способом…». (47e – 53c. С. 453).

Взятая вне контекста, идея такой сверхпластичности материи, безусловно, привлекательна для экзистенциальной гносеологии… Взятая в контексте, эта мысль Платона служит верным примером аналогии, построенной в XX веке Хайдеггером и касавшейся уподобления вещи – замыслу творца (ad intellectum divinum), а мысли человека (intellectum humanum) – сотворенной вещи (ad rem creandam). Сама эта аналогия есть традукция рассуждений Тимея.

Но гораздо чаще, наоборот, философский дискурс касается особенностей уподобления *идеи* (образа сознания) своему *материальному* прообразу (обратного перехода, согласно идеализму) *без* ссылки на то, что основой такой операции служил первичный прямой переход (сотворения мира создателем). Оккам в свое время написал в «Эпистемологии»:

---

[345] С. 451. А. Ф. Лосев пишет в примечании к этой части диалога: «Здесь Платон вырабатывает очень тонкое диалектическое понятие материи, сводящееся к указанию на чистое становление, чуждое всякого оформления… Это чистый аналог иного, как оно было выведено в отвлеченной диалектике Парменида». – С. 596.

«…Вот что я имею в виду: разум, наблюдающий некую вещь вне души, образует сходную вещь в уме, так что если бы он обладал производительной способностью так же, как он обладает способностью формировать образы, он произвел бы в субъектном бытии вне [души] такую же вещь, отличную по числу от предшествующей. И это можно уподобить творчеству мастера»[346].

Это не что иное как принцип отражения. Но как правило, авторство ясной эмблемы отражения, принятой в материализме, связывается с Джоном Локком. Действительно, у Локка есть такие фрагменты – хотя они встречаются нечасто), в которых повторен «всеприемлющий вид, принимающий любые оттиски». Примерами служат следующие утверждения, взятые из «Опыта о человеческом разумении». Такие предложения как *Я вижу луну, я вижу звезду, я ощущаю солнечную теплоту* «не обозначают никакого *действия* во мне, которым бы я воздействовал на эти субстанции, а обозначают только восприятие идей света, круглоты и теплоты, причем я не активен, а чисто пассивен и при данном положении своих глаз или своего тела не могу избежать восприятия этих идей…» (Кн. II. Гл. XXI. § 72. С. 337).

Кроме образа оттиска на воске, у Локка есть другой: пример камеры, совершенно закрытой от света, с одним только небольшим отверстием: «чтобы впускать видимые подобия, или идеи, внешних вещей».

Его также надолго занимает *проблема реальности.*

Реальные идеи сообразны с реальным бытием и существованием вещей, или со своими прообразами. *Фантастическими* или *химерическими* называются такие идеи, которые «не имеют сообразности» с той реальностью бытия, «к которой их молчаливо относят как к их прообразу». (Кн. II. Гл. XXX. § 1. С. 425–426).

Для номиналиста резонно было заявить, что всякое *общее познание* (general knowledge) находится только в наших собственных мыслях и состоит лишь в созерцании наших собственных отвлеченных идей. Есть, однако, реальность объекта, и есть реальность идей; сверх того: есть реальность объекта и есть реальность объекта *гносеологического*. Для реальности самого нашего *познания* необходимо только, чтобы идеи отвечали своим прообразам. Под *реальными идеями* Локк разумеет такие идеи, которые имеют основания в природе; все наши сложные идеи субстанций должны быть составлены из таких, и только из таких простых идей, которые были обнаружены совместно существующими в природе.

[346] Уильям Оккам. Избранное. Эпистемология. – С. 129.

У реальной идеи реальная сущность. У реальной сущности реальной идеи может и не быть. Под *реальной сущностью* подразумевается реальное строение вещи, представляющее собой основание всех тех свойств, которые соединены силой ума в идеальном конструкте, так называемой *номинальной сущности*. Номинальная сущность и реальная сущность отличаются друг от друга.

> *«Для реальности познания не требуется существования*. …Большая часть… рассуждений… оказывается состоящей из *общих положений* и понятий, в которых о существовании вообще нет речи». (Кн. IV. Гл. IV. § 8. С. 43). «Наше познание о них реально в той мере, в какой они соответствуют своим прообразам». (§ 12. С. 46).

Познание существования других вещей *можно получить только через ощущение*, когда вещь прямым реальным воздействием на человека становится предметом его восприятия. Общие же идеи сконструированы произвольно и называются модусами.

У Локка встречается такое мнение: есть три вида идей, в соответствии которых вещам мы можем быть уверены.

1. Простые идеи. «Ведь простые идеи доставляют нам такие представления о вещах, которые этим вещам свойственно вызывать у нас…» <Все простые идеи получены от самих вещей; и от них ум может иметь не больше того и только то, что ему навязывают>. (Кн. IV. Гл. IV. § 3–4. С. 41). Во всех простых идеях и модусах реальная и номинальная сущность тождественны.

2. Сложные идеи, кроме идей субстанций, «…так как все они – созданные самим умом прообразы…» (Там же. § 5. С. 42).

3. Наши идеи субстанций, «которые относятся к *прообразам* вне нас и могут поэтому отличаться от них. Вот почему наше познание этих идей может и не быть реальным». (Там же. § 11. С. 45)».

Локк-номиналист, как известно, не любит категорий «материи» и «сущности». Но дискуссия об их содержании идет, и в ней участвовать необходимо. Поэтому в «Опыте» есть несколько нелицеприятных высказываний, проясняющих его позицию в, казалось бы, оставшемся далеко в прошлом споре об универсалиях, их локализации, смысле и познавательной ценности. Философ признает, что мы способны различать виды и состояния отдельных субстанций, а значит, и «использовать субстанции для своих надобностей, применять их ради своей пользы». (Кн. IV. Гл. IV. § 3–4. С. 41). Но сам этот термин, говорит он, «смутен», потому

что может объединять меньше или больше идей, нежели в самих вещах есть для них прообразов, – или это могут быть другие идеи. А «разве не нелепо было бы спрашивать, недостает ли реально существующей вещи чего-нибудь *существенного*?» (Кн. III. Гл. VI. § 5. С. 499).

Одно из самых остроумных и даже ядовитых возражений против онтологического аргумента принадлежит Дж. Локку: в письме к лорду Стиллингфлиту, епископу Вустерскому, он замечает:

> «Я не считаю, что ваша милость уже настолько обращены… чтобы испытывать убеждение, что всякий раз, когда Вы думаете о своем кафедральном соборе или о вихрях Декарта, этот самый кафедральный собор или движение этих вихрей сами существуют в Вашем разуме, в то время как один из них никогда не существовал в каком-либо ином месте, кроме Вустера, а другие никогда не существовали in rerum natura»[347].

Номинализм Локка иногда перестает удовлетворять, как например, в рассуждении о числе: «Среди всех наших идей нет более простой и проникающей в ум бóльшим числом путей, нежели идея *единицы,* или единства. В ней нет и тени разнообразия или сложности. [? *–Э.Т.*] Она поэтому есть наиболее близкая нашему мышлению и по своей согласованности со всеми другими предметами наиболее общая наша идея». (Кн. II. Гл. XVI. О числе. § 1. С. 256). Что категории Единого, единичного и единицы являются сверхсложными для понимания, доказывать в данном нашем тексте не предусмотрено.

Иногда Локк, увлекшись изложением, относит идеи к самим вещам. Более чем обычно это идеи вторичных качеств. Но он, спохватившись, часто и поправляется: лишь немногие из качеств вещей можно считать причинами идей. Если бы не было познающего человека, вторичных качеств вроде страдания и боли не существовало бы.

Итак, наше познание реально лишь постольку, поскольку наши идеи сообразны с действительностью вещей. Но что будет здесь критерием? Как же ум, если он воспринимает лишь свои собственные идеи, узнает об их соответствии самим вещам? Это, действительно, тот самый вопрос, который вызвал к жизни два пути развития гносеологии, первый из которых часто «зависает» на уровне credo, а второй привел к возникновению эпистемологической концепции *истины как соответствия правилам истинности*. В соответствующем разделе мы рассмотрим эту проблему.

---

[347] Локк, Джон. Избр. филос. произв-я. В 2-х т. – Т. II. Отрывок из третьего письма к Стиллингфлиту.

Вызывает большой интерес, что у Локка в вопросе о *ступенях познания* дело не ограничивается психологической номенклатурой ставшего классически-школьным триплета «ощущение-восприятие-представление». Парадоксально, но трудно установить автора этого триплета; а в «Опыте» назван другой: «*ощущение, воспоминание, созерцание*», причем это формы, или модусы, *мышления*. В главе «О модусах мышления» имеется такой достаточно пространный сюжет, рисующий путь познания.

> Восприятие, фактически сопутствующее всякому воздействию, произведенному на тело внешним объектом… доставляет уму отличную от других идею, которую мы называем *ощущением* и которая… есть фактическое вхождение идеи в разум через чувства. Та же самая идея, когда она вновь приходит без воздействия того же объекта на внешний орган чувств, есть *воспоминание*; если ум ищет ее, с трудом и усилиями находит и она вновь открывается его взору, это есть *припоминание*. Если идею долгое время внимательно рассматривают в уме, это есть *созерцание*. …Когда наблюдают и… отмечают в памяти те идеи, которые появляются сами, это есть *внимание*. Когда ум с большой серьезностью и по своему выбору сосредоточивает свой взгляд на какой-нибудь идее, рассматривает ее со всех сторон,… мы называем это *напряжением* или *изучением*. (Кн. II. Гл. XIX. С. 277–278).

Как представляется, здесь нет никакой «эмпиристской редукции» одной стадии познания к другой: путь его рассмотрен довольно подробно. Правда, необходимо указать на одну существенную деталь, которую стоило бы внести в материалистическую гносеологию.

В немецкой классической философии появляется важнейший термин, объясняющий, как кажется, если не базовое состояние познания, “Dabewuβtsein”, то стартовую ступень познания самого познания; при этом, как и “Dabewuβtsein”, это не мистифицированное саморасследование, но интуиция *осознания подлинности бытия.* Имеется в виду термин, которым пользовался при создании своего «метода наблюдения» немецкий философ классической эпохи Й. Н. Тетенс:[348] это сознательное восприятие, Gewahrnemung, состоящее в первичном схватывании и распознавании путем отличия от всего иного (Bemerkung, Unterschiedung) *чего-то,* ставшего предметом познания. Gewahrnemung отличается от простого «сырого» чувственного восприятия, Gefuhl, наличием убеждения в несомненности существования этого *нечто* – предмета, как это было присуще и notitia intuitiva Оккама.

---

[348] См. об этом: Секундант, С. Г. Лейбниц, Тетенс и Кант. Идея критического метода в немецкой философии XVII-XVIII вв. // Эпистемология & философия науки. – Т. XXIX. – № 3. – С. 178–179.

В русском словосочетании «сознательное восприятие» (как и в схоластической notitia intuitiva intellectiva) сказано и больше, и меньше, чем в немецком термине: явно присутствует сознание/мысль, но отсутствует подлинность существования воспринимаемого. Поражает философской убедительность немецкого языка: в термине Gewahrnemung есть корневая морфема wahr, «истинный». И в необходимой предпосылке сознательного восприятия, по Тетенсу, – а именно, в том, что поначалу необходимо нечто *заметить,* gewahrwerden, – присутствует та же корневая морфема wahr («истинный»). Awareness comes before judgement.

Следующая важная тема теории познания – *сходство и подобие* образа (или знака) и объекта.

Конечная цель познания – подобие вещам, говорит Сократ в «Кратиле». «Знаешь ли ты иной, лучший способ создать... выражения, нежели сделать их возможно более тождественными тому, что они должны выразить?» (433e, с. 481). Но: «Хорошо ли говорить, что выражение состоит в подобии, а не в привычке? Ведь по привычке, видимо, можно выражать вещи как с помощью подобного, так и с помощью неподобного» (435в, с. 484).

Один номотетик – мастер имен – может оказаться хорошим, другой – плохим, так что и среди имен одни будут сделаны хорошо, другие – плохо: «Если отражены все подобающие черты – прекрасно, если же малая часть их – то плохо...» (433в, с. 480–481).

С одной стороны, «когда кто-то знает имя, каково оно, – а оно таково же, как вещь, – то он будет знать и вещь, если только она оказывается подобной имени» (435д, е). Однако, с другой стороны, откуда знал номотетик, что данное им вещи имя есть действительно ее подобие, если первоначально он не постиг, какова сущность самой вещи? (438в, с. 487). Может быть, можно исследовать вещи не только по их именам? «Ясно, что нужно искать помимо имен то, что без их посредства выявило бы для нас, какие из них истинны, то есть показывают истину вещей» (438е, с. 488). «...Было бы всего справедливее: установить родство между словами и изучать одно через другое, а также через самое себя... Ведь что-то другое, от них отличное, и означало бы что-то другое и отличное от них, но не их» (439а, с. 488).

«Так что видишь, друг мой, нужно искать какой-то иной правильности изображений... и не следует настаивать на том, что если чего-то недостает или что-то есть в избытке, то это уже не изображение» (433д, с. 480). «Но хорошо согласиться и в том, что не из имен нужно изучать и исследовать вещи, но гораздо скорее из них самих» (439в, с. 489).

В «Федоне» есть интересное место: «99е. Иные…губят себе глаза, если смотрят прямо на Солнце, а не на его образ в воде…

100. Я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия, хотя уподобление, которым я при этом пользуюсь, в чем-то, пожалуй, и ущербно. Правда, я не очень согласен, что тот, кто рассматривает бытие в понятиях, лучше видит его в уподоблении, чем если рассматривать его в осуществлении».

О гносеологии Демокрита относительно интересующего нас сюжета Аристотель, который в целом очень уважителен к великому материалисту, отзывается не всегда одобрительно. «…Он говорит, что то, что действует, и то, что испытывает действие, тождественны и подобны. Ибо неодинаковые и различные [вещи] не могут испытывать действий друг от друга, но даже если бы [какие-либо вещи], будучи неодинаковыми, действовали как-либо друг на друга, то это происходило бы с ними не поскольку [в них есть что-нибудь] различное, но поскольку [они имеют] что-нибудь тождественное». (Фрагменты Демокрита. Физика. 189).

О средневековых философах доподлинно известно, что эту тему – сходства и подобия вещей – они разрабатывали основательнее всех. К Новому времени существовала богатейшая картина видов подобия.

Вплоть до конца XVI столетия категория сходства играла конструктивную роль в знании в рамках западной культуры, – пишет М. Фуко в «Словах и вещах». «…Земля повторяла небо, лица отражались в звездах,… живопись копировала пространство. И представление – будь то праздник или знание – выступало как повторение: театр жизни или зеркало мира – вот как именовался любой язык, вот как он возвещал о себе и утверждал свое право на самовыражение»[349].

Как мыслилось подобие в конце XVI и еще в начале XVII столетия?

> «В XVI веке список значений для выражения сходства очень богат: Amicitia, Aequalitas (contractus, consensus, matriminium, societas, pax et similia), Conjunctio, Copula, Consonantia, Concretus, Continuum, Paritas, Proportio, Similitudo…» Роскошен тезаурус средневековых универсалий, дошедших до Нового времени и обогативший сакраментальную десятку Аристотеля. …В «Опыте»… (§ 15 Кн. I, гл. III) их имеется чуть не десяток плюс к «вещи, свойству и отношению»: …notitiae Communes: 1. Prioritas (первичность). 2. Independentia (независимость). 3. Universalitas (всеобщность). 4. Certitudo (определенность). 5. Necessitas (необходимость)… 6. Modus conformationis (способ согласования), т.е. Assensus nulla interposita mora (немедленное согласие)[350].

---

[349] Фуко, Мишель. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М. : Прогресс, 1977 / Вступит. статья Н. С. Автономовой. Глава II. ПРОЗА МИРА. 1. Четыре типа подобия. – СПб. : A-cad, 1994. – С. 54.

[350] Там же. – С. 127.

Можно себе представить количество переходов Мёбиуса, которое позволяет сделать соответствующая процедура распределения этих и прочих универсалий. Ясно, что страсть к поиску, открытию и изобретению универсалий сказалась и в составлении этого списка отношений уподобления. Достаточно убого выглядит рядом с ним понимание сходства и подобия в современных наших словарях.

М. Фуко предпринял попытку внести более четкий порядок в этот конгломерат. Он выделяет четыре основных вида подобия: convenientia aemulatio, analogia и simpathia. Характерно, что этот философ *различает* сходство и подобие, не беря их как абсолютные синонимы.

«Прежде всего – это *пригнанность* (convenientia). «…На подобие как на скрытое основание соседства накладывается сходство, которое является зримым проявлением пространственной близости». «…Соседствование мест здесь подчеркнуто сильнее, чем подобие вещей»[351].

Замечу, что русский язык мешает такому пониманию: сходство – это именно с-хожд-ение, а подобие – обретение или изготовление образа некоего оригинала. Но пока это не очень важно, и в нашем тексте эти термины берутся как близкие синонимы.

Верно и то, что сходство по местоположению – очень важная разновидность подобия вообще, обеспечивающий не только познание, но и существование. Этот второй путь эволюции всего живого на земле, идеоадаптация (первый путь – ороморфоз), есть, вероятно, наиболее рельефный и убедительный пример действенности уподобления как «пригнанности». Это именно отражение как вид универсального взаимодействия, рефлексия которого в сознании представляет собой соответствующий познавательный принцип. Он охватывает и материальный, и идеальный мир. М. Фуко справедливо оценивает его: «Благодаря этому происходит передача движения, воздействий, страстей, да и свойств от вещи к вещи»[352]. Такое свойство оказывается двойным: 1) подобие материальных свойств; 2) рождение новых «сходств» путем контакта и обмена, а в итоге – установление общего порядка в мире как вместилище вещей. Это сходство, связанное с отношением «ближнего к ближнему», выражает соединение и слаженность вещей. Мир – это всеобщая пригнанность (монохорд Пифагора – или, скажет потом философ Нового времени, предустановленная гармония монад).

Вторым отношением подобия, как ни странно, является *соперничество* (aemulatio). Странно лишь на первый взгляд: скажем, философия,

---

[351] Там же. – С. 55.

[352] Фуко, Мишель. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – М. : Прогресс, 1977 / Вступит. статья Н. С. Автономовой. Глава II. ПРОЗА МИРА. 1. Четыре типа подобия. – СПб. : A-cad, 1994. – С. 55.

борясь с мифом, безусловно, принимает многие его черты. Соперничество М. Фуко определяет как «вид соответствия, свободного от ограничений, налагаемых местом, неподвижного и действующего на расстоянии». Вещи, рассеянные в мире, вступают в перекличку.

«В соперничестве есть что-то от отражения в зеркале». (С. 56).

Соперничество проявляется прежде всего в форме простого отражения, «в безмолвии» преодолевающего пространство мира. «Посредством своего удвоения в зеркале мир преодолевает присущий ему феномен расстояния: тем самым он торжествует над местом, приписанным всякой вещи». (С. 56–57).

«Но расстояние… не уничтожается той хитроумной метафорой: оно остается открытым для наблюдения». (С. 58).

«Где реальность, а где отраженный образ? Зачастую это невозможно определить, так как соперничество является чем-то вроде естественного удвоения вещей. Оно порождается сгибанием вещи, оба края которой сразу же противостоят друг другу». (С. 57).

Это знаменитый образ постмодернистской «складки».

Бывает так, что одна из противоположностей оказывается слабее и воспринимает влияние другой, более сильной. Случается и так, что они равны по силе – «раздраженные солдаты», борьба двух форм «или, скорее, борьба внутри одной и той же формы, разделенной материальностью или пространством». Наконец, возможно, что «в этой дуэли обе противоборствующие фигуры завладевают друг другом». (С. 58).

Вспоминаются «время любви» и «время ненависти» Эмпедокла: второе так же необходимо, как и первое, ибо приносит качественную определенность вещам. «Время ненависти» – другой вид отношений, оно появится в данной классификации в самом конце.

Третий вид подобия – аналогия. В средние века этот термин был, как полагает М. Фуко, переосмыслен в качестве совмещения пригнанности и соперничества. «Подобно соперничеству, аналогия обеспечивает удивительное столкновение сходств в пространстве; однако она говорит, подобно пригнанности, о взаимной пригонке вещей, их связях и соединениях». (С. 58).

Посредством аналогии могут сближаться любые «фигуры мира», потому что она не так тяжеловесна, как другие уподобления, передавая не массивные зримые подобия вещей, но более тонкие сходства их отношений. Надо добавить, что, преподавая современную логику, мы говорим не только об аналогии отношений, но и, в первую очередь, об аналогии *свойств*. Но это не меняет верного замечания Фуко о «тонкости» аналогии.

Четвертый вид подобия – *симпатия*, для которой «никакой путь не предопределен заранее, никакое расстояние не предположено, никакая последовательность не предписана». (С. 60). Вот оно, «время любви» Эмпедокла. «Симпатия – это настолько мощная и властная инстанция

Тождества, что она не довольствуется тем, чтобы быть просто одной из форм сходства; симпатия обладает опасной способностью *уподоблять,* отождествлять вещи, смешивать их, лишать их индивидуальности…» (С. 60–61). Вот почему симпатия скомпенсирована парной ей фигурой – антипатией. «Антипатия сохраняет вещи в их изоляции друг от друга и препятствует их уподоблению; она замыкает каждый вид в его стойком отличии и в его стремлению к самосохранению». (С. 61). «Время ненависти» Эмпедокла так же обеспечивает тождественность вещей. Но в данной схеме времена симпатии и антипатии не последовательно шествуют, сменяя друг друга, а сосуществуют одновременно. «Именно постоянное равновесие симпатии и соответствующей ей антипатии обеспечивают… то, что они могут походить друг на друга, сближаться между собой, не поглощая друг друга и не утрачивая при этом своей неповторимости». (С. 61).

Чтобы изложить эту панораму, Фуко использует творчество многих авторов: P. Belon. Historie de la nature des oiseaux, Paris, 1555; Cesalpin. De plantis libri, XVI, 1583; P. Gregorie. Syntaxeon artis mirabilis. Cologne, 1610; Crollius. Traite des signatures, Lyon, 1624; U. Androvandi. Monstrorum historia, Boloniae, 1647; G. Porta. La physionomie humaine, 1655; J. Cardan. De la subtilite, Paris, 1656; etc. Он широко использует и более известные нашему времени труды T. Campanella, Realis Philosphia, и Paracelse, Liber Paramirum. Роскошь и невечерний свет средневекового философствования проявился в этих трудах еще в полном блеске славы несравненной учености.

Материалисты Нового времени уступают схоластам в тщательности исследования сходства. Тем не менее, это очень важная тема в их рассуждениях.

Многие единичные субстанции так созданы природой, что соответствуют друг другу и сходны друг с другом и таким образом дают основание для своего деления на разряды. *Природа создает много единичных вещей, совпадающих* друг с другом многими чувственными качествами, и, вероятно, также внутренней формой и строением. Природа при постоянном созидании единичных предметов не всегда делает их новыми и разнообразными, а часто – подобными и родственными. *Сходства – продукт природы*. (Опыт. Кн. II. Гл. XXXIII. Об ассоциации идей. § 37. С. 521. Кн. III. Гл. VI. Об именах субстанций. § 30. С. 516. § 36. С. 520, и др.). В итоге познавательного процесса некоторые наши идеи, имея естественное соотношение, повторяют и связи объектов между собой: «Назначение и преимущество нашего разума заключается в том, чтобы прослеживать и поддерживать их вместе в том сочетании и соотно-

шении, которое основано в свойственном им бытии». (Опыт. Кн. II. Гл. XXXIII. Об ассоциации идей. § 5. С. 451).

Однако, говорит Локк, «идеи в человеческом уме, относимые к реальным сущностям как к неизвестным прообразам, …вовсе не могут считаться изображениями этих сущностей». И даже резче: Я утверждаю, что «большинство наших простых идей ощущений не являются подобиями чего-то, находящегося вне нас». (Кн. II. Гл. XXXI. Об идеях адекватных и неадекватных. § 8. С. 430). Здесь не просто «подвергается сомнению», но отвергается *подобие образа* объекту; здесь отвергается *образность* идей.

Скоро Локк поправляется, уточняя, что идеи первичных качеств суть продукт сходства, вторичных – нет.

> «…*Идеи первичных качеств* тел *сходны* с ними, и их прообразы действительно существуют в самих телах, но *идеи, вызываемые* в нас *вторичными качествами,* вовсе *не имеют сходства* с телами. В самих телах нет ничего сходного с этими нашими идеями. В телах, называемых нами по этим идеям, есть только способность вызывать в нас эти ощущения». Первые качества суть подобия; вторые считаются, но не бывают подобиями; третьи <простые силы> и не считаются, и не бывают ими. (Кн. II. Гл. XXXI. § 15. С. 186; § 24. С. 190).

В последней книге «Опыта» Локк окончательно разъясняет свою позицию относительно признака сходства, или подобия, объекту, который один только и может позволить считать идеи – гносеологическими образами. Все сложные идеи, кроме идей субстанций, не предназначены быть копиями вещей и не имеют отношения к существованию вещей как своих оригиналов.

*

По выражению М. Фуко, «…В этом изборожденном во всех направлениях пространстве существует особая точка… Эта точка – человек». Мыслит и говорит не сознание и даже не мозг, а сам человек в его тотальности. И это – оптимальная точка зрения. Однако наблюдатель наблюдателю рознь: физик, скажем, или химик, вооруженный сильнейшими приборами, смотрит на свой объект, но видит, согласно образному выражению, не корову на лугу, а бешеную пляску электронов. Среди всех них старейшая из наук, *физическая география,* наиболее убедительно способна продемонстрировать глубокую укорененность принципа отражения, изображая объективную реальность соразмерно человеку.

Первые европейские географы были одновременно и выдающимися историками, и великими путешественниками, и первоклассным философами. Это Геродот с его «Историей» и Полибий со «Всеобщей исто-

рией», Ксенофонт и его знаменитый «Анабасис», Квинт Курций Руф, повествовавший о походах Александра Македонского, Корнелий Тацит, писавший о северных странах – Германии и Британии, Марк Аврелий, составлявший знаменитые «Размышления» во время военных завоеваний германского мира, в палатке или у костра, в Кар-нун-те, на Дунае, в походе против алеманнов.

В основу мировоззрения европейца навсегда вошли «Вопросы естествознания» Сенеки, «Естественная история» Плиния Старшего и «Письма» Плиния Младшего, «География» Эратосфена.

Отрицание принципа отражения само по себе вызывает недоумение. Достаточно представить себе неправильные или ложные свидетельства участников дальних путешествий или даже ответ случайного прохожего, которого вы, допустим, попросили указать дорогу к главной туристической достопримечательности города – рыбному рынку в Балтиморе или памятнику Vana Toomas в Таллинне. Во всех случаях свидетельства будут соответствовать принципу отражения, за исключением военной или дипломатической хитрости. Именно поэтому физическая география является главным научным аргументом в пользу фундаментальности этого принципа для теории познания.

Обратим внимание на великую заслугу в становлении и формировании географии философа Иммануила Канта. В отличие от его субъективно-идеалистической теории познания, естественнонаучные энциклопедические познания Канта и его просвещенческие усилия заслуживают глубокого уважения. Он сыграл ведущую роль в превращении географии в университетскую дисциплину.

Античные источники, посвященные географии, обыкновенно были также историческими трактатами – жизнеописаниями, отчетами о путешествиях, войнах и торговых путях. Особняком стояли карты, отображавшие представления о строении земной поверхности, береговых линиях, континентах и островах и т.д.

Великие географические открытия эпохи Возрождения неизмеримо уточнили эти сведения. Но лишь в Новое время благодаря трудам Иммануила Канта география получила собственный предмет и практически современное содержание, став к тому же университетской дисциплиной.

В середине XVII века в Нидерландах увидела свет первая после античных источников книга, посвященная характеристике предмета и содержания географии, обобщению великих географических открытий: «Всеобщая география» Бернхарда Варениуса. Варениус учился в Гамбурге и Кёнигсберге. Второе и третье издание его книги в 1672 и 1681 гг. редактировал сам И. Ньютон, глубоко интересовавшийся географией.

Иммануил Кант, чье творчество так называемого «докритического» периода стало развитием ньютонианской картины мира (Кант высказал, например, идею о не-абсолютности покоя и движения), был так же, как Ньютон, увлечен космогонией – и географией.

Кант считал физическую географию наукой о явлениях природы, «объектом внешнего чувства», не останавливаясь, впрочем, на их описании и предписывая доискиваться их *естественных причин*. Это такие явления, как землетрясения, движения воздушных масс или температура Солнца, «о причинах каковых мы можем догадываться, по крайней мере, из известных законов» – вместо того, чтобы «призывать на помощь непосредственное божественное предписание в качестве основы объяснений»[353]. В эпоху Просвещения наука об основных причинах, включая причины явлений природы, была частью метафизики, поддерживая философский рационализм. Вместе с тем, полагал Кант, «невозможно найти … последнюю причину движения материального мира… Такая «последняя» причина не познаваема никакими средствами и ухищрениями познающего ума, …ибо мы никогда не достигнем последнего члена в ряду, уходящем потенциально в бесконечность»[354].

Преподавая географию в Кёнигсбергском университете с 1756 по 1796 г., Кант опирался, по собственному признанию, на труды «Варениуса, Бюффона и Лулофа». Он принял концепцию Варениуса относительно трех «оболочек Земного шара» – суши, воды и атмосферы.

Бернхард Варениус во «Всеобщей географии» писал уже о географических зонах, рассматривал морские течения, указывал на зависимость климата от рельефа, перемещения воздушных масс от атмосферного давления. Но Кант особо подчеркивал, что какой-то специальной учебной книги, которую можно было бы использовать *в преподавании*, до его курса лекций не существовало.

Подготовительными материалами к его курсу лекций можно считать такие труды: «Вопрос о том, стареет ли Земля с физической точки зрения», а также «Исследование вопроса, претерпела ли Земля в своем вращении вокруг оси, благодаря которому происходит смена дня и ночи, некоторые изменения со времени своего возникновения» (1754); «О причинах землетрясений» и «Новые замечания для пояснения природы ветров» (1756); и космогоническую концепцию, изложенную во второй части «Всеобщей естественной истории и теории неба». Эта книга, сделавшая Канта приват-

[353] Кант, И. Трактаты. Рецензии. Письма. Изд-во Рос. гос. ун-та им. Канта. – Калининград, 2009. – С. 166–167.
[354] Там же. – С. 163.

доцентом, имела подзаголовок «Попытка обозреть и объяснить механизм происхождения всего Мироздания согласно ньютоновским законам» и создавалась в течение 1747–1755 гг. В ней Кант придерживался деизма, как и Ньютон. В целом принято считать, что к географии (вместе с антропологией и страноведением) имеют отношение 27 сочинений Канта.

Его «План лекций по физической географии и уведомление о них» появился в 1757 г. Курс предлагался сорок девять раз за сорокалетний период с 1756 по 1796 годы; это чаще, чем любая другая его наука, кроме логики и метафизики. Популярность курса означала, что Кант мог полагать: его цель не только чисто научная, но мировоззренческая – «цивилизовать» молодых студентов, дабы они могли стать «гражданами мира».

География в XVIII и начала XIX веков была в основном практической дисциплиной, созданной и переделываемой геодезистами, торговцами и путешественниками ради уточнения навигационных карт.

Первая карта мира с изображением розы компаса была создана в середине XIV века; она демонстрировала пространство от западного края Европы и Северной Африки до восточного побережья Китая. К концу XVI века картограф Меркатор создает первую современную карту, на которой Земля представлена в виде цилиндра, развернутого в квадратную сетку широты и долготы. Проекция сохраняла углы между направлениями, правильно очерчивая формы континентов. Для мореплавания это являлось главным при навигации. А в 1768 г. успешное путешествие Кука, который имел при себе хронометры Джона Харрисона (часы такой точности, что они, наконец, решили проблему определения долготы) дало возможность создать карты беспрецедентной точности.

Мировой океан не мог не интересовать естествоиспытателей после Великих географических открытий: была окончательно доказана шарообразность Земли, уточнены очертания большей части суши и т.д. Первая тема Кантовского курса физической географии называлась «О море». Морская вода сформировала сушу: пелагиальный намыв амальгамировал материнские породы, наслаивая вещества из останков морских существ и создавая почву. Реки постепенно проложили себе русла; установившиеся русла «пришли в такое состояние, которое позволило им притекавшие из окрестностей воды отводить по ровному отлогому стоку до самого моря»[355]. Движение водных потоков Кан считал единственным ключом к теории Земли. Вторая тема – суша; третья и четвертая темы

[355] Кант, И. Критика чистого разума // Кант, И. Сочинения : в 6 т. – Т. I. М. : Мысль, 1963. – С. 101.

посвящены гидросфере. Кант полагал, что именно вдоль рек (и горных цепей) распространяются волны землетрясений[356].

Пятая и шестая тема посвящены атмосфере, каковую «следует представлять себе в виде моря жидкой упругой материи, состоящего как бы из слоев различной плотности, которая уменьшается с увеличением высоты». Всего курс охватывал девять обширных тем, включая такую, как мореплавание[357].

Полагая, что вода Океана со значительной скоростью движется, Кант утверждал, что эта сила неукоснительно замедляет вращение Земли вокруг оси. В современных доступных источниках говорится: Кант считал, что Вселенная приближается к тепловой (энергетической) смерти. Солнце охладится, и настанет время, когда оно погаснет – со всеми последствиями.

Для человека естественно время от времени выходить из вечного гераклитова потока, чтобы обрести нечто непротиворечивое, устойчивое, что можно было бы принять за (если не постоянную, то хотя бы продолжительную) психологическую поддержку. Отсюда происходит здравый смысл в восприятии знакомой местности: так, нельзя довериться карте, указывающей ложные координаты. Над этим надстраивается метафизическая мысль, или жажда постоянного поиска того определенного и несомненного, что обеспечивало бы постоянство бытия. Кандидатов было множество, философских и научных, вплоть до абсолютного пространства и меридиана 180° Нового времени и бозона Хиггса современности. Поиск абсолюта породил «точные» науки: логику и математику. Кант – ученый, близкий к материализму в «докритический период», – как гносеолог «критического периода» остался в рамках строгой логики. Метод «Критик», в особенности первой, не является диалектическим: он *синтагматический*.

Оба эти обстоятельства – материалистический подход и формально-логический метод – не могли не сказаться и на оценке Кантом роли географии как прежде всего науки о пространстве, первоначально отложившейся в картографии и общем землеведении; и мы поддерживаем этот взгляд.

Вместе с тем отказ рассматривать развитие природных явлений во времени не только несовременен, – он привел бы к невозможности научного прогнозирования, – и он не был свойственен и Канту. Его учение значительно сложнее прямолинейного догматизма.

Кант-диалектик «докритического периода», утверждавший, что покой и движение нужно понимать лишь в относительном смысле, что

---

[356] Там же. – С. 340–341.

[357] Там же. – С. 351; 369 – 374.

существует общий закон горообразования и вулканических процессов на Земле, Луне, Венере и даже Солнце, что ключ к истории и геоморфологии нашей планеты содержится в особенностях гидрологической системы и т.д. никак не может быть обвинен в игнорировании фактора времени в географии. Седьмой темой его курса была «История великих изменений, которым подвергалась прежде Земля». В более ранней работе он писал: «…на протяжении нескольких тысячелетий может стать заметным некоторое изменение в состоянии поверхности Земли»[358]. В заблуждение может вводить принятая Кантом ньютонианская модель (идея) абсолютного пространства как вместилища вещей. Однако до второй, тем более третьей космологической модели Вселенной в XVIII веке было еще далеко.

Наиболее выдающиеся историки и великие путешественники древности очень много описали и изобразили совершенно правильно. Но у них были и ошибки, и просчеты.

Геродот представлял Землю в виде овальной плоскости, а небо – в виде полусферы над нею. Нил имеет такое же течение, как Истр. Все реки Скифии, «представляющей собой четырехугольник», текут из озер. Реки Волга и Урал впадают в Меотиду (Азовское море), а в Уральских горах живут одноглазые аримаспы; там много золота, которое стерегут грифоны…

Эратосфен-киренаик, определивший окружность земли, указав на необходимость строить карту на основе географической сетки, измерял расстояние между Александрией и Сиеной (ныне Асуан) верблюжьими караванами, что не обеспечивало идеальной точности. К тому же Сиена не лежит на одном меридиане с Александрией и не находится ровно на Северном тропике.

Страбон, описавший «Оловянные острова», Меотиду считал «матерью Понта», путал Борисфен с Гипанисом, Танаис не знал выше устья, как и страны за Эльбой.

Римский географ Помпоний Мела, знаменитый произведением «Орография», считал, что южный океан напоминает кипящий котел, и жить вблизи него способны только гномы и саламандры, а о людях юга – антихтонах – нам ничего не представляется возможным достоверно знать.

Плиний Старший считал землю центром мира, а Европу – самым большим континентом. Индия у него простирается на восток так далеко, что на западе приближается к Европе. Натихоры и катаблепы соседствуют с людьми…

Да и Клавдию Птолемею свойственны ошибки: несуществующие горные хребты; Индийский океан превращен во внутреннее море; Африка – большой полуостров мифического Южного континента. Средиземное и Азовское море преувеличены, на известные страны отведена половина земного шара. Эта вера в небольшое расстояние от островов Блаженных до Китая и подвигла искать западный морской путь в Индию…

Когда Христофор Колумб ступил на неизведанную землю в 1492 г., это была удачная сумма картографической ошибки 1400-летней давности и собственных его

[358] Кант, И. Критика чистого разума. – С. 96–97.

просчетов относительно расстояний на земном шаре. Образ мира Колумба был основан на древних картах, которые сильно переоценивали размер евразийского континента и изображали окружность планеты меньше, чем она была на самом деле; по его расчетам, Индия находилась на расстоянии 2500 миль к западу от Испании… Следуя ошибочным картам, он преодолел 8000 миль.

Спрашивается: ошибки первых географов отменяют ли – или, напротив, *укрепляют принцип отражения* как основополагающий в познании? Входило или не входило в намерения путешественников, описателей, натуралистов, «землеведов», геодезистов-картографов, «геометров»-географов, измерителей и наблюдателей геолого-геоморфологического разнообразия видов, ландшафтов, водных бассейнов, рельефа и климата земли – правильно отобразить, верно запечатлеть увиденное? Являются ли первые научные изображения земли и береговой линии *истинными* образами?

Истинно, что они являются *образами*.

Современный географ, создавая карту некоего региона, ведя полевые наблюдения, начиная с глазомерной съемки, бывает вооружен классическими приборами – буссолью-ориентиром, нивелиром, теодолитом, парой двухметровых реек. В ландшафтоведении проведение границ между природно-территориальными комплексами – особенно трудная задача. Однако при камеральной обработке полученных набросков-кроков теперь в его распоряжении будут и аэрофотоснимки, и вычислительная техника, и мощная, изобретательная компьютерная графика, и серьезная формульная алгебра. Спрашивается: технологические перемены нарушают ли принцип отражения именно *как принцип?* Вопрос риторический.

Образ – итог и основная структурная единица *отражения.* Отражение – это вид взаимодействия систем, в ходе которого они обмениваются веществом, энергией или информацией таким способом, что одна из систем приобретает *сходство* с другой. Никаких других родовых свойств, кроме *объективированности* (диспозиционности, привязанности к своему оригиналу) и *подобия* своему объекту у образа нет. Все различия образов зависят от особенностей и разновидностей этого самого сходства, или подобия. И первый, главный вид – это контурное геометрическое сходство, каковому вполне удовлетворяют географические образы пространства. Они конгруэнтны объективной действительности, соответствуют ей орографически. Они связаны со своими объектами не каким-то одним отношением, например, конвенцией (как *знаки*), а *всеми* возможными связями, начиная с генетической и заканчивая функциональной. На этих постулатах основан принцип отражения в философии.

Действительность предстает наблюдателю, она презентирует себя, это совокупность явленных феноменов, фанеронов и пр.; это «пространство образов».

А образ образа – это символ.

Поэтому наше исследование продолжает знакомство с другими специальными науками: лингвистикой и семиотикой.



§ 3. Язык – внепространственная местность со-бытия и со-знания

Значительные успехи в философии XX–XXI веков связаны с философией языка. Прошлый век продемонстрировал не только превращение долгого антропологического (в сущности кантианского) поворота в лингвистический поворот, но и парадоксальное сближение на основе повышенного философского интереса к языку *двух оппонирующих направлений*, экзистенциализма с его онтологией и позитивизма с его методологией, в результате чего философия языка заняла место классической гносеологии. Она стала либо своеобразной эпистемологией, либо общей теорией познания, точнее, своеобразной метафизикой. В последнее время лингвистическая философия, развивающаяся в англосаксонском мире, стала, кроме прочего, и оригинальной онтологией. В этом свете закономерным представляется заметное вытеснение теории познания – теорией «понимания».

Лингвистическая философия – это «средний этап» трансформаций аналитической философии. В последние десятилетия XX века аналитическая философия объединилась с философией языка, а та, в свою очередь, из позитивистской методологии превратилась в мировую схематику, в которой все элементы (мира) предстали одновременно в качестве форм языка. Язык и мир суть центральные понятия всей философии Витгенштейна. В «Трактате» они предстают как «зеркальная» пара: язык отражает мир, потому что логическая структура языка идентична онтологической структуре мира. Изоморфизм структурных частей языка и мира делает абсолютно мистическим явлением *коммуникацию*: как об этом пишет Туллио де Мауро, «Крайний вывод о том, что коммуникации не существует, … Людвиг Витгенштейн формулирует совершенно эксплицитно, как логическое следствие традиционных аристотелевских и картезианских воззрений на язык»[359]. Правда, позже, как известно, логический ригоризм Витгенштейна смягчается, и он переходит к исследованию наличного: естественного, разговорного, человеческого языка. Косвенно к «повороту» причастны венцы: в их программе термин «бессмысленный» стал обозначать «подлежащий элиминации». Результатом пересмотра идей «Трактата» его автором стало понимание языка

[359] Туллио де Мауро. Введение в семантику. М. : ДИК, 2000 /пер. с итал. Б. П. Нарумова. 1-е изд. – 1965 г. (Прим. перев.). – С. 27.

в качестве «игры». Неясность смыслов используемых слов и выражений, которые должны устраняться, составило для новых аналитиков единственную задачу философии.

Это новая метафизика.

Отметим, что выдающиеся отечественные лингвисты еще раньше приходили к примерно к тому же: в трудах Н. Я. Марра и И. И. Мещанинова появился символичный комплекс «языковые категории». Однако принятое официальное мировоззрение не позволяло объявлять категориями нечто не-идеальное, и замечательную находку сочли удалением от материализма и метафизическим гипостазированием роли языка.

Специальные науки о языке отделились от философии относительно недавно: в виде сравнительно-исторического языкознания и структурной лингвистики, в XIX столетии. Предшествовавшие же 25 веков продемонстрировали глубокое мировоззренческое родство философских и филологических, в частности, лингвосемиотических, проблем: об этом свидетельствуют труды Платона и Аристотеля, скептиков и неоплатоников, схоластов Боэция и Уильяма Оккама, грамматиков Пор-Рояля, эмпириков и рационалистов нового и новейшего времени. Затем произошел некий интеллектуальный сдвиг: язык после Лейбница с его логико-математическим проектом универсальной пазиграфии стали пристально изучать не-гуманитарии, в частности, математики и физики, кибернетики, инженеры, компьютерщики и т.д.

Аналитическая философия, вышедшая из логики Готлоба Фреге, содержала проект создания идеального языка в виде вычислительной процедуры. «…Этот концептуальный сдвиг… основан на новом понимании роли языка, который начинает рассматриваться как исчисление, аналогичное математическим теориям»[360]. Логика осознанно соединила формы мышления с формами языка. Г. Фреге заложил основы логической семантики, отделив средства выражения (синтаксис) от их содержания, а в самом этом содержании значение – от смысла.

По Ф. де Соссюру, наука о языке – лингвистическая семиотика – должна иметь уже три части: синтактику (устанавливающую отношения между знаками), семантику (исследующую отношения между знаком и значением) и прагматику (изучающую отношения знаков к миру человека).

В XX веке, как известно, начинается процедура «терапии» языка, простертого на прокрустовом ложе логического синтаксиса и логической семантики… Сегодня можно, пожалуй, констатировать, что

[360] Суровцев В. А. О логико-философских взглядах Готлоба Фреге. – С. 7.

«пациент» выжил и спасся. Современные специалисты в этой области считают ошибкой утверждение и веру в то, что слова и предложения сами по себе что-то обозначают; в реальности изучают мир и «означивают» его только люди, используя слова и предложения.

Не любой язык удовлетворительно передает аристотелево единство логики, онтологии, гносеологии, лингвистики и семиотики. Еще академик Корнут находил параллели между первыми категориями и грамматическими элементами греческого языка. Поэтому можно утверждать, что создавать вышеупомянутый «мегалит» Аристотелю позволял и повелевал родной язык. Однако другие языки, даже весьма развитые, в этом отношении не столь счастливы; например, Локк отмечал, что в английском языке то, что грамматики называют «действительным залогом», далеко не всегда обозначает действие; что ученые разных школ говорят на разных языках; что однозначное употребление слов желательно, но недостижимо, а если бы это делалось, то «много философских и поэтических произведений (не говоря о других) уместилось бы в ореховой скорлупе». («Опыт», Кн. III. Гл. X. О злоупотреблении словами. § 14. – С. 555; С. 582.

Развитие философии, науки и философии науки последовательно происходило: а) путем направления усилий выдающихся мыслителей-философов (например, Платона, Аристотеля, Гоббса, Локка, Гегеля, Энгельса, Фреге, Хайдеггера, нео- и постпозитивистов, постмодернистов, других современных авторов) к анализу языка; б) путем выхода на мировоззренческий уровень специалистов-лингвистов (таких как В. фон Гумбольдт, Ф. де Соссюр, Э. Сепир, Б. Уорф, и многие отечественные ученые, такие, как И. Бодуэн де Куртенэ, В. В. Виноградов и другие); в) в результате «лингвистического поворота», совершенного на общем пути философии науки (Л. Витгенштейн и другие).

Американский философ Ричард Рорти первым объявил о «лингвистическом повороте». В своей работе «Философия и зеркало природы» Рорти заявил, что философия должна сосредоточиться на действиях, которые меняют мир. Лингвистический поворот совершили не одни лишь гуманитарии; собственно, и сам Витгенштейн образование имел инженерно-техническое. Теоретико-методологическими основаниями и источниками «поворота» были: феноменология; экзистенциализм; герменевтика; лингвистическая философия; семиотика; неопозитивизм. Философскими произведениями приоритетной важности, каковыми был отмечен поворот и которые заложили указанные основания, признаются

следующие: Б. Рассел. «Моё философское развитие». М. Шлик. «Поворот в философии». А. Д. Айер. «Язык, истина и логика». Д. Мур. «Доказательство внешнего мира». Р. Чизолм. «Философский и обыденный язык». Дж. Остин. «Значение слова». Б. Страуд. «Аналитическая философия и метафизика». Особое положение, как известно, занимает творчество Л. Витгенштейна.

Эти авторы, их концепции, школы и течения могли противодействовать мировоззренчески или методологически, но они *взаимодействовали* в обстановке отказа от гносеологической и психологической проблематики, свойственной философии сознания, идущей от классического объективного идеализма гегелевского направления. Этот отказ обернулся критикой вначале классического *объекта*, а затем – закономерно – и *субъекта* познания (унаследованных не только от картезианства, но и от античных творцов, и от философов эпохи Ренессанса), и к концу века привел к известным постмодернистским трансформациям. Сопутствующей переменой было оттеснение семантики прагматикой, и интерес к классическому «чистому познанию» («второй навигации») угас перед лицом постмодернистский критики и повышенным вниманием к коммуникации («третьей навигации»).

Итогом «поворота» стало сближение философских течений-оппонентов: не только позитивизма и в целом философии науки, экзистенциализма и в целом философии жизни, но и *диалектического материализма* (советский вариант, напр., Л. А. Микешина) – однако не в смысле синтеза, каковой невозможен, а в смысле конструкции общего объекта исследования.

«Поздний» Витгенштейн убежден, что необходима своеобразная языковая терапия, устранение лукавства слов. Философия – не теория, а практика, деятельность по прояснению обыденного языка, по ходу дела объясняющая и факты мира. «Весь туман философии конденсируется в каплю грамматики», – выносит он приговор. Игра языка понимается, в частности, как конструирование однозначных текстов, что позволяет «произвольно» задавать способы их прочтения и при этом «строго» описывать факты. Понимание мира, далее, позволяет выбрать модель поведения. Когда одна и та же игра прочитывается разными способами, это называется анатомией чтения.

Читатель может сам судить, насколько новой является эта новизна. Многозначность и ее законы описаны уже Аристотелем; ученые Пор-Рояля в своей унивесальной грамматике задали практически все способы

конструирования текстов; что смысл – это субстанция языка, утверждал А. Ф. Лосев; а что касается «семейного подобия», направленного против фило-софского «эссенциализма» – тут уже совершенно необходимо утвердить приоритеты[361].

Пионерские идеи о фамильном сходстве языков были высказаны еще в монографии Франца Боппа «О системе спряжения санскрита в сравнении со спряжением греческого, латинского, персидского и германского языков» в 1816 г. и в особенности в его «Сравнительной грамматике» (1833). В течение десятилетий лингвистами был накоплен богатый фактический материал фамильного родства, и в 1861 г. был издан знаменитый «Компендий сравнительной грамматики индоевропейских языков» Августа Шлейхера. Он настолько верил в реконструированный пра-язык, что даже сочинил на нем басню… Так называемые младограмматики, а в дальнейшем Антуан Мейе, незаурядный ученик Ф. де Соссюра, занявший впоследствии его место в École Practique des Hautes Études, строят генеалогическую классификацию языков, основанную на понятии родства. Хорошо известен классический труд А. Мейе «Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков», впервые опубликованный в 1903 г. и выдержавший по крайней мере 7 изданий (его, правда, не столько интересовал ненаблюдаемый пра-язык, сколько реальные этнические языки). Да и сам создатель структурной лингвистики и семиотики, Соссюр, начинал свою деятельность со сравнительно-исторического языкознания, о чем говорит его «Мемуар о системе гласных в индоевропейских языках» (1888).

Тем не менее, специфический «лингвистический поворот» в XX веке все же действительно имел место и привел к серьезным последствиям. Индивидуальные мыслительные процессы «раннего» Витгенштейна инспирировали создание неопозитивизма, «позднего» – послужили постпозитивизму, историческим фоном для которого служило развитие культуры постмодерна. Трансформация взглядов культового философа XX века считается лингвистическим поворотом в узком смысле этого, также культового, термина.

В итоге двух этапов развития поворота в европейском сознании культуре утвердилось несколько максим, из которых наиболее известна следующая: язык – предельное онтологическое основание мышления и деятельности. Это приняли и «аналитики», и экзистенциалисты. Сегодня всему читающему миру известны афоризмы типа «Сущность человека покоится в языке», «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» или «Язык – дом бытия». Отсюда, в частности, можно было сделать вывод: язык формирования *философских идей* – не только «вспомогательный инструмент» или даже пусть важное средство иссле-

[361] См., напр.: Мейе, Антуан. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. / пер. Д. Кудрявского. Ред. Р. Шор. Вступит.статья М. Сергиевского. – М. ; Л. : Гос. соц-.эк. изд-во, 1938.

дования, но и самостоятельный объект изучения. Для нас же отсюда следует еще одно следствие: язык – внепространственная местность со-бытия и со-знания, область определения универсалий, выражающих мировую схематику, точнее сказать – синтагматику.

В эпоху античности появляются первые теоретические рассуждения европейцев о генезисе и роли языка. Однако задолго до возникновения всякого теоретического знания, на заре цивилизации, важные функции языка уже были осознаны в мифическом мировоззрении исторически первых народов[362].

Для древних культур, в частности, шумерской, было свойственно составление длинных словарных (по сути и по своему замыслу всеобъемлющих, энциклопедических) тематических списков специальных терминов: географических, зоологических, ботанических и т.п. Каждая единица рассматривалась как отдельная и автономная. Списки предполагали полный охват всего словаря и его тематических групп. По сути дела, указывает Вяч. Вс. Иванов, в этой шумерской традиции коренилась форма ориентации на ключевые слова энциклопедий, справочников, указателей и словарей, что незаменимо для современной формы хранения и передачи научного знания.

Самый первый известный нам письменный философский памятник, так называемый «Мемфисский богословский трактат», обычно датируется серединой III тысячелетия до н.э. (если не полтысячелетием раньше).

Обозревая этот уникальный текст, Вяч. Вс. Иванов упоминает характеристику трактата, данную русским египтологом Б. А. Тураевым в его истории египетской литературы, опубликованной в 1920 г.: «Перед нами древнейший памятник богословия, возводящего все существующее к единому началу – местному богу Птаху… Форма Птаха, “Обладателя сердца и языка”, и создала все существующее от богов до червей и учредила культ». Мемфисский богослов едва ли не в середине III тысячелетия до н.э. объяснил происхождение и существование мира как результат мысли и слова божества. «Язык», т.е. слово верховного существа, вызвало к реальной жизни всё сущее: оно получило бытие сначала в мысли творца, а затем воплотилось в реальность.

Творение сопровождалось и направлялось словом. Здесь, как указывает проф. Брестед, мы вплотную подходим к подоплеке учения о Логосе в Новом завете: «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово

[362] Иванов, Вяч. Вс. ДО – ВРЕМЯ – ПОСЛЕ? (вместо предисловия). Генри Франкфорт, Г.А. Гройневеген-Франкфорт, Джон А. Уилсон, Торкильд Якобсен. В преддверии философии. – М. : Наука, 1984. – С. 5–7 и далее.

было Бог»[363]. Но для нас здесь важен не столько сценарий творения, сколько осмысление роли языка (имени, слова, вести, истолкования), начиная с герметизма.

Мысль и речь – древние атрибуты власти. Сходным образом и в шумерской культуре наименование, по сути, было равнозначно сотворению – созданию. Несомненно, что египетские и древнемесопотамские представления о магии слова восходят к еще более глубокой древности. Для развития самой шумерской и вавилонской мысли, как и для всех окрестных областей, испытавших их влияние, понимание значимости имени было чрезвычайно существенным при переходе от мифа к философии.

Философы как лингвисты

Философия всегда рассматривала речь как действительную, творящую силу, проявление высшего закона-логоса. О связи речи и «всеобщего» вот что писал Гераклит: «[Все] желающие говорить разумно должны опираться на это всеобщее, подобно тому... как государство [зиждется] на законе... Ибо последний господствует насколько ему угодно, довлеет всему и все побеждает»[364]. Гераклиту же можно приписать стремление рассматривать язык как *систему знаков*: «Государь, чей оракул находится в Дельфах, не говорит и не скрывает, но знаками указывает»[365]. (93. Плутарх de Pyth. Or. 18 p. 404 Δ).

Одна из вечных проблем наук о языке – его происхождение, либо из подражания природе (“physei”), либо по установлению, конвенционально (“thesei”). Переходя из тысячелетия в тысячелетие, (рас)суждение о соотношении естественного, подражательного, миметического (непроизвольного) и условного («сделанного», договорного, произвольного) в науке о языке стало основной лингвофилософской синтагмой, которая играет роль альфы, омеги и канвы всех соответствующих исследований с тех пор и до наших дней. Применительно к теории познания эти дискуссии следует рассматривать как модус, или вариант, основной гносеологической синтагмы – рассуждений об абсолютной и относительной истине.

---

[363] Иванов, Вяч. Вс. ДО – ВРЕМЯ – ПОСЛЕ? – С. 66. И далее идет сакраментальное: «И вот Птах отдохнул после того, как создал все, и божественный порядок (слово божие) равным образом». С. 69.

[364] Цит. по: Асмус В. Ф. Античная философия. – М. : 1976. – С. 41.

[365] Материалисты Древней Греции. Фрагменты Гераклита / пер. М. А. Дынника. – С. 50.

Иногда утверждают, – говорит Поппер в «Открытом обществе», – ссылаясь на Диогена Лаэрция, что антитеза между «природой» и «соглашением» впервые была высказана Архелаем, учителем Сократа. Источником этой антитезы могут считаться и сохранившиеся фрагменты из трактата «Об истине» софиста первой генерации Антифонта. Однако в «Законах» (690 b) Платон дает понять, что автором её он считает фиванского поэта Пиндара, занимавшего первую позицию. Правда, согласно платоновскому «Протагору», одним из первых сторонников этой идеи был софист Гиппий.

Сам Протагор также рассматривал эту проблему, хотя в других терминах.

Демокрит же (а Платон в «Кратиле») применил антитезу “physei” – “thesei” к такому общественному «институту», как язык[366].

От Материалиста скорее ожидаешь поддержки в защиту первой позиции. Однако нет; в этом вопросе Демокрит поддержал конвенционалистов, т. е. более прогрессивную точку зрения. Язык возникает “thesei”, по соглашению, считает Демокрит.

267. Прокл in Crat. Демокрит … говорит, что имена – по установлению, и доказывает это четырьмя эпихейремами:

1) на основании одноименности. Ибо различные вещи называются одним и тем же именем. Следовательно, имя – не по природе.

2) на основании многоименности. Если различные имена прилагаются к одной и той же вещи, то они равнозначны между собой, что невозможно [если имена – по природе].

3) на основании перемены имен. Ибо каким образом мы переименовали Аристокла Платоном, Тиртама же – Теофрастом, если имена – по природе?

4) на основании недостатка подобных [имен]. Почему от «мышления» мы говорим «мыслить», а от «справедливости» мы уже не производим [подобным же образом] другого имени? Следовательно, имена – по случаю, а не по природе[367].

Примером рассуждений на эти темы является диалог Платона «Кратил»[368].

Платон, устанавливая функции языка, колеблется в отношении дилеммы “physei” – “thesei”. Выразительность языковых знаков не просто наглядна, но и не вполне абстрактна. Сократ в «Кратиле» глубокомысленно замечает, что имя-изображение, хотя и стремится к тождественности со своим объектом, не может быть буквальным его копированием.

---

[366] Изложено по: К. Р. Поппер. Открытое общество и его враги. – В 2-х т. – Т. II. – М. : 1992. – С. 27.

[367] Фрагменты Демокрита. – Малый диакосмос. – С. 151–152.

[368] Платон. Сочинения. В 4-х т. Т. I. – М. : Мысль, 1994.

(432 д). «Да ведь смешные вещи, Кратил, творились бы с именами и вещами, которым принадлежат эти имена, если бы они были во всем друг другу тождественны. Тогда все бы словно раздвоилось, и никто не мог бы сказать, где он сам, а где его имя»[369]. Имя не есть абсолютное совпадение с вещью или ее эйдосом; субстанционально слова, фонемы, слоги не имеют тождества ни с мыслью, ни с ее объектом.

Эта идея, по общему мнению, высказывалась еще софистами, например, Горгием Леонтинцем. В споре о происхождении языка «фюсеи», по природе, или «тесеи», по договору, Горгий, безусловно, занимает вторую позицию. Он – прекрасный филолог и ритор, его воззрения могли бы составить платформу современной прагматики и теории речевых актов. Слово, с точки зрения выдающегося софиста, нимало не связано с объективным бытием. Убеждения, верования, внушения, мольбы и заклинания, радость и страдание переносятся словом, имеющим неодолимое могущество, *невзирая на его истинность или неистинность*. Слово убеждает, заставляет действовать, оно – носитель того, что можно назвать «модальным компонентом значения».

Гиппий, согласно платоновскому диалогу «Протагор», также утверждал: слово не связано с бытием, не совпадает с ним; в противном случае это было бы одно и то же. Если нет абсолютной истины, а значит, все ложно, то язык приобретает безграничную власть, делает вывод мудрый софист.

Сократ также иногда поддерживает конвенциональную точку зрения на язык: «Если тебе угодно обратиться к числу, – откуда, думаешь ты, взять имена, подобающие каждому из чисел, если ты не допустишь, что условие и договор имеют значение для правильности имен?» (435 с, с. 494). Иногда, впрочем, Сократ меняет позицию: «Тогда как же? Например, если то, что мы теперь называем человеком, я стану именовать лошадью, а то, что теперь лошадью – человеком, значит, для всех человеку будет имя «человек» и только для меня – «лошадь», и наоборот?» (385 а, с. 417).

Побеждает диалектика. Не абсолютное тождество и не абсолютная конвенция, но – подобие имени и вещи позволяет познавать вещь. Сократ: «Искусство наименования, видимо, связано не с таким подражанием, когда кто-то подражает… свойствам вещей. Это дело, с одной стороны, музыки, а с другой – живописи...» (423д, 423е, с. 488). Далее следует его суждение первостепенной важности: именование есть подражание не определенным содержательным свойствам, но форме/сущности вещи.

---

[369] Платон. Сочинения. В 4-х т. Т. I. – М. : Мысль, 1994. – С. 480.

«И не настаивай на том, что имя должно иметь лишь такие звуки, которые делали бы его полностью тождественным вещи, которой оно присвоено. Допусти, что и какая-то неподходящая буква может быть тут добавлена. А если может быть добавлена буква, то и имя – в высказывании, если же имя, то и не подобающее вещам выражение может встретиться в речи, но от этого ничуть не хуже можно называть вещи и рассуждать о них, пока сохраняется основной облик вещи, о которой идет речь» (432e, с. 480).

Платон считал, как известно, что первые имена устанавливают, сообразуясь с мнением богов, особые избранные ученые – номотетики. Последующие имена присваиваются произвольно. Но, может быть, важнее, что в «Кратиле» Платон без колебаний приписывает языку орудийную силу (сравнивая имена с применяемыми в ремеслах цельными, нерасколотыми буравами и челноками). Язык – органон, орудие мысли.

Так в известных трудах античных авторов выявляются для дальнейшего изучения все три основные функции языка: коммуникативная, познавательная и *модальная*; этот термин мы используем как «зонтичное» понятие для выражения экспрессивной, суггестивной, орудийной и т.д. функций. Работы Аристотеля по логике и риторике утверждают эти направления исследования.

Первое систематическое изложение концепции языка как перечня *элементов, точно отражающих составные компоненты одной-единственной универсальной реальности,* можно обнаружить во введении к трактату Аристотеля «Об истолковании». Одно слово – одно значение, знаменитая максима Аристотеля; это наиболее распространенная концепция языковых фактов, это многовековая традиция, скажут о ней в XX веке...

У Аристотеля процесс означивания был описан следующим образом.

[Вещи, которые существуют, обнаруживаются] в голосе, являются символами переживаний в душе, а написанные [являются символами] [вещей, которые пребывают] в голосе; и подобно тому, как письменные знаки не одни и те же у всех, также и [отдельные] звуковые [формы] не одни и те же; первые по сути своей являются знаками этих [последних]; одни и те же у всех переживания в душе, и вещи, по отношению к которым эти [переживания] являются образами подобия, также одни и те же [у всех]. (Перевод с итал. Туллио де Мауро. Цит. соч. – С. 38).

Ср. русский академический перевод непосредственно с греческого:

«То, что в звукосочетаниях, – это знаки представлений в душе, а письмена – знаки того, что в звукосочетаниях. Подобно тому, как письмена не одни и те же у всех [людей], так и звукосочетания не одни и те же. Однако представления

в душе, непосредственные знаки которых суть то, что в звукосочетаниях, у всех [людей] одни и те же, точно так же одни и те же предметы, подобия которых суть представления»[370].

Об эллинистических философских представлениях о языке можно судить по письмам и фрагментам Эпикура и трактатам Секста Эмпирика.

Эпикур, в отличие от Демокрита, поддерживает концепцию “physei”, однако, аналогично Платону, полагает, что «впоследствии люди действовали по уговору». Интересно, что под природой он имеет в виду социально-историческую природу человека, чему мы опять-таки рады, по понятным причинам. В одном из самых своих известных писем Эпикур разъясняет свои лингвистические воззрения.

«Прежде всего, Геродот, следует уразуметь понятия, лежащие в основе слов, для того чтобы, сводя к ним наши мнения, вопросы, недоумения, мы могли обсуждать их и чтобы у нас при бесконечных объяснениях ничего не оставалось нерешенным или чтобы мы не имели пустых слов… кроме того, следует всё наблюдать согласно с чувственными восприятиями…»

Об этой наличной возможности постижения как о «всеобщем убеждении» (koinh; e[nnoia), которому трудно противостоять, поскольку оно существует у большинства людей, писал и Платон (ср.: Платон. Федр, 260d, Теэтет, 172b).

Эпикур объясняет Геродоту свою позицию:

«Далее, надо полагать, что сами обстоятельства… принудили [человеческую] природу делать много разного рода вещей и что разум впоследствии совершенствовал то, что было вручено природой… Вот почему и названия первоначально возникли не по уговору, но так как каждый народ имел свои особые чувства и получал свои особые впечатления, то сами человеческие природы выпускали своим особым образом воздух, образовавшийся под влиянием каждого чувства и впечатления, причем влияет также разница между народами в зависимости от места их жительства».

Так понимаемый φυσις, фюсис, способен исправить некоторые наши схематические представления об Эпикуре как «гносеологическом Робинзоне». Он уверен:

«Впоследствии у каждого народа с общего согласия были даны вещам свои особые названия, для того чтобы сделать друг другу [словесные] обозначения менее двусмысленными и выраженными более кратко. Кроме того, вводя

[370] Аристотель. Сочинения. В 4-х т. – Т. II. Об истолковании. – С. 93.

некоторые предметы, ранее невидимые, люди, знакомые с ними, вводили и некоторые звуки для них; в некоторых случаях они вынуждены были произнести их, а в некоторых выбрали их по рассудку согласно обычному способу образования слов и таким образом сделали их значение ясным»[371].

Уильям Оккам, самый значительный схоласт средневековья, подчеркивает в «Логике», что слова требуются для выражения понятий, которые сами по себе быть выраженными не могут (termini concepti... in mente manent et exterius proferri non possunt); при этом слова являются как бы подчиненными понятиям знаками (voces tamquam signa eis subordinata pronuntientur exterius). С другой стороны, хотя слова соотносятся с понятиями и являются их знаками, первично и в собственном смысле (primo et proprie) слова обозначают те же объекты, что и соответствующие понятия.

Похожую позицию относительно языка, мышления и реальности в Новое время займет Т. Гоббс. Как номиналист, Гоббс фактически отождествляет мышление с языком: «Дети… вовсе не одарены способностью к рассуждению до тех пор, пока они не получили способности речи». Когда из задатков язык становится действительной способностью, тогда слова начинают обозначать понятия и представления, за которыми должны стоять фрагменты познаваемой реальности, объекты познания. Если за словом не стоит мысль, оно бессмысленно.

«Слова, при которых мы ничего не воспринимаем, кроме звука, суть то, что мы называем *абсурдом*, бессмыслицей или нонсенсом. Вот почему, если кто-либо стал бы мне говорить о круглом четырехугольнике, или об акциденциях хлеба в сыре, или о невещественной субстанции, или о свободном субъекте, о свободной воле, или о какой бы то ни было свободе, за исключением свободы от внешних препятствий, я не сказал бы, что он ошибается, а сказал бы, что его слова не имеют смысла, т.е. что он говорит абсурд», – остроумно замечает Гоббс[372].

Эпоха Просвещения, после тысяч лет, возродит стремление к ясной определенности и однозначности языка. «Благомыслящие и умные люди… могут понятно изъясняться друг с другом и пользоваться благами языка в его безыскусном употреблении»[373]. А ведь предшествующая эпоха, средневековье, да и Возрождение, были целым космосом символизма. Ничто не понималось прямо и ясно, но нуждалось в толковании, интерпретации, комментарии, от священных текстов до рыцарских

[371] Письма и фрагменты Эпикура. Эпикур приветствует Геродота. – С. 182; 194.
[372] Гоббс, Т. Левиафан. – С. 32.
[373] Локк. Опыт, Кн. III. Гл. X. О злоупотреблении словами. § 10. – С. 553–554.

обычаев, от «языка птиц» до «языка» цветов одежды. Новое время отказалось от этой всепроникающей, всешифрующей символизации.

> «Не лучше ли было бы для человечества, которому важно знать вещи, как они есть, и поступать, как ему надлежит, … чтобы употребление слов сделалось ясным и точным, чтобы язык, данный нам для усовершенствования знаний и укрепления связи в обществе, употреблялся не для того, чтобы лишить истину ясности и потрясать права народа,… а если это и будет случаться, то чтобы подобный образ действий по крайней мере не признавался ученостью и знанием?»[374]

Итак, для появления и развития сознания человеку необходим фактор, который впоследствии будет назван «фактором социализации»: язык. Философы эпохи Просвещения говорят об этом почти так же, как в «Диалектике природы» в XIX веке скажет Энгельс, – сначала труд, а затем и вместе с ним членораздельная речь являются теми силами, которые порождают и движут мышление, – а именно: способность к рассуждению не есть нечто врожденное подобно ощущению и памяти, а также не нечто приобретенное одним лишь опытом подобно благоразумию; она приобретается прилежанием и состоит в «подходящем употреблении имен», а также в «усвоении хорошего и правильного метода (имя – суждение – силлогизм)». Это знакомые нам базовые формы правильного мышления: понятие – суждение – умозаключение, на фундаментальном гносеологическом уровне демонстрируют переход от парадигматики к синтагматике.

В новейшее время, как сказано, языкознание, логика и семиотика получают обособленное существование. Однако ученые по-прежнему фиксируют внимание на тех же самых проблемах, что и в древности: это природа, сущность, свойства и функции языка и его соотношение с двумя другими мирами: мышлением и объективной реальностью.

Например, такого мнения о генезисе языка держится именитый логик.

> «Всякое рассмотрение мышления, которое отвлеклось бы от характера его *общности,* от той общественной природы, какую человек обнаруживает также и в этой области, должно было бы стать односторонним и неистинным. Отсюда вытекает в особенности задача обратить внимание на все то, что в отношении представлений и предпосылок мышления приобретается каждым путем усвоения *языка*»[375].

---

[374] Локк. Опыт, Кн. III. Гл. X. О злоупотреблении словами. § 13. – С. 555.
[375] Зигварт, Христоф. Логика. – С. 8.

Эти тезисы вызывают полное доверие и одобрение.

При всем мировоззренческом многообразии существует практическая возможность проследить развитие отношений философии и языка, философов и языковедов от античности до наших дней, пользуясь заданной К. Поппером дилеммой (точнее говоря, современной синтагмой) *методологического* номинализма и *методологического* эссенциализма.

Эта дилемма в «Открытом обществе» Поппера выглядит так.

Методологический эссенциализм («реализм») исходит из того, что наука состоит в раскрытии самой сущности («природы») вещей при помощи определений. Постмодернизм, как известно, развенчивает этот поход «за сущностью». Методологический номинализм «стремится … к описанию того, как вещь ведет себя при различных обстоятельствах, и, в частности, к выяснению того, имеются ли в этом поведении какие-либо закономерности. Слова в этом случае являются лишь вспомогательным инструментом, а не именами сущностей»[376].

Все подходы к языку, начиная с пред-философских (Мемфисский трактат) и заканчивая конкретно-научными, сводятся к этой дилемме *методологического эссенциализма* (будь то идея тождества/единства мира, мысли и повелительного слова, упорный поиск одного-единственного пра-языка или же попытка перехода на один-единственный общепринятый код коммуникации) и *методологического номинализма* (отказ от поиска архэ и устремление к анализу феноменального мира, будь то богатство этнических языков, примат релятивизма, гипотеза Сепира-Уорфа, фонология – и даже борьба с классическим образованием в пользу «модерного» и практически-полезного).

Получаем два парадоксальных суждения, нуждающихся в дальнейшем Если язык – картина мира, то: а) коммуникация невозможна; отсюда следует невозможность точного перевода с языка на язык; б) язык не может быть системой *знаков*, т. к. образ противоположен знаку.

Третий парадокс: Язык – один, но он универсален, это всеобщее человеческое свойство; тогда как «речей» людей и народов необозримо множественны, – и они уникальны. Можно сказать и иначе. Язык человечества – *один*, и он социален, это универсалия; этнических языков несколько тысяч (по некоторым оценкам, 7000 – 8000); они индивидуальны, это сингулярии; а речь индивидуальна, но «речей» неисчислимое *множество*.

---

[376] Поппер, К. Р. Открытое общество и его враги. Т. I. – С. 64–65. Поппер продолжает довольно ядовито: «Методологический номиналист… предпочитает ту скромную степень точности, которой он может достичь, используя свои методы, той претенциозной чепухе, к которой они [оппоненты] пришли, используя свои».

Дихотомия методологического эссенциализма и методологического номинализма снимается в диалектике. Единое и Единичное имеют общую местность, составляя единство. Единое – одно на всех, всё и вся, но Единиц – множество, бесконечный нумерический ряд. *Поэтому:* в каждой «первой сущности» существует, присутствует «вторая»; общее существует и проявляется только в единичном.

Остановимся еще раз на сюжете, касающемся единства уникального и универсального.

Взгляды «мягкоих номиналистов» Оккама или Локка в одном из отношений нуждаются в следующем комментарии. Оккам утверждает: если бы (некая) универсалия как единая субстанция, могла существовать в единичных вещах, отличаясь от них, она могла бы существовать и без них, что абсурдно. (Summa tot. Log.). *Не универсалия,* однако, «присутствует» в вещах; в них есть *реальное основание универсалий*, – сходство и подобие, доходящие до единства природы, например, материальной или идеальной, в универсальном и всеобщем бытии.

Локк придерживался концептуализма – умеренной версии номинализма.

> «Всеобщность не относится к самим вещам, которые по своему существованию все единичны, не исключая тех слов и идей, которые являются общими по своему значению. Поэтому, когда мы отбрасываем единичное, то общее, которое остается, есть лишь то, что мы сами создали, ибо его общая природа есть не что иное, как данная ему разумением способность обозначать или представлять много отдельных предметов; значение его есть лишь прибавленное… разумом отношение»[377].

В «Новых опытах о человеческом разумении» Лейбниц «разделывается» с номиналистскими «простыми идеями» еще при жизни Локка, но вообще он настроен не столько против Локка, сколько против Декарта. Первым против Локка выступил Кант, заявив: *знание должно обладать всеобщностью.* Потом это были уже диалектические материалисты[378].

Язык, органон мысли, обладает многими «ключами» универсализации знания, но здесь мы упомянем два из них, оптимальный и специальный.

---

[377] Локк. Опыт. Книга третья. Глава первая. О словах, или о языке вообще. § 11. – С. 470.

[378] «Мышление, если оно не делает промахов, может объединить элементы сознания в некое единство лишь в том случае, если в них или в их реальных прообразах это единство уже *до этого существовало»*. Энгельс. Анти-Дюринг. Отдел I: Философия. Глава IV. Мировая схематика. – С. 36.

Первый хорошо известен и легко запоминается по афоризмам «Всякое слово уже обобщает» и «В языке есть только общее». Действительно, из школьной логики известен закон обратной пропорции объема и содержания понятия: чтобы выразить общее и всеобщее, потребен один языковой знак; чтобы передать единичное, нужны в хорошем случае целые тома библиотеки, а в приемлемом – несколько десятков эпитетов, уменьшающих объем понятия до единицы путем обогащения содержания. Вообще это не просто оптимальный ключ универсализации в рамках языка или в его арсенале; сам язык является этим органоном.

Однако мало кто обращает внимание на второе обстоятельство: предельно общие абстракции, универсалии, *настолько не фикции,* a sine qua non орудия интеллектуального труда, что во всех развитых европейских языках они в массовом порядке становятся *вводными словами*. Они незаменимы для аранжировки смыслового пространства высказывания, задавая его тональность, лад, регистр, темп и ритм. Это не просто риторические фигуры или «топосы», общие места. Это самое настоящее фоновое, предпосылочное знание, ушедшее из фокуса схоластического, метафизического интереса в повседневность. При этом и в обыденном, и в официально-деловом, и в художественно-экспрессивном, и в политическом, и в научном языке оно выступает в одной из самых своих блестящих и глубоких ролей: философской. С помощью вводных слов-категорий сознанием автоматически полагаются определения объекта, и вместе с тем они содержат суггестию, предупреждающе-ориентирующую оценку того, что будет содержаться в последующих рассуждениях. Вводные слова полагают границу встречи объективного и субъективного, онтологического и гносеологического (вкупе с аксиологическим), очерчивая внепространственную местность наложения со-бытия и со-знания как обозримую для восприятия, вос-принятия. Захватив (con-cept) эту местность, сознание затем приступает к организации обретенного пространства как своего или освоенного. Тогда ему уже становятся нужны concreta, singularia и separabilia.

Вот они, величайшие категории, непреложно служащие организации любого детализированного дискурса, в том числе научного.

В сущности	В принципе
Поистине	По идее
В целом	В общем
Естественно	На самом деле
Очевидно	Представляется
Резонно	Разумеется

Безусловно	Предположительно
Необходимо	Действительно
Думается	Кажется
Возможно	Вероятно
Именно	Скажем
Одним словом	Наверняка
Единственно	Конечно
Во-первых	Во-вторых, и т. д.

Все модальные операторы логики – алетические, эпистемические, деонтические, аксиологические, темпоральные – пришли из того же домена. Школьный курс логики оперирует такими, например, определениями: одальность суждений – это выраженная в суждении в явном или неявном виде дополнительная информация о характере обоснованности суждения или о типе зависимости между субъектом и предикатом, отражающая объективные отношения между предметами и их признаками. Это верно; но это не всё. Вводные слова и модальные кванторы как вводные слова придают, насколько это вообще возможно в строгой науке, бесстрастному утверждению или отрицанию субъективность, субъективную человечность. Трепет экзистенциального присутствия в сути объективной схемы-модели, конструирующей атрибуцию свойства, констатацию существования или взаимосвязь предметов мышления, неизбывно поддерживает силлепсис, слияние знания и бытия в со-знании “Dabewuβtsein”.

Язык всё говорит САМ. И зачастую он «говорит человеком».

* * *

Классически признанными структурными единицами языка являются *фонема, морфема, семема, фраза (фразема), высказывание, период, текст. Морфема и семема* – значимые единицы, фонемы – различительные единицы. Есть еще модный термин – дискурс[379] (которым мы стремимся не пользоваться или пользоваться как можно реже по причине неэксплицированного содержания). В зависимости от поставленных исследовательских целей мы можем принять, что язык является основным средством *познания вообще*. Это билатеральная сущность, чьей

[379] Связная совокупность языковых высказываний есть *текст*, а такое «расширение» текста on line (линейного), при котором выявляется его парадигматический (off line) аспект, есть *дискурс*. См. об этом: Ю. С. Степанов. Вводная статья к: Семиотика. Антология / сост. Ю. С. Степанов. Изд-е 2-е, испр. и доп. – М. : Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2001. – С. 36 и далее.

субстанцией следует признать смысл, а формой проявления – материальный акустико-артикуляционный комплекс или его корреляты (письмо, иероглифика и пр.). Есть ли в таком постулате нечто проблематичное? Одинакова ли языковая картина мира для принимающих данное определение философов разных мировоззрений, различных типов рациональности?

Классическая гносеология рассматривала язык не в качестве коммуникационного кода, средства общения собеседников, как лингвистика, не виде источника построения литературных текстов, как филология, и не в качестве универсальной художественно-экспрессивной формы культуры, на манер искусствоведения, – но преимущественно в когнитивном аспекте, в роли спутника интеллектуально одинокого субъекта познания, наблюдающего объект; это язык-для-себя, фиксатор и манифестант уединенной мысли.

При желании можно, напротив, рассматривать сознание как посредник между двумя первоначально материальными сущностями: познаваемым объектом и символизирующей его системой знаков (языком). Понятно, что обе эти чувственно-воспринимаемые сущности могут целиком уходить в психику (внутренний мир человека как объект; язык как «внутренняя речь»). В нашем случае это не очень важно.

Можно, наконец, принять семиотическую установку: знак и его значение связаны наличествующим репрезентатом, объектом обозначения.

Все три ракурса, точнее, «поворота на угол» знаменитого семантического треугольника приемлемы. Однако мы остановимся на первой позиции: язык – основное средство познания. Есть ли в таком постулате противоречие, проблемность, материал для вопрошания и пристального, углубленного внимания?

Без условий, есть. Хотя бы этимологически: Среда, средство, посредничество. Середина. Сердцевина. Средний термин умозаключения: за счет медиатора в силлогизме осуществляется связь так называемых крайних терминов, и в результате мы получаем новое знание из уже имеющегося.

Можно построить некие графики, схематически изображающие особенности понимания языка в его когнитивной роли представителями математических, естественных и инженерно-технических наук, с одной стороны, и представителями социо-гуманитарных наук, и в том числе – философии, с другой стороны[380].

[380] В тезисном виде эти идеи были изложении автором на Российском Философском конгрессе, проходившем в г. Новосибирске в августе 2009 г.

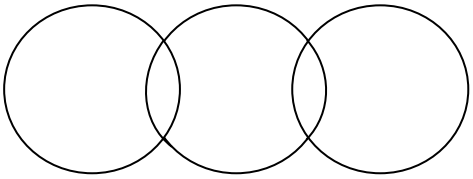


Рис. 1.

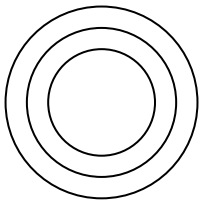


Рис. 2.

Первый график изображает язык в роли *посредника* между субъектом и объектом; собственно, это разомкнутый «семиотический треугольник». Он призван проиллюстрировать, как себе представляют роль языка философы науки не-гуманитарии. Простота здесь лишь кажущаяся. Подобный же рисунок изображает связь кругов пифагорейского числового Универсума.

В свое время Филон Александрийский был убежден, что вся теория чисел заимствована из Пятикнижия Моисея. В библейском Логосе он усматривал скрытый закон, тождественный природному закону. В III в. до н.э. в Египте при царе Птолемее Филадельфе II был осуществлен перевод ветхозаветного писания – Танаха – на греческий язык. По числу переводчиков-толковников он получил название «Септуагинта». А сам Танах[381] сформировался в целостное писание в VI в. до н.э., как раз когда древние евреи были отпущены из вавилонского плена по указу царя Кира (537 г. до н.э.), а «молодой самосец, сын Мнесарха», Пифагор, покинул Ионию и путешествовал по Востоку. Создав впоследствии собственную школу, он стал передавать приближенным ученикам основы нового учения – *теорию математического Универсума*. Она опирается на числовые соотношения три – трижды-три – разделенного круга. «Круг Универсума – это геометрический базис древнееврейской Торы и христианской «триады», главный исток пифагорейской «тетракиды» с ее многообразной числовой символикой»[382].

Исследователи выделяют две основные линии исторической связи тайнописи Танаха и Откровения (Апокалипсиса) Иоанна Богослова, «загадочного манускрипта христианских гностиков», 77-й книге Библии.

> «*Первая* – это традиционная, которая начинается от Пятикнижия Моисея и восходит к Танаху, Септуагинте и далее к Новому завету. *Вторая* линия – это ответвление от писаний древнееврейских пророков, переработанных Ездрой, включенных в Танах, которые послужили Пифагору вместе с восточными учениями главным истоком в создании своей теории чисел, во многом родственной библейской…»[383].

---

[381] Каждая согласная буква искусственного слова Танах имеет свое полное название: Тора – «Закон» («Учение»), Небиум – «Пророки», Хсубим (Ксубим) – «Писание».

[382] Зиновьев А. В. Магия Апокалипсиса. – Саранск : Поиск, Норд, 1990. – С. 44; 30; 48.

[383] Там же. – С. 31.

Пифагореизм рассматривал гармонию как состояние, непосредственно предшествующее красоте. *Сложное* именуется красивым только в том случае, если его части гармоничны в сочетании. Струна, например, при делении ее на 2,3,4 равные части дает звуки, гармонирующие с основным тоном, и это не только красота, но и благо. Зло есть диссонанс элементов, самих по себе гармоничных.

1	*Всеобщий (универсальный) круг*	*Единое, Всеобщий (универсальный) род*
3	*Большой круг*	*Общий род*
9=3·3	*Средний круг*	*Особенный вид*
27=9·3	*Малый круг*	*Единичный индивид*

Все сущности (категории) в универсуме изображаются соединенными в горизонтальные ряды, как на нашем первом графике.

На втором нашем графике не просто изображен медиатор в силлогизме: этот рисунок символизирует и «третьего человека» Аристотеля, каковой «третий» человек на каждом уровне концентрических орбит должен становиться «объемнее», составляя среду для предшественников.

Аристотель, как известно, выступил против учения Платона о безусловной независимости идей (например, идеи человека) от вещей (например, от эмпирического, конкретного человека) по бытию. Его аргументы известны: 1) гипотеза о существовании «идей» бесполезна для познания: в содержании идей нет ничего, чем они отличались бы от вещей; 2) она бесполезна и для чувственного существования, т.к. идеи его не имеют; 3) не помогает и ссылка Платона на «причастность» вещей идеям (пифагорейский мотив).

Но лучше всего известен аргумент Аристотеля под названием «третий» («четвертый») человек.

Аристотель утверждает: если по отношению к миру чувственных вещей допустить отдельный от него мир «идей», то «точно так же по отношению к тому общему, что имеется между миром вещей и миром «идей», должен быть допущен – в качестве вполне самобытного – новый мир идей»[384]. И если в силу сходства мира материальных вещей с миром «идей» оказалось необходимым предположить существование второго мира «идей», то на том же основании – в силу сходства второго мира идей с первым, а также с миром чувственных вещей, – необходимо предположить существование еще одной общей для них среды, охватывающей реального человека и его/ее идеи, – наличие третьего мира «идей».

[384] Зиновьев А. В. Магия Апокалипсиса. – Саранск : Поиск, Норд, 1990. – С. 8–9.

При последовательном развитии этой аргументации приходишь к выводу, что над областью чувственных вещей высится не один платоновский самобытный мир «идей», а бесчисленное множество таких миров, все более общих, – что абсурдно.

Наш второй рисунок изображает язык в роли такой всеобщей среды, или «океана» (М. Хайдеггер), в который человек погружен таким образом, что не различает, где «верх» – образы сознания, и где «низ» – объективный мир… Это универсальная способность языка служить фоном, общим топосом, или общей местностью бытия и познания, «обнимающей» их. Так видится язык гуманитариям.

Думается, вышеприведенные графики схематически передают особенности понимания языка в его когнитивной роли представителями естественных (и математических, и инженерно-технических) наук, с одной стороны, и представителями гуманитарных наук, и в том числе – философии, с другой стороны.

Впрочем, и первый график подходит для интерпретации языка как орудия в руках субъекта, как *силы, преобразующей объект*. С интерпретацией языка как орудия в руках субъекта, как силы, преобразующей объект и других людей, связан тот факт, что философ (как и любой гуманитарий) недолго может оставаться «лишь» гносеологом: глубокие размышления обязательно приводят его к вопросам социальным, контекстно-связанным: коммуникации, истории, культуры, этики, политики, к сферам, составляющим предмет интереса практической философии.

Философское слово часто игнорировалось, когда на философию смотрела как на чистое описание, чистую референцию, невинное зеркало, которое забывает о себе и ставит нас непосредственно перед вещами. Эта идея философии как зеркала природы критиковалась и с герменевтической, и с прагматической позиции. Например, Ханс-Георг Гадамер в своем труде “Truth and Method” (1960) показал, что не бывает описания без интерпретации исторической ситуации, находясь в которой, мы описываем *нечто*. Но за пять лет до него английский философ Дж. Л. Остин прочел в Оксфорде курс лекций, содержавший теорию «речевых актов». Лекции были опубликованы в 1962 г. в виде книжечки “How to do things with words”. Остин показал, что любое значащее (осмысленное) выражение представляет собой коммуникативное действие, которое он назвал locutionary act, локутивный акт. Язык в таком амплуа действует логически: он передает определенные понятия коммуникаторам, связывая познающего и объект познания – или собеседников («третья навигация»). Locutionary act, утверждает Остин, не может быть вполне отделен от того, что он называет illocutionary act, иллокутивный акт. Сегодня под этим понимают социокультурные детерминанты,

предпосылочное знание, или скрытое, tacit knowledge, личностное знание; надо добавить, и «публичное» знание. Ситуация, в которой производится высказывание, и которую Остин называет целостным речевым актом, всегда одновременно locutionary and illocutionary. Но есть еще одно амплуа у языка: уже самим выбором чего-то, что мы хотим сказать, и пропуском чего-то другого, мы оказываем несомненное влияние на тех, кто читает или слушает. Это *перлокутивный* акт, perlocutionary act, или metamessage, метапослание (в терминологии Д. Таннен[385]): орудийная преобразующая сила, «тирания» языка, его, можно сказать, волевое усилие, изменяющее жизнь человека в социуме. Это – третий аспект актуальной речи, перлокуционный, нацеленный на то, чтобы слово произвело реальный эффект (Дж. Остин).

В теории речевых актов Дж. Остина учтена коренная зависимость локутивного акта, т. е. собственно содержания сообщения, от иллокутивного акта, имеющего неязыковую природу. Универсальной прагматикой выделяются следующие модусы коммуникации: когнитивный, интеракционный и экспрессивный. При этом тематизируются, соответственно, пропозициональное содержание, интерперсональное отношение и намерение говорящего. Ценность каждого модуса с точки зрения успеха коммуникации определяется, такими значениями, как истина, правильность, искренность.

Нормативное притязание на общезначимость остается имплицитным в когнитивных речевых актах, в которых эксплицитно выражено притязание на истину. Фактически же это требование правильности выражений, обеспечивающее интеракцию, взаимодействие людей.

Экспрессивный модус имеет свой эквивалент истинности пропозиции и уместности межличностного контакта – это искренность, с которой коммуниканты выражают свои намерения. Эквивалент ложности пропозиции – искренность со знаком минус, то есть обман.

Универсальная прагматика позволяет прояснить рациональные основания иллокутивной силы, которую Дж. Остин и Дж. Серл анализируют таким образом, что связывают ее с удачей или неуспехом речевого акта.

Уже говорилось, что классическая гносеология имеет основополагающей категорией познание; неклассическая – понимание. Интенция, или, принимая терминологию теории речевых актов, «направление совпадения» (direction of fit) здесь разная: «на объект» и «на себя». В ходе понимания, нацеленного на непротиворечивое размещение нового знания в системе уже имеющегося, человеком обретается не «сущность»

[385] Tannen, Deborah. That’s not what I meant! How Conversational Style Makes or Breaks Relationships. – Ballantine books, N.Y. 1987. – 210 p. – P. 16.

объекта, которая определяется его, объекта, качеством и которая не исчезнет, если даже исчезнут все познающие и понимающие люди, – а смысл. Поэтому, как уже подчеркивалось, понимание – это не только и не столько познание, сколько бытие – специфически человеческое.

Метафизик желает обрести в ходе познания сущность вещей, ибо в сущности познание и бытие совпадают. Она должна быть для этого рафинирована и подвержена «воздушной возгонке» на феноменальный уровень, т. е. наше главное стремление – *увидеть* солнце *истины*. Поэтому так назойливы для классического гносеолога «социокультурные детерминанты» вместо самой гносеологии и рассуждения вместо «познания» о «практике», «деятельности», «актах» или, еще того хуже, «техниках повседневности», если они представляют собой легковесное верхоглядство. Строить социальную философию ни в какой ее части нельзя, не построив для нее гносеологии в качестве основы. Так делали Эпикур и Локк, Кант и Маркс. И даже Витгенштейн.

Приведем теперь примеры того, как философы исследуют не только когнитивную, но и коммуникативную функцию языка.

Мы уже упоминали итальянского семантика Туллио де Мауро, который убедительно и остроумно доказывает: идя путем Аристотеля и «раннего» Витгенштейна, мы *уничтожаем коммуникацию*.

Как возможно оспорить «столь обыденный и основополагающий факт», как человеческое общение? Такой путь начинается с неких простых максим. Существует нечто столь элементарное и несомненное, нечто столь очевидное, что, кажется, это невозможно отрицать, поскольку оно элементарнее, проще и понятнее, чем само тождество “Dabewuβtsein”. Это «нечто» – однозначность слова. Совершенно очевидно, что эта однозначность слова гарантируется связью с вещью. Отсюда возникает образ «язык-зеркало»; отсюда и предложение-картина.

> «Казалось бы, лингвисты и философы шли разными путями… …Кроче и Соссюр… с самого начала смело выбрали новое направление, и… тем не менее, оба они… неизбежно пришли к одному и тому же – к невозможности коммуникации. Витгенштейн, усвоив идеи, имплицитно следовавшие из философского подхода одних и лингвистических исследований других, сделал эксплицитный вывод в духе семантического скептицизма: человек говорит, но не в состоянии общаться с другими людьми»[386].

Если бы действительно любая фраза была «хороша такова, какова она есть», подобное совершенство обошлось бы человечеству дорого: оно тогда было бы обречено на «молчание», а каждая фраза – на

[386] Туллио де Мауро. Введение в семантику. – С. 29.

«астральное одиночество». Действительно, как определенные и неподвижные, самодостаточные языковые формы могут «распространяться», иметь общее для многих людей значение, и, следовательно, как возможно человеческое общение?

> «Возникает впечатление, что все, кто действует в рамках многовековой и высокоразвитой культуры, будь то конформисты или мятежники, все они вынуждены признать правоту мистиков, литераторов и философов, которые от Кьеркегора до Хайдеггера теоретизировали по поводу некоммуникабельности как нормального, прямо-таки физиологического свойства человека»[387].

В Новое время вербализм в науке и логицизм в грамматике оценивался по-разному. Гоббс принял максиму veritas in dictu, non in re; эмпирики в целом часто выступают против логицизма. Декарт и школа Пор-Рояль поддержали перипатетизм: синтаксические формы и категории непосредственно связаны с логическими понятиями и категориями универсального характера. К концу XIX века в европейской культуре полностью было восстановлено господство аристотелевских идей.

> «А поскольку именно в этот период школьное образование на Западе получило невиданное ранее развитие, эти идеи проникли в культуру средних и низших социальных слоев, в тот бескрайний подлесок, где господствует «здравый смысл», и превратилось в лингвистические представления «широкой публики»[388].

Ныне прагматике приходится «вразумлять» эту «широкую публику», которую университеты вооружили аристотелевой логико – семиолого – онтолого – лингвистикой, относительно того, что коммуникация *существует,* что взаимопонимание *возможно*, а гарантию успешной коммуникативной деятельности следует искать не в самих языковых формах, а в обществе людей, которое ими пользуется.

Коммуникация – термин, содержащий корневую морфему со значением «единение, единство». Для наших целей больше подходит английское слово “conversation” (от лат. conversare), потому что, обозначая беседу, общение, он в действительности обладает первичным онтологическим смыслом «совместно жить»[389]. Не просто разговаривать, и даже не в первую очередь разговаривать, а – со-бытийствовать. Переживать нечто совместно и одновременно. Как об этом пишет современный

---

[387] Туллио де Мауро. Введение в семантику. С. 29–30.
[388] Туллио де Мауро. Введение в семантику. – С. 72.
[389] Webster’s Seventh New Collegiate Dictionary (Springfield, Mass., USA.

американский философ Майкл Митиас, разговор – это человеческая сущность, это сама ткань человеческой жизни; это «не только онтическая среда, в которой человеческая сущность проявляется как человеческая реальность, но и вещество этой реальности»[390]. В своей новой книге «Человеческий диалог» Митиас утверждает: «…Человек живет во всей полноте своей человечности в обстановке разговора»… «Распознавание, чувство и понимание человечности человека, с которым я разговариваю, является духовным опытом *par excellence*»[391]. А поскольку сущность человека именно духовна, постольку роль коммуникации невозможно переоценить.

То, что передается в коммуникации, конечно, может быть и бывает логической пропозицией, сообщением о факте, простым утверждением или отрицанием, – то есть, собственно информацией. Однако наши взаимоотношения, оценка ситуации, намек, подразумевание, «высказываемые» невербально, составляют тот код коммуникации, на который мы реагируем сильнее и живее всего. Использование языка не ограничивается высказыванием истин, обычное общение включает вопросы, императивы и другого типа нереференциальные выражения, которые невозможно редуцировать к индикативной функции, подчеркивает исследователь творчества Фреге В. А. Суровцев.

Лингвисты как философы

Парадоксально, однако у лингвистики гораздо больше возможностей выстроить прямую референцию своих единиц и реальности, нежели у логики, располагающей для подобного подвига единственным шансом: остенсивным определением. Референция остается для философии языка острой темой обсуждения[392]. Она развивается в новой исследовательской дисциплине – формальной семантике, в формате которой как раз и становится ясен вклад современных лингвистов в философию (Р. Монтегю, Дж. Барвайс, Р. Купер, Б. Парти, Д. Каплан, Дж. Перри, П. Элбурн, И. Хайм, Х. Камп, Дж. Кинг, К. Доннелан, С. Шиффер и другие).

В лингвистике XIX века, при ее институционализации в самостоятельную науку, возникли два во многом противоположных направления, связанные с именами Вильгельма фон Гумбольдта и Фердинанда де

---

[390] Mitias, M. Human Dialogue. – Berlin ; Bern ; Bruxelles ; New York ; Oxford ; Warszawa ; Wien : Peter Lang, 2023. – P. 22.
[391] Там же. – С. 51; 31.
[392] См.: Куслий, П. С. Философия, логика и лингвистика в исследовании референции // Эпистемология & философия науки. – М. : Альфа-М, 2011. – Т. XXIX. № 3. – С. 238–242.

Соссюра: сравнительно-историческое языкознание, посвященное проблемам генезиса языка, и структурная лингвистика, ориентированная позитивистски. В формате первого направления язык изучается в динамике, диахронически, в рамках второго – в статике, синхронически.

Неокантианец Вильгельм фон Гумбольдт, знаменитый ученый и политик, антрополог, философствующий лингвист, изучал и исследовал многие индоевропейские языки, баскский, языки американских индейцев и полинезийцев. В 1836 г., уже после смерти автора, был опубликован его основной труд «О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества».

> «Язык следует рассматривать, … как непосредственно заложенный в человеке, ибо сознательным творением рассудка язык объяснить невозможно... Чтобы человек мог постичь хотя бы одно слово не просто как чувственное побуждение, а как членораздельный звук, обозначающий понятие, весь язык полностью и во всех взаимосвязях уже должен быть заложен в нем. В языке нет ничего единичного, каждый его отдельный элемент проявляет себя лишь как часть целого. Каким бы естественным ни казалось предположение о постепенном образовании языков, они могли возникнуть лишь сразу»[393].

Основные постулаты гумбольдтианства таковы.

1. Языковая способность и ее реализация есть фундаментальная характеристика человека. Язык определяет мышление и процесс познания в целом, а через него – культуру и общественное поведение людей, мировоззрение и картину мира.

2. Люди, говорящие на разных языках, познают мир по-разному, а потому являются носителями различной культуры и различного общественного поведения.

3. Язык не только обусловливает, но и ограничивает познавательные возможности человека.

4. От различия языков зависит не только разница в содержании, но и в логике мышления.

Со своей стороны, Фердинанд де Соссюр начал деятельность по внутренней реконструкции языка как системы, начиная с фонетики (индоевропейская система гласных). Последователи Соссюра – Ш. Балли, А. Сешеэ, А. Ридлингер – использовав, через год после кончины мэтра в 1913 г., конспекты курсов по общему языкознанию, прочитанных Соссюром в Женеве в 1906–1907, 1908–1909 и 1910–1911 гг., составили единый текст «Курса общей лингвистики».

---

[393] В. Гумбольдт. Избранные труды по языкознанию. – М. : Прогресс, 2000. – С. 313– 314.

Витольд Дорошевски, со слов Л. Кайля, заявлял: Соссюр следил за полемикой в *социологии* между Э. Дюркгеймом (социальный факт и принуждение) и Ж. Тардом (индивид); отсюда возникла знаменитая дилемма язык/речь. Точнее говоря, у Соссюра была трилемма: langue, language, parole. (Наука о «речи» не была им создана; понадобился Дж. Остин и его «теория речевых актов»).

Основные проблемы «Курса» формулировались, однако, предшественниками Соссюра, представителями Казанской лингвистической школы: И. А. Бодуэном де Куртенэ, Н. В. Крушевским, заложившими основы фонологии и морфонологии. Они первыми стали рассматривать язык как систему, оказав влияние на де Соссюра, а позже на Московскую и Пражскую лингвистические школы. Ныне лингвист не может более ограничиваться накоплением конкретных фактов. Соссюр поставил вопрос о самом существовании и сущности «конкретного языкового факта».

Синхроническое описание языка может быть, в отличие от точки зрения младограмматиков, столь же объективным, последовательным и научным, как и диахроническое описание его, полагал женевец. Оно демонстрирует *таксис*: связь языковых знаков со своими значениями в данный момент. Язык – система; ее образуют языковые единицы, но их невозможно определить положительно, поскольку они чисто дифференциальные и негативные сущности. (Вспоминается Деррида со своим “differance”).

> «Прежде всего, имеется поверхностная точка зрения широкой публики, видящей в языке лишь номенклатуру… Для многих людей язык по своей основной сути представляется… перечнем членов, соответствующих такому же количеству вещей. Такое представление может быть подвергнуто критике во многих отношениях … оно позволяет предположить, что связь, соединяющая имя с вещью, есть нечто совершенно простое, что весьма далеко от истины». Saussure F. de. Cours de linguistuque generale. Paris, 1922. P. 34, 97.

С последним нужно сразу согласиться. Синтагматическое членение потока сознания, сопровождающееся «наведением мостов» в виде осмысленных связей имен и вещей – сверхсложная интеллектуальная задача.

Андре Мартине, последний крупный теоретик структурализма, писал:

> «Согласно одной довольно наивной, но широко распространенной концепции, всякий язык представляет собой перечень слов, т.е. звуковых (или графических) образований, каждое из которых чему-то соответствует; …изучать новый язык – значит попросту зазубрить новую но-менклатуру, во всех

отношениях параллельную уже известной… Представление о языке как о своеобразном перечне основывается на элементарнейшей идее [Аристотеля. –*Э.Т.*], что весь окружающий нас мир представляет собой нечто априорно расчлененное на категории весьма различных объектов, каждому из которых с необходимостью свойственно соответствующее обозначение в любом языке». (Martinet A. Elements de linguistique generale. Paris, 1960. P. 14–15).

Мартине – основоположник функционального подхода в лингвистике, создатель функциональной теории языковых изменений.

Основные постулаты соссюрианства таковы.

1. Язык – системно-структурное образование, все элементы которого взаимосвязаны в иерархо-многополярную схему синтагматики и парадигматики.

2. Язык – система знаков особого рода, включающаяся на особых правах в более общую область – знаково-символических систем, функционирующих в обществе и культуре.

3. Язык отличается от языковой (производящей) способности и от речи.

4. Синхроническое описание языка имеет преимущество перед диахроническим.

5. Диахроническое описание необходимо, чтобы передать динамику (языковые изменения).

6. Оба вида описания должны стремиться к максимальной точности.

* * *

Туллио де Мауро, к идеям которого мы не раз уже обращались, решительно выступает против излишнего «доверия к языку», и в вопросе о сути языкового значения присоединяется к позиции позднего Витгенштейна.

Философы, от Платона и Аристотеля до Декарта и раннего Витгенштейна, исходили из гипотезы (порицаемой Соссюром и Кроче), что значение возможно определить само по себе, в то время как форма – всего лишь его материальный носитель, которым можно пренебречь; *лингвисты* же (порицаемые все теми же Кроче и Соссюром) в течение целого столетия изучали только формы, не интересуясь значением и считая его бледной тенью форм. В действительности же и те, и другие одинаково пытались понять значение без знака и знак без значения. Иронически Т. де Мауро замечает: «Эта ошибка… проистекает из «прегрешения от избытка усердия», из того чрезмерного, <неправомерного> доверия, которое логики и лингвисты, философы и грамматисты испытывают по отношению к семантическим свойствам языковых форм и языка

в целом»[394]. В действительности формы языка вовсе не наделены какими-либо внутренними семантическими свойствами – они всего лишь более или менее хитроумные орудия, приспособления, лишенные жизненности и ценности, если не находятся во владении человека и исторической общности людей, которые ими пользуются. Это пример операционализма в семантике, а следовательно, релятивизма в философии. Начиная с Потта, т.е. во втором поколении лингвистов, проявляется некий страх перед значением. А «…к страху перед значением присоединяется страх перед всякой общей теорией»[395]. Эссенциализм отступает.

В настоящее время можно констатировать существование как минимум шести серьезных лингвистических направлений, уходящих корнями в XIX век, которые обладают хорошей философской базой, в основном кантианской, и чьи исследования котируются среди философов.

Основные, философски-определенные, общепризнанные направления современного языкознания таковы.

• Неогумбольдтианство (сюда отчасти принадлежит гипотеза Сепира-Уорфа). Характеристики: метафизический отрыв языка от мышления и от общества. Абсолютизация активности языка. Субъективный идеализм (позитивизм).

• Соссюрианство. Характеристики: примат отношений над вещью. Принцип имманентности языка. Релятивизм. Языковой знак – единство означающего и означаемого.

• Глоссемантика (датчане: Л. Ельмслев, Х. Ульдалль, В Брендаль). Характеристики: неопозитивистская методология. Дистрибутивный анализ синтагматических связей языковой единицы призван обеспечить полное раскрытие ее качественной определенности. Язык – «парадигматика, манифестируемая любым материалом». Означаемое и означающее – «два функтива».

• (Амер.) Дескриптивная лингвистика (перекликается с глоссемантикой). Характеристики: ориентация на позитивистский тезис – статусом существования обладает лишь непосредственно наблюдаемое. Отсюда: теория речевых актов, бихевиоризм и др.

• (Амер.) Социолингвистика.

• Хомскианство. Характеристики: метафизически-механистическое понимание языка + принцип имманентности. Не учитываются противоречивые свойства языка, его историзм; теряет значение дилемма язык/речь, и др.

---

[394] Туллио де Мауро. Введение в семантику. – С. 30–31.
[395] Там же. – С. 70.

• Марксистское языкознание. Диалектический материализм. Язык – непосредственная действительность мысли, он имеет общественную природу и вместе с трудом является фактором возникновения сознания.

По поводу невербальной стороны речевого акта можно сказать следующее. В коммуникации мы не только обнаруживаем, что речь воздействует путем передачи значения от собеседника к собеседнику, неся информацию, или задавая вопрос, или призывая, отдавая приказ или прося прощения. Речевой акт может иметь интенцию сформировать, затронуть другого человека, воздействовать на него, например, чтобы господствовать над ним. Исследование именно этой перлокутивной функции составляет сегодня основную задачу философии языка. Развивая данную тему, мы можем опереться на оригинальные, но уже ставшие классическими исследования в области теории и практики коммуникации, проводимые в течение нескольких десятилетий американским психологом и философом Деборой Таннен, известной своими исследованиями коммуникации. Выше уже говорилось, что она изучает иллокутивные и перлокутивные акты в терминах «послание» и «метапослание»[396].

Ключевым словом этих исследований является вводимый самой Д. Таннен термин для обозначения некоторого личностного измерения социокультурного контекста передаваемой коммуникатором информации: metamessage, метамессидж, метасообщение. В текстах неокантианского постмодерна бытуют другие термины для обозначения практически того же самого: «скрытое знание», «фоновое знание», «предпосылочное» и т.д. знание. Автор этих строк, например, пользуется собственным термином «криптокомпонент значения». Однако дело не столько в самих терминах, сколько в вариантах смысла, несомых упомянутыми языковыми единицами.

Поистине тривиальна мысль о существовании смысловых сдвигов в процессе коммуникации. Не было бы необходимости в теории, будь понимание беспроблемным и абсолютным. Отличие подхода Д. Таннен состоит в четком осознании денотата, стоящего за концептом metamessage, а именно: это взаимные отношения коммуникаторов, складывающиеся по тому или иному поводу. Данные отношения в процессе conversation специально не объявляются, эксплицитно не вербализуются, но metamessage – это текст, и притом такой, на который авторы и реципиенты реагируют наиболее сильно, с глубокой личностной заинтересованностью. Абсолютно экзистенциальный компонент коммуникации! Эта внимательность, этот интерес, зачастую перерастающий в насто-

[396] Tannen, Deborah. That's not what I meant! How Conversational Style Makes or Breaks Relationships. Ballantine books, N.Y. – 1987.

роженность, объясняется, и убедительно, эмоциональной вовлеченностью собеседников в компанию, в совместную жизнь.

Многие из нас недооценивают тексты, не содержащие важной информации. Тогда следует серьезно пересмотреть наши оценки, скажем, текстов Хемингуэя; чем его диалоги отличаются от немудрящих обыденных телефонных разговоров? Ничем.

Но нельзя игнорировать совокупный смысл коммуникационного поля, внепространственной местности, где живет conversation. Его невозможно передать без слов; фоновое знание не может существовать без фокусного. Однако «только» сообщение, текст «сам по себе», несущий некие сведения, имеет контекст: передает не одно лишь концептуальное содержание, выразимое в логических формах познания, но и многое другое.

В текстах, которыми обмениваются коммуникаторы, важна не только когнитивная сторона, т. е. собственно понятийная информация, но и пестрый веер модальностей. Коммуникация не лежит в поле словарных определений; то, *как* мы говорим – как громко и быстро, с какими интонацией и ударением – это метамессидж, метасообщение, и оно несет *социальный смысл.* Мы испытываем, дразним, флиртуем, объясняем, преследуем, любопытствуем; держимся дружески, враждебно, загадочно; мы передаем свое желание приблизиться или отшатнуться. Метасообщение – это поле невербальной коммуникации, чьим содержанием является основное социальное противоречие, всегда существующее в личностной форме: стремление быть независимым и равновеликое ему стремление быть вовлеченным в группу[397].

Желание быть связанным с другими и желание быть оставленным в покое уединения являются универсалиями и основными мотивами коммуникации. Все, что мы высказываем ради демонстрации близости и вовлеченности, естественным образом представляет собой угрозу своей и чужой индивидуальности. Все, что мы говорим, чтобы выказать желание дистанцироваться, является естественной угрозой нашей нужде быть в обществе.

Иногда для иллюстрации указанного противоречия приводят пример А. Шопенгауэра: это сосуществование группы или семьи дикобразов в зимних условиях. Ради тепла они стараются сгрудиться, но острые иглы действуют, и дикобразы отстраняются… Холод снова принуждает их искать близости, но природное строение заставляет держать дистанцию. Попытка уважить конфликтующие стремления близости и дистан-

[397] Tannen, Deborah. That’s not what I meant! – P. 16–17.

ции связывает их – нас – двойной цепью. Двойной, потому что любое действие в поддержку любого из этих основных стремлений с необходимостью мешает второму, неподдержанному стремлению. Двойной, потому что это существование-в-коммуникации – источник и комфорта, и боли… По причине существования этой цепи общение никогда не может быть совершенным; мы не можем остановиться и впасть в статичность, как не можем и выйти из круга, покинув поле «совместной жизни», “conversation”, коммуникации. Попытка отставить коммуникацию, оставив ее, приведет лишь к тому, что социальной силой новоявленного отшельника вскоре бросит обратно в водоворот вовлеченности.

Д. Таннен говорит, что метафора с дикобразами на самом деле несколько дезориентирует нас. Она предполагает секвенцию действий: ближе – дальше, подтягиваешься – отталкиваешься; в действительности наши стремления к независимости и вовлеченности, изолированности и связи существуют и проявляются одновременно, неразрывно. Это утверждение лишь кажется тривиальным. Дело в том, что обсуждаемое противоречие – не конфликт, хотя именно так в теории именуется высшая степень заострения противоречия. В состоянии конфликта человек чувствует себя мечущимся или уже разорванным меж двух альтернатив. Это и не состояние амбивалентности – оно проявляется в чувстве сомнения, отсутствия цельной оценки одной и той же ситуации, присутствия двух путей к одной цели. Метасообщение это именно двойная закрученная спираль, «не менее прочная, чем ДНК», и в такой же мере основополагающая. При этом можно говорить, что обсуждаемое социальное противоречие составляет основу поведения не только индивидуумов-людей, но и отдельных культур. Межкультурная коммуникация подчиняется той же силе, регулирующей совместное существование, причем разные культуры могут ставить разные акценты и манифестировать разные формы выражения своих ценностей. Свобода и безопасность, знакомое и чужое, «странное», в этом ключе, а скорее всего и вообще, являются противоположными ценностями. Широко известен приоритет темы свободы в западноевропейском или североамериканском сознании и, наоборот, темы причастности (семье, клану и пр.) в мире за пределами «Запада». Так, В. А. Бажанов специально подчеркивает, что в индивидуалистских и коллективистских обществах приняты и действуют различные социальные нормы. Он пишет: «Новейшие исследования в области нейронауки показывают, что культура оказывает существенное влияние даже на объективные биохимические процессы, протекающие в мозге, и на изменение генетического материала человека…»[398] В любом случае,

[398] Бажанов, В.А. Мозг – Культура – Социум. – С. 8.

человеку приходится в процессе складывания и функционирования общего жития, общежития, поддерживать баланс основных противоположностей путем всевозможных социальных и персональных приспособлений, абстракций аппроксимации, что в этике и этикете именуется вежливостью. Нельзя исключить, что следующей стадией развития философии языка будет, условно говоря, «аксиологический поворот», когда она снова будет оттеснена философией сознания. Это можно проследить, например, на эволюции философии Ю. Хабермаса и У. Эко, закономерно пришедших от метафизики к этике и социальной философии.



§ 4. Знак и значение

Первично язык является реализацией тенденции
рассматривать объективную реальность символически,
и именно это сделало его коммуникатором
Э. Сепир

Предмет семиологии, или семиотики, имеет универсальное значение: это законы функционирования знаково-символических систем. Семиотику необходимо включать в структуру традиционной аристотелевой логики (логический синтаксис, семантика, прагматика), и в этом неопозитивисты совершенно правы. Можно считать ее металогикой, или философией логики.

Любое упорядоченное явление, становящееся объектом познания, человек склонен понимать как *нечто значащее*. Любой фрагмент реальности человек делает знаком или даже символом, если приписывает ему некий смысл. Хоровод систем символов и знаков языка, репрезентируя объект, «затемняет» и как бы «снимает» его. Точно так же, «по типу языка», действуют и прочие знаково-символические системы. Семиотика поэтому, являясь общенаучным знанием, имеет тенденцию к своеобразному «высокомерному империализму» (arrogant imperialism, выражение У. Эко), то есть распространению своего вúдения на весь мир. И самые современные авторы склонны видеть в объективной действительности больше порядка и смысла, чем есть. Так, польский философ Малгожата Чарноцка в своей новой книге предлагает рассматривать разум в науке и не только в науке как вырастающий из «объективного антропного разума», т. е. из основ человеческой коллективной мудрости и, в конечном счете, из онтического разума, что эквивалентно общепринятому взгляду на древнегреческий внутренний принцип реальности[399]. Такое гипостазирование есть нечто излишнее; однако объяснительная способность семиотики действительно велика, и теория познания должна этим пользоваться.

Главная семиотическая идея родилась задолго до самой семиотики. Еще в «Мемфисском богословском трактате» были объединены в триаду творящее слово (имя), мысль и мир. Сегодня эта триада называется по имени Готлоба Фреге либо английских семантиков Огдена и Ричардса.

[399] Чарноцка, M. Czarnocka, Małgorzata. Reason in Science and Beyond. – Walter de Gruyter GmbH, Berlin /Boston 2025.

В действительности семиотический треугольник – символ единства материального и идеального, а местом события встречи двух миров является языковой знак. Основатель сравнительно-исторического языкознания В. фон Гумбольдт считал, что каждый язык представляет собой результат взаимодействия трех факторов: «реальной природы вещей», «субъективной природы народа» и «своеобразной природы языка». Это тот же *семиотический треугольник.* В *знаке* осуществляется интерференция субъекта и объекта, чувственного и логического, материального и идеального, единичного и общего.

Семиотика – теория символов и знаков – «официально» зародилась в XIX веке благодаря идеям основоположника структурной лингвистики, швейцарского (женевского) ученого Фердинанда де Соссюра, включившего науку о языке в теорию знаков, а также усилиям американского логика и философа Чарльза Сандерса Пирса.

Чарльз Пирс долго в подлинниках изучал произведения средневековой схоластики. После него, с перерывом во много десятилетий, этот огромный интеллектуальный труд проделал Умберто Эко.

Де Соссюр лучше известен; однако заметим, справедливости ради, что швейцарский лингвист высказал первоначальную идею о необходимости самостоятельной науки семиологии. Пирс же в значительной мере ее построил.

Теперь мы имеем два ввода в семиотику: «от лингвистики», когда знак понимается в качестве элементарной *единицы системы,* и «от логики», когда знак понимается онтически, в качестве самостоятельной довлеющей *сущности.* Отсюда принципиально разные ее определения: 1) семиотика – наука о любых системах элементов, несущих смысл и передающих информацию; 2) семиотика – наука об объектах и средствах познания.

Первопроблема семиотики, как бы эту дисциплину не понимали, – это проблема знака и значения. Естественно, что корни семиотики, ее генезис, ее основные сюжеты, – что верно для любой европейской науки, – *философские.* Учитель Ф. де Соссюра Мишель Бреаль – изобретатель слова «семантика», основоположник французского языкознания – в предисловии к «Сравнительной грамматике» Ф. Боппа проводит линию от Боппа к Фридриху Шлегелю, его учителю Карлу Виндшману, а далее все выше – к Гердеру и Лейбницу. «Именно представление об этой <философской> родословной исчезло из изложения истории языкознания у Томсена, Мейе, Соссюра», – пишет Т. де Мауро в своем «Введении в семантику». Возможно, что и так. Однако и Ф. де Соссюр, и А. Мейе, при всем внимании к эмпирии, сохраняют саму эссенциалистскую тенденцию рационализма:

Соссюр ищет структурное единство языков, Мейе – общий закон их развития.

В отечественной гуманитаристике (humanities) исследования по семиотике появились примерно в середине XX века, также первоначально в философии (Л. В. Резников, Ленинград, 1964, Л. В. Абрамян, Ереван, 1965) а затем в лингвистике (А. Г. Волков, Москва, 1966). Широкую известность получила Тартуская школа, руководимая Ю. М. Лотманом; близки к ней были исследования Московской школы, наиболее известный автор – Ю. С. Степанов. Ленинградские научные труды посвящались в основном литературоведению, московские (вплоть до реорганизации Института Языкознания в связи с отъездом известного структуралиста С. Шаумяна) – лингвистике. Собственные центры семиотических исследований появились в Екатеринбурге и Казани. При всех различиях релятивистского и субстанционального подходов, они сохраняли основной семиотический постулат: естественный разговорный человеческий язык является системой знаков sui generis, и он занимает *центральное* место среди всех прочих знаково-символических систем. Все другие коды – машинные, информационно-логические, культурные тексты и сами формы культуры, схемы и карты, эмблемы, фалеры и гербы, генетическая информация, жесты и сигналы животных и пр. – это «тоже языки», находящиеся либо ниже (биологические коды), либо «выше» естественного языка (технические коды вместе с ИИ).

I-й Конгресс по семиотике прошел в 1974 г. в Милане. Не так давно был опубликован 3-х-томный словарь по лингвосемиотике под редакцией Томаса Себеока (США). Ныне семиотическая литература, можно сказать, полилась полным потоком. Когда семиотика стала университетской дисциплиной, научная литература пополнилась и учебной; наиболее известные отечественные авторы – Н. И. Мечковская (первые работы ее были посвящены социолингвистике), С. Т. Махлина (семиотика повседневности), Е. С. Никитина (семиотика и поведение), белорусский семиолог А. Б. Соломоник (семиотика как «азбука общения»).

Наблюдение над языком – основной источник семиотических идей древних и современных ученых. По причине такой важной роли своего объекта *лингвосемиотика* занимает центральное место среди других ветвей – семиотики технической, семиотики литературы, семиотики культуры и искусства. Язык при этом существует и понимается в трех измерениях: синтактическом, семантическом и прагматическом, на что и указал Соссюр. Семиотика вместе с лингвистикой прошла в новейшее время следующие основные этапы развития: сравнительно-истори-ческий, структурно-функциональный, номинативный и дискурсивнокогнитивный.

В контексте любой сложной философской системы содержатся семиотические идеи, но, как правило, до XIX в. они не выделялись в самостоятельную область исследования и соответствующую научную теорию. Исторически первой европейской формой семиотики, как уже говорилось, была лингвосемиотическая концепция естественного языка, развивавшаяся еще философами античного мира, которые в качестве основных языковых знаков называли *слово и предложение*. Сегодня рождается множество новых лингвосемиотических дисциплин: генеративная грамматика, языковая логика, лингвистика текста, семиотика дискурса, этнография речи, этнопсихоконфликтология, лингвосинергетика, этнопсихосоциология и др. Существует много типологий языковых знаков: по кванту абстрактности базисного слова, по структуре построения (линейные, ветвящиеся, алгоритмические), по степени открытости/закрытости, по способу создания (стихийному или плановому)… Для семиолога особенно важно располагать законами смыслопорождения знаков и «суперзнаков» синтаксем (термин лингвиста В. В. Звегинцева) в топографии семиотического поля.

Для нас же сейчас имеет важное значение вторичное межевание более крупных блоков языка на *парадигмы и синтагмы.* Остановимся пока на аналогии: парадигма так относится к синтагме, как понятие – к суждению. Человек мыслит принципиально синтагматически, но родственного термина «пропозиция» недостаточно, чтобы зафиксировать этот факт. Синтагма – не только пропозиция, не только утверждение/отрицание, это, как уже упоминалось, «смысловая энергия всего предложения» (Лосев). Однако синтагматика еще ждет своих исследователей. Здесь много нерешенных вопросов.

Вспомним, к примеру, никем не подвергающиеся сомнению понятия, призванные описывать деление грамматики любого развитого языка на морфологию и синтаксис. Части речи – парадигматика. Члены предложения – синтагматика. Но, однако, почему «речи»? Речь всегда предстает как ситуация общения в конкретных жизнанных обстоятельствах, это ведь ток, течение, процесс. А предложение – событие остановленное, рассматриваемое метафизически. В этом видится момент складки, перегибания «ленты Мёбиуса», как это было описано выше, и фактически неосознаваемый переход от одного ряда событий к другому. Однако непреложно одно: в синтагме как раз и встречаются мысль (суждение, вопрос, норматив) и язык.

Многие философы и лингвисты полагают, что языковой знак связывает два функтива, означающее и означаемое, но последнее есть именно мысль. Например, Г. Фреге в первой крупной работе “Begriffsschrift”

разрабатывал формальнологический язык, позволяющий зримо представить систематическую связь теоретических положений, не ставя задачи выяснения того, каким образом мысль относится к действительности. Де Соссюр также утверждал, что языковой знак связывает не вещь и имя, а понятие и акустический образ «звука». Отсюда следует тезис о нерасторжимости означаемого и означающего. Тогда непонятно – почему эта связь «произвольна»? Как возможно объединение звука и мысли, насколько оно прочно и мотивировано, где «гнездится» значение наших рассуждений и если «нигде», то что оно собой представляет? Э. Бенвенист, однако, полагал, что Соссюр все же прибегает, неосознанно и незаконно, к третьему члену семиотического треугольника – «вещи», по отношению к которой знак произволен. Это неизбежным образом действует одна из глубочайших закономерностей человеческого бытия и познания. Познавательная ситуация – это одновременно семиотическая ситуация.

Проблема знака и значения, говоря расширительно, есть проблема соотношения материального и идеального. В семиотической ситуации идеальное выступает как *значение.* Значение, заявим сразу, это абстракция, некая квалификация идеального. Значение «не дано нам в ощущении». Чувственно воспринимается *обозначающее,* знаковое «тело», транспортирующее значение (sign vehicle); оно обычно материально, за исключением воспроизведения знака по памяти. И третий (вернее, первый, исходный) компонент семиотической ситуации – *обозначаемое*-объект (он может называться и называется по-разному: референт, денотат, сигнификат, номинант, репрезентант, интерпретанта, etc., etc., quantum satis), то есть реальный или идеальный предмет обозначения, вещь.

Наибольшие сложности в обсуждении во все времена вызывала проблема смысловой стороны языкового знака, его идеальной субстанции. Сегодня нельзя заявить, что проблема смысла решена. Этот термин, как правило, вводится без дефиниций и понимается интуитивно (так в информатике вводится термин «знак»). Интрига в том, что, пока научно не изучен и не установлен фазовый переход от (онтологической) сущности вещи с ее акциденциями к (гносеологической) «сущности являющейся», от материального к идеальному, от чувственно-воспринимаемого мира к чувственному восприятию, рассуждении на семантические темы останутся спекулятивными.

Чаще всего для объяснений сути перехода привлекаются категории «деятельность», «опыт» и «практика». Определенный смысл в этом есть. Сущность вещи проявляется только *в деле, в работе* с объектом. Само германское слово thing (англ.), Ding – вещь (нем.) – происходит от слова «тинг», вече, общее собрание племени. Или привычное “What’s the

matter?" = в чем дело? демонстрирует нам то же единство ("matter" – материя, вещь = *дело*). Можно с определенной долей уверенности предположить, что и аристотелева «усия» говорит о том же самом: это сущность, которая проявляется в деятельности человека. Usia → use.

Неподдающийся обработке объект объявляется непознаваемым, точнее – *в сущности непознаваемым*. Но в той мере, в какой объект поддается воззрению, он уже познан, а не только лишь потенциально познаваем. Объявить непознаваемым значит объявить неподдающимся обработке, – но все же поддающимся познанию в качестве «неподдающегося обработке» или даже «неподдающегося созерцанию» в смысле восприятия, – но не в смысле умозрения, интуиции, потому что границы «неподдающегося» объекта качественно выделены, определены.

Качество как совокупность определяющих свойств объекта предполагает *воз*зрение, восприятие (*An*schauung); сущность – *про*зрение, интуицию, интеллектуальное созерцание (*In*tuition). Предваряя возможный вопрос, напомним о notitia intuitiva intellectiva.

Между прочим, Фреге рассматривал интеллектуальное созерцание как процесс активный, обозначая его термином «схватывание». Это единственное отношение, связывающее знак со значением (семантика), знак с человеком (прагматика). В этом процессе мышление не создает мысли, но вступает в связь с чем-то объективным.

Об опыте говорилось уже достаточно. Но *практика* (и ее пять ролей) перманентно вызывает категориальные завихрения, загадочным образом сводя и включая в себя все три домена – объективный материальный мир, идеальное и язык. Удовлетворительно объяснить этот семиотический треугольник может только семиотика, но не диалектико-материалистическая гносеология в чистом и незамутненном общенаучными подходами виде.

Вспомним еще раз экспрессивное: «Всякая таинственная, мудреная, хитроумная разница между явлением и вещью в себе есть сплошной философский вздор. На деле каждый человек миллионы раз наблюдал простое и очевидное превращение "вещи в себе" в явление, "вещь для нас". Это превращение и есть познание»[400].

Если есть превращение, то есть и замещение, переход *от* одного *к* другому… Если перехода нет, то гносеологию строить просто не на чем, а если он существует, то почему нет простой замены материального духовным? «Но это же диалектический переход! Это не механическая замена, но Aufhebung, снятие!» – можно парировать. В противном случае, чтобы духовно родиться, надо было бы природно умереть…

---

[400] Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. Глава II. Теория познания эмпириокритицизма и диалектического материализма. – С. 120.

Снятие снятием, но в данном философски подозрительном «переходе» в природном, внешнем, материальном мире контентно ничего не меняется. Идеальное не составляет еще один мир, еще один угол в этом мире, это не двойник и не часть чувственно воспринимаемой физической реальности, но иначе как отрицательно идеальное определить еще не удавалось никому: «идеальное – это ***не*** материальное». А пока не возведено научное объяснение «вырастания» этой высшей формы движения изо всех прочих, невозможно и познание основного познавательного отношения. Оно останется постулатом, в любое время открытым критике.

Как и любое другое определение идеального.

Можно попробовать подобрать объяснение другого рода. Например, воспользоваться перспективным, не до конца эффективно используемым представлением/понятием «представление», Vorstellung – это форма познания, промежуточная между чувственным и абстрактным, центральная по положению на познавательной «лестнице». В «Левиафане» Гоббс, например, писал: «Взятые раздельно, каждая из <человеческих мыслей> есть *представление* (representation) или *призрак* (appearance) какого-либо качества или другой акциденции тела вне нас…»[401]. Здесь у автора сказано даже больше, чем нам необходимо: ведь representation – не просто представление, но *ре*-представление, вторичное представление. Однако это рассуждение важно для углубления семиотического подхода в теории познания.

«Иначе ощущается единичное, иначе мыслится общее» в одном и том же субъекте-подлежащем, полагал Боэций. В представлении же, во-первых, единичное ощущается «не иначе», нежели мыслится общее: они равноудалены от конкретного объекта восприятия; во-вторых, представление по-латыни (и по-английски) – notitia, notion, что подчеркивает связь представления с *обозначением* (языком). Объяснение идеального через презентацию, правда, «грозит» семиотическим империализмом и «экзистенциальным» материализмом; зато постулируется важнейшее онтологическое положение: «материя – субъект всех изменений». Оно необходимо для новой теории познания. Главное значение, главная ценность семиотики для гносеологии состоит в том, чтобы объяснить само познание не только как отражение (в анализированном выше смысле), но и как символизацию. В настоящей книге, как и в предыдущих работах автора, принят взгляд на символизацию как на процесс включения и активного использования символики в познавательных операциях. Частью

[401] Гоббс, Т. Левиафан. – С. 9. Конечно, стоило бы как-то иначе перевести это “appearance”, – например, как «явление», а не как «призрак» (призрак – apparition).

нашей концепции символизации является признание возможности приобретения черт символики самими гносеологическими образами.

Символика понимается широко, как инструментарий познания и общения, получения, фиксации, хранения, трансформации и трансляции знания.

Строго говоря, термины с корнем βαλλειν, «бросать», а также «соединять, связывать» не очень подходят общей гносеологии. Символ – лишь *один* из *видов* знаков (хотя очень влиятельный). Главная категория семиотики – знак. Главный его предикат – способность представлять, «презентировать», родственная у знаков с образами сознания: презентативность характеризует «работу» сознания и является его функциональным признаком. Однако в русском языке нет возможности построить необходимый термин с корнем «зна-» («знаковизация»!?), кроме «обозначение» и «означивание». Но термин «символизация» содержательнее, нежели «обозначение», поэтому по мере надобности будут использоваться оба.

Для классической советской философии такое сведение воедино символа, образа и знака было чревато серьезным обвинением в агностицизме вида «теории символов» Г. Гельмгольца.

Собственно, ряд крупнейших и наиболее уважаемых нами философов объявлял элементы сознания знаками. Средневековые схоласты совсем не чинились в том отношении: общее понятие – это знак вещи, возникающей в результате взаимодействия познающего ума и познаваемого индивидуального объекта и представляющий вещь лишь постольку, поскольку он способен замещать или подразумевать ее в высказывании. «…*Понятие обозначает нечто по природе и в первую очередь* (выделено мной. –*Э.Т.*), а во вторую очередь то же обозначает слово. Это [очевидно] из того, что в случае, если изменится сигнификат понятия ума… изменится и сигнификат слова». **(**Оккам. Логика. 1.2. О терминах. С. 4–5**).**

Ум, воспринимающий некую находящуюся вне души вещь, образует подражательно подобную вещь в духе, говорит Гегель в «Лекциях по истории философии». Есть соответствующее очень важное место у Гегеля:

> «Кому не нравится то, что я называю это представление *сделанным,* тому я могу сказать, что представление и всякое общее родовое понятие есть некое субъективно существующее в духе качество, которое по своей природе есть *знак* (выделено мною. –*Э.Т.*) находящейся вне души вещи, подобно тому как слово есть знак вещи, произвольно изобретаемый обозначающим ее»[402].

[402] Гегель. Лекции по истории философии. Т. I. – С. 146–147.

Со своей стороны, и феноменология старается показать, как теоретический мир науки берет начало (originates from) из жизненного мира, пытается обнаружить обыденные явления самого жизненного мира, предпринимает усилия, чтобы продемонстрировать, как возможен опыт восприятия этого мира путем анализа времени, пространства, тела и самой данности, или *представленности* (the very givenness or *presentation* выделено мной. *–Э.Т.*) опыта (experience). Это заявляет Британника.

Итак, ключевым термином является *презентация,* или представление. Это конкурентоспособный термин, призванный уточнить содержание познавательного отношения.

Ощущение, представление и память – врожденные способности человека, в отличие от способности рассуждать. Но что такое представление? В психологической номенклатуре оно признается высшей формой чувственности. В логике часто путается с понятием. Схоласты понимали представление семиотически. Гоббс отождествляет его с «ослабленное ощущением». Феноменологи трактуют представление оригинальнее всех. Например, выдающийся казанский философ В. И. Несмелов, предтеча Гуссерля, писал:

> «Представление не просто лишь относится к вещи в бытии, но и целиком выражает собою все содержание её, как вещи познания. …Сама по себе вещь познания не есть собственно вещь бытия, а есть только постоянный символ действительной вещи бытия, но в виду того, что этот символ есть постоянное и необходимое выражение в сознании вещи бытия, он естественно становится для мысли не место этой вещи, как сама выражаемая им вещь. В силу этой же замены вещи ее символом, *мир бытия в сознании естественно отождествляется с миром представления* (выделено мной. *–Э.Т.*), а в силу этого отождествления мир познания необходимо ставится в зависимость не от действительного существования мира бытия, а только от создания его символов»[403].

Это глубокое понимание сущности презентации заслуживает дальнейшей разработки, в том числе материалистической.

В материалистической теории познания представление стоит ровно между чувственным познанием и абстрактным мышлением, обладая чертами как того, так и другого. Сознание именно представляет нам бытие мира, не замещая, не отменяя его. Так же действует и знак по отношению к своему референту. Это ре-представление.

Презентация – гносеологический коррелят «идеального» как онтологического атрибута сознания. «Сознание» предполагает рефлексию,

---

[403] Несмелов, В. И. Наука о человеке. В 2-х т. Репринт 1905,1906 г. – Казань: Заря-Тан, 1994. – С. 131.

осознание себя; «идеальное» – нет, но оно принадлежит сознанию. Не «мир» существует «как представление», а идеальное сознание существует «как», мало того, оно *и есть* представление.

В природе презентации нет, есть только замещение. Впрочем, сказанное не касается сигналов, издаваемых животными: это разновидность знаков. Тогда точнее будет выразиться так: *в неживой природе презентации нет*. Отсюда следует совпадение идеального и презентативного по объему, как *присущего психике.* Гносеологические образы потому и сопоставляют со знаками или объявляют знаками (символами, иероглифами и пр.), что вводит в искушение их способность презентации, представления. Но знак – не просто презентант, он, как сказано, – ***ре***презентант.

Webster's Seventh New Collegiate Dictionary. Springfield, Mass., USA

Represent: I) 1) to bring clearly before the mind; to present; 2) to serve as a sign or symbol of; 3) to portray or exhibit in art, to depict; 4) to serve as a counterpart or image of; typify; 5) to produce on the stage; 6) to take the place of in some respect; to act in the place of by legal right; to serve in a legislative bogy; 7) to describe as having a specified character or quality; 8) to advocate, to point out in protest or remonstrance; 9) to serve as a specimen, example, or instance of; 10) to form an image or representation of in the mind; to apprehend (an object) by means of an idea; to recall in memory; 11) to correspond to in kind; protest.

Representation: I. One that represents: 1) an artistic likeness or image; 2) a statement or account of an opinion and made to influence opinion or action; 3) a dramatic production or performance; 4) a formal protest; the substitution of an individual or a class…(P. 728).

Что же такое знак? Вот приемлемые дефиниции. «Знак»… обозначает то, что приводит к познанию чего-то иного и предназначено для того, чтобы подразумевать его или быть добавленным… в высказывании… (vel tali addi in propositione)… И при таком понимании термина «знак» слово не является естественным знаком чего-либо». (Оккам. С. 7). Это почти буквально будет повторено Ч. С. Пирсом в его "Collected Papers": Something which stands to somebody or something in some respect or capacity. Всё же эти дефиниции действительно слишком уж общи, а кроме того, выдающиеся эти логики по неизвестной причине не пожелали выстроить определения по схеме, узаконенной Боэцием.

*

Бросим более пристальный взгляд на лингвосемиотические идеи философов Нового времени.

В «Новом Органон» Ф. Бэкона (предварительный вариант – 1612 г., полный вариант – 1620 г). коротко и просто заявлено: «Силлогизмы

состоят из предложений, предложения из слов, а *слова суть знаки понятий*». Весьма похожих взглядов держатся и остальные английские эмпирики: Т. Гоббс, Дж. Локк, Д. Юм.

Приведем идеи Гоббса в сравнении с размышлениями о языке и знаке автора «Опыта о человеческом разумении», который создавался Локком во Франции (70-е гг.), в Голландии (80-е гг.) и по возвращении в Англию в 1689. Сравним их лингвосемиотические идеи.

Гоббс пишет в «Левиафане»: «Человек может размышлять и без помощи слов в отношении отдельных вещей»[404]. Локк об этом феномене размышлял так: «К чему… знак там, где непосредственно на виду сама обозначаемая им вещь? Если только мы отделяем рассматриваемую идею от обозначающего ее знака, наше познание идет к открытию реальной истины и достоверности независимо от того, как мы пользуемся звуками». (Кн. IV. Гл. IV. § 9. С. 45).

Знаком (sign), – дает определения Гоббс, – является предыдущее событие по отношению к последующему и, наоборот, последующее по отношению к предыдущему, если подобная последовательность была наблюдаема раньше. «Знак… есть чувственно-созерцательный объект, ставший снова предметом восприятия…» (вспоминается «привычка» Юма…) Таковы звуки, которые называются *именами.* «Имя или название есть звук человеческого голоса, произвольно употребляемый в качестве знака, предназначенного для возобновления в памяти конкретного представления о вещи, которой это имя присвоено». (Гоббс. С. 20). Теперь Локк: «Каждое членораздельное слово есть особая модификация звука». (Кн. II. Гл. XVIII. § 3. С. 275).

Понимание, по Гоббсу, есть не что иное, как *представление*, вызванное *речью*. (С. 29). В другом месте: «Представление, которое вызывается в человеке… словами или другими произвольными знаками, есть то, что мы обычно называем *пониманием* (<understanding>), и оно обще и человеку, и животному». (С. 16). Возможно, уместно вспомнить здесь Эпикура, говорившего так: «А помимо этого ничего нельзя даже придумать так, чтобы это было понятно или похоже на то, что понятно, – потому что они [тела и пустота] понимаются как целые природы, а не употребляются как слова, означающие свойства их – случайные или существенные». (Письмо к Геродоту, с. 182).

У Локка о пути познания/понимания сказано так. По мере того, как разум постепенно осваивается с простыми идеями, закрепив их повторными ощущениями, начинают учиться употреблению знаков. Идеи,

[404] Гоббс, Т. Левиафан. – С. 20–25; 29–32 и далее.

помещенные в памяти, получают имена. Затем, «продвигаясь вперед», разум абстрагирует их и постепенно научается употреблению имен. Так разум наделяется идеями и словами, материалом для своей способности рассуждения. (Кн. I. Гл. II. § 15. С. 98). И практически все философы эпохи Просвещения выступали против превозносимых в «эпоху» постмодерна «языковых игр», неясностей, амфиболий, ужимок и обмана – «идолов театра и площади».

Не во всем взгляды наших эмпириков идентичны. Исследователь творчества Гоббса В. В. Соколов указывает, что умозаключение он (Гоббс) рассматривает как вычисление: «рассуждать значит то же самое, что складывать и вычитать», – а истины математического знания стремится увязать не с непосредственным чувственным опытом, а со словами человеческого языка. Локк же увязывает их не с разговорным языком, а со специальной символикой: «…числа и фигуры могут быть изображены видимыми и прочными знаками, которыми вполне определяются подлежащие рассмотрению идеи, чего по большей части не бывает, когда идеи обозначены только названиями и словами». (Кн. IV. Гл. II. § 10. С. 13). Правда, из контекста ясно, что Локк говорит преимущественно о наглядных, т. е. иконических знаках.

С учением Локка мы уже основательно познакомились. Тем не менее, приведем несколько рассуждений именно семиотического свойства, тем более, что они являются Заключением к «Опыту о человеческом разуме».

> «…Так как наиболее обычные знаки – это слова, то семиотику довольно удачно называют также λογική, «логика». Задача логики – рассмотреть природу знаков, которыми ум пользуется для уразумения вещей или для передачи своего знания другим. Так как рассматриваемые умом вещи, за исключением его самого, не присутствуют в разуме, то ему непременно должно быть представлено что-нибудь другое в качестве знака или в качестве того, что служит представителем рассматриваемой вещи, – это и есть идеи. А так как совокупность идей, составляющих мысли какого-то человека, не может быть открыта непосредственному взору другого человека и так как копить их нельзя нигде, кроме памяти,… то поэтому… необходимы также знаки для наших идей. В качестве таковых всего удобнее оказались и потому всего употребительнее членораздельные звуки». Кн. IV. Гл. XXI. § 4. С. 200.

В целом и Гоббс, и Локк всячески превозносят язык, созданный людьми как орудие мысли и средство ее сообщения.

Вкратце сопоставим теперь взгляды на символизацию Джона Локка и Давида Юма. Вот два парных текста:

«…По мере того, как разум постепенно осваивается с некоторыми из них <идей>, они помещаются в памяти и получают имена. Затем, продвигаясь вперед, разум абстрагирует их и постепенно научается употреблению имен. Так разум наделяется идеями и словами, материалом для своей способности рассуждения. С увеличением материала, дающего разуму работу, применение его с каждым днем становится более и более заметным». «Опыт», Кн. I, гл. II, § 15, с. 98.

«Это и называется *абстрагированием*, при помощи которого получаемые от отдельных вещей идеи становятся общими представителями всех предметов одного и того же рода, а их имена – общими именами, применимыми ко всему, что только соответствует таким отвлеченным идеям». Кн. II, гл. XI, § 6, с. 207.

«*Имя связывает части смешанных модусов в одну* идею». Кн. II, гл. XXII, § 4, с. 339.

А теперь «Трактат» Д. Юма.

«Идея субстанции, равно как и идея модуса, не что иное, как совокупность простых идей, объединяемых воображением и наделяемых особым именем, с помощью которого мы можем вызвать эту совокупность в собственной памяти или в памяти других людей». Кн. I, гл. VII, с. 75–76.

«Особенная идея становится общей, будучи присоединена к общему имени, т.е. к термину, который благодаря привычному соединению находится в некотором отношении ко многим другим особенным идеям и легко вызывает их в воображении». Кн. I, гл. VII, с. 81–82.

Не нужно долго размышлять, чтобы обнаружить большое сходство лингвосемиотических идей нововременных философов-эмпириков, как материалистов, так и идеалистов, и друг с другом, и с более ранними, и с позднейшими. Многие наши излюбленные философы считают означающее – знаком (именем, словом), что понятно; а вот означаемое, – как Соссюр, Фреге, Ельмслев и другие ученые новейшего времени – *идеей*.

Взгляды рационалистов, разумеется, несколько иные. Декарт, например, не отождествлял мышление и речь: прии рассуждении речь идет не о сочетании имён, а о сочетании вещей, обозначенных этими именами. Вместе с тем Декарт мог спокойно заявить, что знание значения слов абсолютно нерелевантно для поиска истоков любого достоверного знания, поскольку рассматривал его как «простейшее», т.е. совершенно прозрачное для разума.

Семантические идеи серьезно интересовали и Витгенштейна.

В его намерения поначалу не входило открытие нового; вводные утверждения «Трактата» совпадают по своему содержанию с тем, что в современном западном обществе именуется «здравым смыслом». Витгенштейн с самого начала попытался дать точную формулировку этого содержания, закрепить прозрачным и однозначным образом узус таких слов как *мир, происходить, факт, положение вещей, вещь, предмет.*

Мир – это факты в логическом пространстве.

Факт – это существование положения вещей (Sachverhalten).

Положение вещей есть связь предметов (вещей).

Предложение – картина (Bild) действительности, модель действительности, какой мы ее себе представляем (4.01.).

Лишь в контексте предложения имя может иметь значение (3.3.)

Каждое имя обозначает объект, а объект есть значение каждого имени (3.203).

Имя не может быть определено через себя, оно есть элементарный знак (Urzeichen), чья значимость определяется его местом в предложении (3.3.).

Значения элементарных знаков могут растолковываться путем пояснений.

Пояснения – предложения, содержащие такое знаки. Стало быть, их можно понять лишь при условии, что значения этих знаков уже известны (3.263).

Слова обладают устойчивыми значениями постольку, поскольку бывают использованы в повторяющихся языковых ситуациях. Предложение функционирует как картина в силу наличия аналогичного соответствия между его частями и миром. Язык – структурный образ мира… *Образ,* а не система *знаков*.

Так образ язык – или знак?

«Философские исследования». (Сократ иронизирует над Гиппием. Витгенштейн – над Сократом. С. 176). «Если я говорю, что у А. прекрасные глаза, то… <это> миндалевидная форма, длинные ресницы, нежные веки. Но что общего у этих глаз с готическим собором, который тоже мне кажется прекрасным?» …Мы употребляем одни и те же слова по разным поводам и под влиянием разных чувств. Воображение философов пририсовывает контуры великих философских вопросов к тому, что не поверку оказывается разными случаями употребления слов. Пряча от нас несходства жизненных ситуаций, слова «отправляют нас в погоню за химерами». …*«Значение слова есть его употребление»*… Ка́к слово употребляют, то́ оно и значит»[405].

По отношению к речевой жизненной практике «значение» выступает не тем, что дано заранее, а тем, что получается в итоге.

Известно, какое влияние оказал «Логико-философский трактат» на творчество Венского философского кружка. Глава его Мориц Шлик считал семиотику перспективной основой общей теории познания. Знаковую форму он полагал высшим способом конституирования как понятий и представлений, так и слов; это так называемая концепция «понятийных функций». При такой трактовке понятий они перестают быть «идеальными сущностями», стоящими «между» реально существующими вещами и материально репрезентирующими их знаковыми совокупно-

[405] Дубровский, И. Мировоззрение Витгенштейна // Вокруг света, № 1, 2005 (2728).

стями, и тогда автоматически исчезает необходимость процедуры их «обнаружения». Триада превращается в диаду, подобную «пальто и номерку от пальто», без всяких затемняющих вопрос «идеальных сущностей». Проблема познания бытия бессмысленна, полагает Шлик; предмет философии – не искание истины, но «исследование значения». Законы природы – формальные правила, определяемые синтаксисом того языка, на котором производится описание природы.

Так «ученик ученика» отказывается от идей Фреге о том, что введение в структуру наименования такого компонента как *смысл* позволяет решить проблему (осмысленного) функционирования пустых имен <«Одиссей» или «самое большое число»>

Семиотический треугольник у Фреге, правда, является семантическим. В него входит сам знак, его «предметное значение» (обычно понятие), и *смысл*. Этот «третий компонент» (не знак и не предмет) – само отношение между предметом и знаком, или способ указания на предмет. А что получается в итоге? *Существует* значение как некая сущность или форма (≈понятие) – или нет? Или значение растворяется в отношении? Существует ли оно вообще? Еще вопрос. «Зависит ли значение предложения от условий его истинности?»[406]

В настоящее время это не доказано – поскольку не доказано существование условий истинности *понятия.* Понятия, а не высказывания. Пока мы рассуждаю о значении, мы все время имеем в виду *слова.* А «они», философы-аналитики, практически все англоязычные, имеют в виду *предложения, высказывания.* В английском языке, в отличие от русского и греческого, смысл растворен в предложении, а не сконцентрирован в слове. Такова особенность всех аналитических языков и главное отличие их синтаксиса от синтетических языков. А поэтому все время возникает вопрос об *условиях истинности* в связи с вопросом о *значении.* Вопрос же о *значении* (вместо «понятийного содержания», например) возникает в связи с принятым пониманием значения как *значения знака (предложения),* а не объекта. Что, если переиначить вопрос: «зависит ли содержание суждения от условий его истинности»? Ведь то, что *по форме* является суждением (понятием), *по содержанию* есть значение объекта для субъекта. Значением объекта, а не значением знака.

В литературе не раз встречались попытки как-то видоизменить семиотический треугольник. Ю. С. Степанов придумал «закон обобщения треугольника Фреге путем сближения сторон». Он же объяснял, как в абстактных семиотиках (подобных алгебре, где «а» является и пред-

[406] Даммит, М. Что такое теория значения? // Философия, логика, язык. – М., 1987. – С. 127.

метом обозначения, и способом обозначения, и собственно знаком) треугольник превращается в «одноугольник» или безугольник. У В. А. Суровцева есть такое замечание: «Следовало бы говорить не о семантическом треугольнике “знак – смысл – значение”, а о четырехэлементной структуре… Представление, как четвертый компонент, отвечает за включение в наименование всего того, что не оказывает влияния на объективные аспекты референции, а зависит от индивидуальной психической жизни»[407]. О четырехугольнике вместо треугольника говорили казанские ученые, подвизающиеся в институте прикладной семиотики под эгидой АН РТ. Встречались в текстах и шестиугольники… это неплохо, однако похоже на некий умственный десерт. Реальных затруднений это не разрешило.

Установление системы абстрактных объектов, составляющих предметную область (область значений) терминов рассматриваемой теории, иногда именуют референциальной интерпретацией[408]. Но проблема не в этом; вернее, не совсем в том, что у Фреге, как у многих других логиков и математиков, речь о соотношении языковых кодов с действительностью вообще не идет. Проблема знака и значения материалистами и идеалистами решается по-разному, это нормально. Важнее другое. Все теории значения делятся в общем случае на два большие класса: референциальные (субстанционалистские) и функциональные, и сообразно этому в теории познания существуют два подхода: фундаменталистский, или эссенциалистский, как считается, устаревший, и релятивистский, в настоящее время лучше «поддержанный» и модный. Это деление “de facto” и “de jure” отзывается буквально на всем: на противостоянии «отодоксальной» гносеологии и эпистемологии, эпистемологии и методологии, методологии и философии науки, и самое главное, оно сказывается на решении проблемы *истины*.

Релятивистские (функциональные) теории значения вырастают из следующего постулата: значение = значение знакового выражения. Это некое отношение. Субстанционалистские – из другого постулата: значение = значение объекта. Это некая сущность.

Дабы не лишать значение самостоятельности и свободы, примем как наиболее основательную следующую позицию: значение есть некая субстанция sui generis. Хотя, разумеется, обе линии имеют свою основа-

---

[407] Суровцев, В.А. О логико-философских взглядах Готлоба Фреге. Готлоб Фреге. Логико-философские труды. – С. 19.

[408] Мантатов, В. В. Проблема интерпретации знаков как проблема значения / Диалектика процесса познания. // Марксистско-ленинская диалектика. – В 8 кн. – Кн. III. – МГУ, 1985. – С. 286.

тельную аргументацию; но несомненно, что в мире существуют три великих домена – объективная действительность, сознание человека и язык. Этого ни изменить, ни оспорить нельзя. Нельзя и отменить предикативность, несамостоятельность, несубстанциональность значения по отношению к знаку. Нет знака – нет и значения.

Главное реальное затруднение, возникающее в теории познания, если она всерьез хочет использовать семиотику, таково.

Может ли существовать идеальный (гносеологический) образ *не* как значение знака, в первую очередь языкового, – или нет? Нельзя сегодня субстантивировать его в духе Платона, неоплатонизма, религиозной веры в существование души или, как в индуизме, принять существование мышления без языка. Значит, вопрос звучит так: может ли существовать гносеологический образ *вне* знака?

Многие философы, религиозные и не вполне, принимали такую возможность: идеальное (гносеологический образ) некоторое время может существовать вне знака, следовательно, не в качестве значения. Можно предложить термин для обозначения такого состояния идеального: «небула», туманность. «Кристаллизация» небулы в ходе сигнификационного лифта и пресциссии приводит к трансформации ее в гносеологический образ определенной формы. Форма определяется либо средствами психологии (заменитый триплет ощущение – восприятие – представление), либо логики (понятие – суждение – умозаключение), либо эпистемологии (идея, принцип, проблема, факт, гипотеза, теория, метод и т.д.)[409]

Наибольшие сложности в семиотическом дискурсе во все времена вызывала проблема смысловой стороны языка, его субстанции. На смыслообразующем потенциале языка, как уже говорилось, должен быть поставлен особый акцент. Мы поддерживаем ту мысль, что «основой языка являются не знаковые, а некие смысловые единицы…»[410] («Субстанция языка есть смысл». А. Ф. Лосев. «Философия имени»). Существует специфическая сложность на пути семантики: смешение смысла со значением. Иногда их пытаются развести при помощи понятий интенсионала и экстенсионала (большинство логиков). Иногда привлекают понятия предметного и смыслового значения (российские лингвисты). Под *интенсионалом* вообще понимается совокупность семантических признаков, а под *экстенсионалом* – совокупность предметов внешнего мира, которые определяются этой совокупностью признаков. Собственно, это

[409] Подобно см.: Э.А. Тайсина. Философские вопросы семиотики. Казань: 1993; 2003; СПб, Алетейя, 2014.
[410] Теория познания. – Т. 2. – С. 333. Автор главы М. В. Попович.

аналогия содержания и объема понятия, но с феноменологическим оттенком. «Интенсионалы» занимают срединное положение между выражениями языка и предметами внешнего мира.

Вернемся еще раз к семиотической программе Г. Фреге.

В каждой знаковой системе имеется три категории знаков: собственные имена, имена функций и имена истинностных значений. Каждое из них связано с предметным значением посредством смысла. Смысл целого есть функция смыслов его частей. Фреге считает, что необходимо признать существование третьей области. В духе неоплатонизма Фреге постулирует, что ее содержание соответствует представлениям в том отношении, что не может быть воспринято чувством, а вещам – в том отношении, что не требует носителя, сознанию которого принадлежит. В XX веке к этому придет и К. Поппер с его «семантикой возможных миров». Это своеобразный «логический и лингвистический реализм», выносящий идеальное содержание нашего сознания за пределы последнего и утверждающий существование своеобразного «третьего» мира. Смыслы, по Фреге, представляют собой непсихологические, экзистенциально независимые от конкретной душевной жизни, объективные и внеэмпирические сущности, которые не являются собственностью мышления отдельного человека.

Вот что говорят отечественные философы XX века. «Языковые знаки, воплощающие смыслы, позволяют концентрироваться на конкретном. «<Существует> относительная независимость смысла языкового выражения от контекста использования». Дальше следует парадоксальное: «Звуковой сигнал, смысл которого полностью зависел бы от контекста, как раз и является неразложимым на элементы сообщением…» (М. В. Попович). По идее, это взгляд не общей теории познания, но технической семиотики.

Примем, что значение и смысл – фамильные родственники и синонимы, но между ними действительно много различий. Значение имеет социальную окраску, смысл – индивидуальную. «Значение» хорошо вписывается в гносеологию, «смысл» – в теорию понимания. Значение состоит из (минимум) трех структурных компонентов. Смысл, cor cordium понимания, ближе к первичной «небуле», и вместе с тем он переходная форма, полу-чувство и полу-мысль, и из всех классических форм познания более всего соответствует представлению. Смысл – это непротиворечивая и не вызывающая аксиологического протеста, не затрудняющая ни коммуникацию, ни деятельность, встроенность «бита информации» в уже имеющуюся систему мировоззрения. Говоря более определенно, sense bridges the gap, смысл наводит мост через пропасть, пролегающую

между чувственным и логическим; и выражаясь предельно точно – смысл занимает нишу, не занятую с точки зрения классической гносеологии, ничем другим: ни чувственными формами, ни абстрактной мыслью. Это искомая промежуточная форма, она же содержание познания/сознания, между представлением и понятием, ни то и ни другое в отдельности, то есть – представление и понятие вместе, наложенные друг на друга не агрегатно, а органично, и объединенные в нерасторжимый синтез.

Чтобы смысл стал значением, то есть приспособленным к коммуникации информативным познавательным «блоком», нужен аттрактор: он превратит «поле», «облачко» смысла, – в массивную частицу. Такую операцию мы называем «сигнификационным лифтом»: более чем обычно это превращение представления в понятие. И более чем обычно аттрактором служит языковой знак. Как, впрочем, и любой другой знак. Путем пресциссии чувственного представления и «сгущения» логического твердого остатка мы получаем то, что назвали «когнитивным компонентом значения».

«Лифт» может осуществлять тансфер и более «простых» форм ощущений и восприятий – в понятия и т.д., вплоть до крупных блоков научного познания (концепции, теории, закона и пр.). Кроме того, «лифт» может двигаться и вниз: тогда в структуре научного рафинированного и элитарного знания проявляется наглядный образ. Видимо, есть необходимость привести теперь собственные определения основных семиотических категорий. Впервые это было сделано в книге «Философские вопросы семиотики» (1993).

Знак – объект из рода презентантов, представителей. Он совершает «вторую презентацию», т.е., в отличие от гносеологических образов, знак – *ре*презентант. Он репрезентирует объект только посредством идеального образа, т.е. всегда в разной степени осмыслен. Это его definitia, дефинитивный, решающий признак. Интенционально обозначение подобно переменному току – AC-direction of fit (термин заимствован из теории речевых актов): *от* объекта или коммуниканта *через* знак и *обратно*.

Знак материален; это фиксатор мысли, ее экстериоризатор. Данный признак (признаки) можно назвать propria, собственными.

Наконец, контингентными признаками, accidentia, можно назвать следующие:

1) знак – терминатор (отсекает все свойства объекта, вплоть до того, что передается лишь сущность);

2) знак – генерализатор (отсекает все свойства объекта, вплоть до того, что передается лишь общее);

3) знак – симплификатор (отсекает часть, передает часть: структуры, организации; отдельное свойство или отношение; форму или содержание, любую его часть).

Символ – одна из четырех основных разновидностей знака, наряду с иконическими, языковыми знаками и признаками (индексами, в классификации Пирса). Это объект из рода «ре-представителей», т.е. знаков. Собственные признаки: символ конвенционален; имеет искусственное происхождение; сходство с репрезентатом; самостоятельную ценность формы. Дефинитивный признак: синкретичность содержания (целокупность, предельная полнота, наиболее широкий интервал содержания вплоть до притчи и мифа). Акцидентальные признаки: символ манифестирует идею, событие, состояние или действие; в абстрактных знаковых системах идеален (это «символический» гносеологический образ, или абстрактный объект). Символ «свертывает», сгущает, уплотняет знание, являясь всегда более конкретным, чем воплощаемое им содержание, всегда обозначая абстрактную идею.

О символе пишут и читают охотнее всего. Приведем здесь малоизвестную выдержку из Ямвлиха; это не просто исторический курьез, а совершенно верное схватывание «вертикального стояния» символа, его роли объединения сакрального мира с профанным.

> «Огромное значение имеет вводимое здесь автором трактата понятие символа (suvmbolon – первоначально договор или материальный знак его). Если высшие роды осуществляют объединение космоса сверху вниз, то “божественные символы” позволяют это сделать снизу вверх. Символическое истолкование священнодействий также было в значительной мере воспринято христианскими авторами (особенно мистического направления). Близким к “символу” термином в трактате является suvnqhma (букв. “знак”)[411]».

М. Фуко в «Словах и вещах», указывая, что вплоть до конца XVI столетия категория сходства играла важнейшую роль в западной культуре, писал: «Именно она … определяла толкование и интерпретацию текстов; *организовывала игру символов, делая возможным познание вещей, видимых и невидимых, управляла искусством их представления*»[412]. (Курсив мой. –*Э.Т.*).

---

[411] «Ответ учителя Абаммона на письмо Порфирия к Анебону, содержащий ответ на высказанные в этом письме сомнения». Перевод с древнегреческого выполнен по изданию: Jamblique. Les mystères d'Egypte, texte établi et traduit par E. des Places. – Paris, 1966.

[412] Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Глава II. ПРОЗА МИРА. 1. Четыре типа подобия. – С. 54.

Самой сложной, однако, в силу понятных причин, является как для семиотики, так и для теории познания категория *значения.*

Сначала словарные определения.

Webster's Seventh New Collegiate Dictionary. Springfield, Mass., USA

Mean – [ME *menen* fr. OE *mænan*; akin to OHG *meinen,* to have in mind; OSlav *mēniti*, to mention;] <*мнить*>; vt **1 :** to have in the mind as a purpose **:** intend; **2 :** to serve to convey, show, or indicate : signify; **3 :** to direct to a particular individual; vi **1 :** to have an intended purpose; **2 :** to be of a specified degree of importance. Mean business: to be in earnest.

Meaning – **1 a :** the thing one intends to convey esp. by language; purport; **b :** the thing that is conveyed esp. by language; import; **2 :** intent, purpose; **3 :** significance; **4 a :** connotation; **b :** denotation.

Syn.: sense, acceptation, signification, significance, import. Meaning is the general term used of anything requiring or allowing of interpretation (P. 524).

Значение – объект из рода идеальных представителей, представитель, презентант. *Презентативность* и *идеальность* обнаруживают совпадение в одном из отношений – они описывают один и тот же фрагмент действительности, но в разных измерениях, гносео-семиотическом и онтологическом, и экстенсионально, т.е., по объему, совпадают.

Значение не исчерпывает свой род познавательных образов: некое идеальное образование может некоторое время существовать, и не становясь значением. Интенционально «небула» подобна постоянному току: имеет DC-direction of fit, «смотрит» прямо на свой объект, не «оценяясь» до времени в знаке, improprie vocatur.

Собственные признаки: значение идеально; осмысленно; структурировано как органическая система когнитивного, модального и криптокомпонента; имеет знаковое воплощение, актуальное или потенциальное.

Дефинитивный признак: значение обладает интенцией ломаной траектории, где направление совмещения меняется в зависимости от роли субъекта в семиотической ситуации – генератор, транслятор, реципиент и т.д.

Акцидентальные признаки перечислены в семантическом «квинтовом круге».

Абстракция аппроксимации позволяет максимальный учет всех наиболее релевантных теорий значения без того, чтобы догматически остановиться навсегда на бинарной оппозиции“de facto” и “de jure”. Вспомним рассуждения М. Фуко об основных видах подобия. Главными из них являются пригнанность (аппроксимация), аналогия, симпатия. Оставляя в стороне соперничество, четвертый вид подобия, используем те, что помогут нам в построении концепции значения. Можно применить ту же абстракцию аппроксимации и «подстроить» теории значения друг к другу таким образом:

1) значение как *объект* или класс;
2) как *образ* объекта, обычно понятие или общее представление;
3) как *свойство объекта*;
4) как *атрибут знака*;
5) как *способ* определения референтов;
6) как *функция* референтов;
7) как *употребление*;
8) как *игра;*
9) как *операция*;
10) как *информация;*
11) как *отношение*;
12) как *интенция,* направленность на объект. Гуссерлианская идеальная сущность смыкается с первой позицией.

«Гносеологический образ» есть субстантивация идеального качества сознания в рамках гносеологии; в рамках же философской семиотики гносеологический образ – презентант, опять-таки характеризующий феномен сознательного, ибо, как не раз подчеркивалось, в природе презентации нет, есть лишь замещение, к которому презентация не сводится, описывая только мир человеческой культуры со стороны смысла.

Заключение

Наш трактат неукоснительно придерживается гносеологического оптимизма, т.е. философской веры в познаваемость мира и его законов, и она основана на принципах материализма и рационализма, позволяющего держаться рефлективно-критического уровня. Именно разум способен, по крайней мере, потенциально, к истинному (по)знанию. Однако относить истоки первой эры разума и зарождения рационализма только к эпохе Просвещения было бы ошибочно. Древняя Греция создала и высоко несла великую рационалистическую культуру (включая рационалистическую философию), которая с тех пор никогда не проявлялась с такой интенсивностью. И греческая философия, и культура ставили разум на высшую ступень в иерархии человеческой природы и считали его верховной силой, направляющей все другие. Да и европейское средневековье, время абсолютного доминирования религии, широко использовало рациональные доказательства, главный инструмент схоластического богословия.

Сенсуализм также зарождается еще в античности. Важно, что различие между рационализмом и сенсуализмом не абсолютно. Почти ни один автор не попадает однозначно в тот или иной лагерь. Об этом писал в свое время замечательный советский философ М. А. Киссель: «Чисто гносеологическое различие между эмпириками и рационалистами было не столь уж велико, поскольку не было таких рационалистов, которые начисто отрицали бы роль опыта в познании, и не было таких эмпириков, которые бы не понимали значения логики»[413].

Понятно, что материалистический рационализм не воспрещает, а *предписывает* исследование не только абстрактно-логического, но и чувственно-воспринимаемого мира восприятий и представлений, и коммуникативно-деятельностной, конструирующе-продуцирующей сферы человеческого бытия, и жизни духа.

Познание начинается с ощущений. В этом признании состоит наш сенсуализм. Источник ощущений – внешний (и внутренний) мир. В этом тезисе наш материализм. Познавательный процесс должен быть объяснен рефлективно-критически. Это рационализм. В ходе данного процесса происходит встреча сознания и бытия, о-своение и при-своение бытия. Итогом является состояние, которое мы именуем “Dabewuβtsein”, «радужный тезис», здесь-и-теперь-бытие-сознание. Это экзистенциализм, но не трагический, а диалектический и оптимистичный.

[413] Киссель, М. А. Судьба старой дилеммы. – С. 8.

Гносеологический оптимизм основан на приятии принципа отражения.

Диалектика же предстает в снятом и даже в дидактическом виде, как синтагматика. Синтагмы – условно прямые отрезки в реальной действительности дугообразного, криволинейного движения познавательного процесса, развитие которого («раз-витие» в изначальном смысле этого слова, как «раз-вивание» нити – но также и «свивание», сплетение и перекручивание её по типу ленты Мёбиуса) приводит к постепенному приближению сферы знания к сфере бытия. А отражение этого состояния в сознании философа есть метафизика экзистенциального материализма.

Признавая – с нюансами, связанными не только со спецификой гносеологического образа, но и с активным характером познаваемого объекта, – старый материалистический принцип отражения, направление экзистенциального материализма имеет источником аристотелево понимание философии как науки о единой основе бытия и познания и отсюда – метафизики как единства онтологии и гносеологии, а также признание совпадения субъекта и объекта в “Dabewuβtsein”. Этот материализм отличается от, так сказать, «объективного», не-экзистенциального. Несмотря на серьезную традицию развития философии по двум главным направлениям, материалистическому и идеалистическому, следует констатировать, что материализм, принципиально опирающийся на науку и переплетенный с нею, часто проигрывает идеализму в фактической аргументации, ибо научные данные с течением лет устаревают. Связанный не столько с естествознанием, сколько с наукой логики, идеализм относительно независим от побед и поражений специальных наук. Но материализм никогда не откажется от ориентации на специальные науки, и в нашей работе принята опора из естественных наук – на физическую географию в силу ее способности не только стремиться правильно передать зримое, наблюдаемое бытие, но и самою собой демонстрировать принцип отражения; а из гуманитаных наук нам ближе всего лингвистика и – шире – лингвосемиотика.

В течение всего XX века преимущественным объектом философского интереса в западноевропейской культуре, независимо от мировоззренческой принадлежности мыслителя (будь то марксизм или не-марксизм, экзистенциализм или позитивизм в любом варианте), как уже сказано, был – и остается в XXI веке – *язык*. Разумеется, *мировоззренческая* принадлежность накладывает отпечаток на получаемые результаты; но основные различия в исследованиях этого приоритетного объекта философствования состоят в *методе*. Одним из приоритетных методов в последней трети XX и начале XXI века, причем опять-таки в руках ученых разных направлений, от аналитической философии до постструктурализма, – стала упомянутая семиотика, или общая теория знаков, в том числе и языковых. Она

наиболее репрезентативно манифестирует, во-первых, необходимость поправить гносеологическую диаду субъект-объект не путем отказа от одного из них (или от обоих, как в постмодернистском дискурсе), а путем введения языка на правах среды (а в частном случае – на правах медиатора) в структуру познавательного отношения. Это превращает вышеупомянутую диаду в триаду, и тогда только появляется возможность объяснить течение коммуникации: при помощи образа «переменного» тока, меняющего направление в зависимости от роли, исполняемой субъектом в данной семиотической ситуации.

Далее, семиотика, исследуя особенности символической репрезентации, обогащает теорию познания углубленными сведениями в области научных знаний о такой форме как представление. Во-первых, оно предстает как центральный образ сознания; собственно, сознание целиком есть презентация бытия. Оно, во-вторых, фактически занимает промежуточное место между чувственным и рациональным познанием, и анализ операции представления, как и результата этих операций, сближая гносеологические образы и знаки, позволяет смягчить ригоризм классической теории познания. Именно на данной промежуточной ступени, точнее, именно в этой, столь же концептуальной, сколь и чувственной сфере, существуют, сутят смыслы и значения, интерференционные картины взаимоотношения субъекта и объекта познания, не имеющие ни смысла, ни значения вне семиотической ситуации.

В итоге сближения с семиотикой гносеология способна дать адекватное определение *знания.* Со своей стороны, философия помогает семиотике сформулировать непротиворечивые и ясные определения ее основных категорий. Достигнутая ясность вселяет надежду на решение, в некоторой перспективе, центральной проблемы гносеологии – проблемы истины.

Теория познания экзистенциального материализма, в которой признается совпадение онтологии и гносеологии на основе экзистенциального переживания «открытия мира», безусловно, стремится к пониманию смысла бытия и человеческой жизни в особенности. Однако теория понимания, как она сложилась на сегодняшний день, далеко не совпадает с нашей теорией познания.

Теория понимания (в сущности кантианская, а по проявлению постмодернистская) содержит много верного и убедительного, и большим достижением является интерес ее к проблемам языка; однако она по-другому объединяет бытие и познание, являясь, в сущности, онтологией *без* гносеологии. «Коммуникационное пространство – это экзистенциальный модус постижения бытия»[414]. В ней нет учения об истине и сущности (а есть «лишь» о смысле и ценности), нет диады познавательного

[414] Миннуллина, Э. Б. Коммуникативное пространство. Рациональность. Дискурс. – С. 156.

отношения субъекта и объекта, и герменевтика-от-феноменологии довлеет всему. Теория понимания, как кажется, вообще чурается логики, не в смысле необоснованности или бессвязности изложения, а в смысле специфической неприязни к строгим дефинициям и классификациям.

Наша гносеология, по-видимому, не является вполне новаторской, открыто ориентируясь на «линию материализма» и предлагая дефиниции кардинальных понятий. Наша мысль такова: *когда* мы строим гносеологию, *тогда* мы тем самым строим также и онтологию. Ступени познания соответствуют структурным уровням бытия. *Если* мы строим «только» гносеологию, она будет в лучшем случае «лишь» строгой эпистемологией – либо аморфной «теорией понимания».

Да, в теории понимания сознание и бытие тоже совпадают (как в конце XX века описывали ризому Ж. Делёз и Ф. Гваттари); однако этим совпадением их гносеологическая противоположность элиминируется, и отсюда, естественно, проистекает гибель объекта и субъекта. Например, в вульгарном материализме есть максима «сознание материально», – и это, кстати, основа современной паранауки, а в гилозоизме имеется противоположная максима и другая основа паранауки, – «материя сознательна».

Так же противолежат и теория понимания, и гносеология экзистенциального материализма. В последней “Dabewuβtsein” диспозиционно, объект и объективность не элиминируются, но устойчиво признаются, интерпретация не вытесняет объяснения, и отсюда следует доверие «большим словам», таким как истина и сущность, и «большим нарративам», таким как классическая теория познания. Абсолют = сущность, истина, предмет, бытие-в-себе, предмет-в-себе. Его существование в сознании – это еще не знание. Знание о нем, существующем в сознании – вот это уже знание. Человек, мера всех вещей, интересуется существованием или отсутствием реального объекта познания, и сам определяет или задает это направление своего интереса в ходе жизни.

Ибо сказано: «Мышление – великое достоинство, и мудрость состоит в том, чтобы говорить истинное и чтобы, прислушиваясь к природе, поступать с ней сообразно. (112. Стобей flor. I 174)»[415].



[415] Материалисты Древней Греции. Фрагменты Гераклита. – С. 45; 51.

Глава IV

ИСТИНА – COR CORDIUM ГНОСЕОЛОГИИ

Введение

XLI. Следует смеяться и философствовать, и в то же время заниматься хозяйством и пользоваться всеми остальными способностями и никогда не переставать изрекать глаголы истинной философии.
Эпикур. Ватиканское собрание изречений

Предваряя решение центральной проблемы теории познания – проблемы истины – установим еще раз фундаментальные гносеологические постулаты.

Основным вопросом философии, всей философии, мы полагаем «скандальный» вопрос о сущности: «что сказывается в ответ на вопрос “что это?” применительно к субстанции», транскрипцией которого является центральный гносеологический вопрос *об истине* и ее *имени.*

«Скандальным» этот общий вопрос – о сущности и об истине – назвали только в XX в., не без влияния нового позитивизма. Согласно М. Шлику, основателю Венского философского кружка, проблема познания сущности бытия бессмысленна. Согласно К. Попперу, «критическому негативисту», методологический эссенциализм в науке вообще неприменим, а применим только методологический номинализм. «Новейшие» позитивисты, философы науки, практически все, заменяют истину «областью определения значений», а в лучшем случае «смыслом» и/или «ценностью». В первом случае явно сказывается происхождение философа науки из естествознания (физики с математикой), во втором – к этому «подтягивается» увлечение его социогуманитаристикой. А философия культуры со своими аксиологическими категориями, долгое время развивавшаяся параллельно с философией науки и, в конце концов, в постмодернистском регистре, – ставшая «фоном» для неё, – как кажется, совсем отменяет истину: не только в философско-научном смысле, но и вообще, как таковую. В действительности же вопрос о возможности и способности познания сущности бытия должен вернуться

в наши дискуссии как основной вопрос гносеологии: "…ist die nach dem Verhältnis vom Denken und Sein". (Есть также очень удачный английский термин для обозначения этого *взаимо*отношения, взаимно-возвратного действия между мышлением и бытием: intercourse). В переработке – в состоянии ли наше познание дать нам истинное знание о мире?

Абсолютную истину?

Или «хотя бы» относительную?

Рассуждение об этих предметах – основная синтагма гносеологии.

Истина – центральная категория гносеологии. Можно даже было бы сказать, что теория познания – это в сущности теория истины и её критериев.

Истина – это «сердце сердец», cor cordium теории познания.

Теперь остановимся на самом важном – центральном – вопросе. Почему, прежде всего, вопрос о сущности назван «основным», а вопрос об истине – «центральным», хотя это один и тот же вопрос?

Потому что основной вопрос всей философии является базисным для всех ее составляющих. А центральный, в гносеологии – потому, что «над ним» есть еще венчающий вопрос. Над логикой надстраивается этика и другие социально-философские дисциплины. Гносеология экзистенциального материализма включает в себя контекстно-связанные сюжеты: коммуникация, смысл, свобода, красота, счастье, благо, гармония… И есть еще их общий контекст: философская антропология с ее вопрошанием: что есть человек?... Но приведение этих решений в систему поистине задача будущего времени.

Единство истины, сущности, истины сущего и сущности истины составляет естественную основу метафизики (онтологии и гносеологии) экзистенциального материализма, только в онтологии сущность понимается в диалектической паре с существованием, а в гносеологии – с явлением. Однако это она же: то, «что сказывается в ответ на вопрос "что это?"».

Любая проблема – это состояние некой неопределенности. Мерой неопределенности в математических науках считается информация. Это значит, что для решения проблемы существует множество возможностей, бесчисленное количество путей, как в Саду тысячи троп Борхеса. Можно сказать и строже: семантическая информация есть снятие некоторых «возможных миров». Чем больше альтернатив исключает высказывание, тем более оно информативно. Соответствующее понятие первым среди всех общенаучных серьезных и многообещающих концептов стало претендовать в 70-е гг. XX в. на звание категории. Сегодня эта «империалистическая экспансия» со стороны общенаучного знания, как

кажется, остановлена… Однако достижения, накопленные такими общенаучными дисциплинами, как теория информации, общая теория систем, общая теория коммуникации, информатика и семиотика, могут и должны быть использованы гносеологией, эпистемологией, философией науки. В частности, представляется несомненным следующее положение: накопление информации приводит к возможности выбора среди многих альтернатив – одной, среди множества путей – одного, оптимального, и этот выбор снимает неопределенность, дает возможность решить проблему.

Среди всех проблем, однако, некоторые являются самыми общими и одновременно самыми существенными, и в отношении таких проблем для успешного продвижения необходимо осуществить самый первый выбор: не из многих, а только из двух противоположных альтернатив.

«Существует истина или не существует? Едина истина или истин множество? Абсолютна истина или относительна?».

Наш выбор, наши ответы читателю уже известны. Истина существует; она представлена мириадами суждений и умозаключений, однако истина как принцип порождения знания едина. Истина одновременно абсолютна и относительна, добавляет диалектика, и мы с этим согласны. «В каждой относительной истине есть зерно абсолютного знания»; абсолютного, иначе это не истина; относительного, поскольку «истина – дочь времени». Относительность истины есть также зависимость знания от образа действий познающего человека. Это верно. Однако последние несколько десятилетий подтвердили философскую победу релятивистских постнеклассических воззрений на истину. В итоге Релятив занял место Абсолюта.

Чем же является (*и является ли*) истина, кроме как категорией гносеологии? Ведь согласно любому материалистическому учению, и экзистенциальный материализм – не исключение, за любым понятием, тем паче – за универсалией, стоит некий *объект*, в данном случае неважно, реальный или идеальный, естественный или сконструированный. Однако экзистенциальный материализм делает специальный акцент на единстве Dasein и Bewuβtsein. Он признает, что «стоящий за» истиной объект – это сама гармония человека и мира в ее высшем выражении. Тогда – есть ли различие между истиной и сущим?

Заметим, что мыслители самых разных мировоззрений: и богослов, и атеист, и материалист, и идеалист, и человек науки, и человек искусства соглашаются, что истина должна как-то совпасть с реальностью или хотя бы приблизиться к ней.

Логичность мыслителя, убедительность его аргументации сама по себе не позволяет еще различить, материалист или идеалист рассуждает;

и логика – не дом истины, если в ней доказательность, формальная правильность и нормативность предшествует истинности. Прежде мы должны предположить данное качество суждения, *зная, что оно может быть или оказаться истинным,* а затем проверять его, соотнося с некими формальными критериями, и после проверки удостоверить то или иное: истинность или не-истинность данного знания по содержанию.

Как способность знать и как процесс познания истина отождествлялась у древних греков, обозначаясь одним и тем же словом gnōme. Истинность как таковая обозначалось словом «незабвенная», алетейя. Существуют, стало быть, не две («процесс и результат»), а *три* первые ипостаси истины: познавательная потенциальная сила (энергия), процесс обретения знания (идеальная презентация объекта) и результат этого действия: истинное суждение. Или более крупный блок знания вместе со своим социокультурным контекстом. Или соответствующее экзистенциальное состояние, хайдеггерианское «стояние-в-просвете-бытия», бытие-в-знании. Или наше “Dabewuβtsein”.

Аналогом этой гносеологической триады – порождающего принципа, идеального представления предмета мысли и затем (материального) воплощения итога размышления, – в области науки о языке, например, может служить соссюровская трихотомия language – langue – parole, способность языкового порождения, язык и собственно речь. Это более содержательная конструкция, нежели все перечисленные и все иные бинарные оппозиции, и она призвана сослужить свою службу и сыграть важную роль в построении теории знания; то же, собственно, относится и к знаменитому семиотическому треугольнику. Это место, где возможны интерпретации истины как смысла и значения, а сих последних – как гносеологических образов: не только умственных, но образов познания вообще.

Истине в теории познания обычно приписывается, ряд характеристик Все они согласованы между собой. *Объективность* истины предполагает независимость содержания истинного знания от познающего субъекта. Материализм всегда утверждал: у реальной идеи есть реальная, самостоятельная сущность (Локк). Это и позиция здравого смысла, о которой писал, например, Б. Рассел: реальность существует, от нас не завися; не считайте себя единственной вещью в мире и, тем паче, центром этого мира.

Но если по содержанию истина объективна, то по форме она всегда *субъективна*. Можно еще раз вспомнить Локка: у реальной сущности реальной идеи может и вовсе не быть – то есть может быть номинальная или фантастическая идея, а может не быть никакой.

Или наоборот: Есть ли реальное основание у этических или эстетических суждений? Какая «эстетическая реальность» поддерживает, например, суждение, что собор св. Павла прекрасен (а некое современное сооружение Ллойда, наоборот, ужасно безвкусно)?[416]

Скажем так: содержанием истины является идеальным образом представленный объект; держателем (державой) истины – субъект. Истинное знание существует только в сознании человека или через человека, в логике, и выражается в субъективной, индивидуальной форме.

Абсолютность истины понимается как ее полнота, безусловность и/или окончательность. Это идеал знания: универсальное знание об универсальности вселенной. Абсолютно истинным считается и такое (ограниченное) знание, которое, будучи однажды обретенным, не прейдёт; оно сохраняет свое содержание в любую историческую эпоху. Очень часто большое значение придается датам.

В реальном человеческом познании истина существует в относительной форме. *Относительность* истины означает ее неполноту, незавершенность, условность, приблизительность, референтность, «зависимость от»: и от условий существования; и от способов обретения; и от самого *предмета*.

В истине есть такие компоненты, которые в процессе развития знания устраняются или ограничиваются определенной сферой своего применения. Постоянная диалектическая работа мышления «раздвигает или сужает пределы знания», в своих понятиях отлетая от действительности или приближаясь к ней. Поскольку мышление абстрактно по определению, постольку любая его характеристика, в том числе истинность, абстрактна. *Абстрактность* истины метафизична, она тесно связана с ее абсолютностью, «вечностью». И – с относительностью, отвлеченностью, оторванностью от своего носителя.

Конкретность, не-дисперсность истины означает, что истина определенна и ситуативна, истинное знание спроецировано на те обстоятельства, в которых оно получено: условия существования объекта познания, состояние, место и время, сравнение, образ действия и др. Главное же из обстоятельств – зависимость от самостоятельного существования объектов.

Конкретность истины тесно связана с ее относительностью. («Наполеон умер 5 мая 1821 года на о. Св. Елены». Не 4-го… Не на Эльбе… Не в 1820-м… А ведь мог бы…) И – с абсолютностью. Дата кончины

[416] Пример Роджера Скрутона. Scruton, Roger. Modern Philosophy. – Mandarin Paperbacks, London, UK, 1996.

Наполеона, как и любая историческая дата, есть одна из несомненных разновидностей абсолютной истины.

Предваряя более подробное изложение, утвердим следующее.

Сократ, Платон и Аристотель, светлый Эпикур, системосозидающий скептик Секст Эмпирик и «догматик» Уильям Оккам главным делом философов считали поиск истины. Она являлась, ободряя на интеллектуальный подвиг, Парменида, направляла в факельном шествии киника Диогена, утешала в узилище Боэция, была музой Спинозы, реяла знаменем над лучшими из людей.

Локк воодушевленно заявлял: истина была моей единственной целью, и, куда бы она ни указывала путь, мои мысли следовали беспристрастно, не заботясь о том, видны ли на этом пути следы кого-нибудь другого.

Флегматичный Фреге сообщал: открывать истины – задача любой науки; логика же добивается познания законов истинности.

Великий Гегель утверждал, что здоровое еще сердце дерзает желать истины, а философия живет в царстве истины, строит его, и, занимаясь ее изучением, мы становимся причастными этому царству. Вслед за Гегелем многие из нас по-прежнему верят, что потребность познания истины, величия, Абсолюта есть самая серьезная потребность рода homo sapiens. Гегель видел в ней отличие духовной природы от природы «лишь чувствующей и наслаждающейся» и полагал, что она образует глубочайшую *сущность духа,* мало того – она в себе, т.е. потенциально, составляет *всеобщую потребность*.

Вслед за Гегелем, безусловно, в понятии, объединившим основания бытия и основания познания в принципиальный синкретизм (хотя на иной, по сравнению с Аристотелем, основе – не метафизической, но диалектической логики), – проследуем избранным путем к Истине.

§ 1. Проблема истины: общие соображения

Природу же самих вещей он [Демокрит] обозначает выражением «в действительности», сочинив термин от слова «действительное», что значит: «истинное».
Гален

Это было так давно! Свидетельство Галена о Демокрите, классике, если не родоначальнике, «экзистенциального» материализма (кто же еще мог утверждать: чувственно воспринимаемые явления, все, кроме порядка, траектории перемещения, веса и формы, существуют лишь в наших ощущениях, все остальное – атомы, лишенные всякого чувственно воспринимаемого качества, и пустота!?) раз и навсегда воплотило основное онтологическое затруднение гносеологии по поводу истины, или истинности. Совпадают ли – а у Демокрита совпадают! – истинное и действительное?

Но и сегодня мы не разрешили этого затруднения. А на этом основании зиждется затруднение второго уровня, эпистемологическое. Совместимы или несовместимы, хотя бы в сущности, (истинное) знание о действительности и суждение об этом знании? Скажем, отличаются ли чем-нибудь суждения «я чувствую запах фиалок», – и «истинно, что я чувствую запах фиалок»? Готлоб Фреге, например, считал, что ничем[417]. Что еще больше печалит: второе заявление, несмотря на свой модальный оператор, может не быть истинным, но лишь правдивым, *искренним*… или же ложным.

Ф. Рамсей и поддержавший его впоследствии А. Айер разработали дефляционную концепцию истины, согласно которой утверждать, что пропозиция истинна, значит просто утверждать самое эту пропозицию, и наоборот. «Истинно, что *p*» не содержит ничего, кроме утверждения *p*. Понятие истины, с этой точки зрения, само по себе избыточно. Бертран Рассел создал «теорию типов», где термин «множество всех множеств» неприменим, а высказывания метаязыка типа «истина» и «ложь» исключены из объектного языка. Альфред Тарски, со своей семантической

[417] Так считают и вполне современные философы. Если мы решим, что теперь это затруднение снято, мы столкнемся с ситуацией, описанной Бернардом Уильямсом: “the mistake of taking the same facts twice over and then finding the relation between them mysterious”. (1972; 143). Цит. по: Bennett, Jonathan. Learning from six philosophers. V. 2. Locke, Berkeley, Hume. Clarendon Press – Oxford. – 2001. – P. 199.

теорией истины, в работе «Истина и доказательство», утверждая, что можно формализовать любую систему, допускал в логику понятие истины, но определял ее как выполнимость условий формально-логической проверки высказываний. В такой редакции речь о соотнесенности знания и внешней по отношению к нему реальности, конечно, не идет.

Наконец, есть еще вопрос третьего уровня о соотнесенности (идеального) знания и (материальной) действительности, взятый, так сказать, «с обратной стороны»: семиотической. Это вопрос о соотнесенности понятия и его имени, знака. Существуют целые направления современного философствования, в которых неразличимо совпадают «образцы, запечатленные в памяти», то есть мысли, *суждения,* с их названиями, языковыми обозначениями, то есть *высказываниями.* Это семиотическое затруднение в западной философии преодолевается относительно легко: термин «пропозиция», в зависимости от контекста, может обозначать и то, и другое. М. Шлик, лидер направления логического синтаксиса, обходил сложные вопросы гносеологии по-своему: поскольку имена относятся к понятиям, а не к реальным предметам, постольку познание – это обозначение (а не отражение, переживание[418] или что-то подобное), и тогда вопрос о соответствии знания объективной действительности вообще не встает. Обозначение – это конвенция, это чисто формальное, а не причинно-следственное или иное «реальное» отношение.

Для материалистической советской философии такая индифферентность была нестерпима. Она (наша философия) основывалась на понятных качественных различиях бытия и сознания, а семиотикой заинтересовалась лишь в конце 60-х гг. XX в., и основное внимание долго уделяла дивергенции материального и идеального, то есть знака и значения.

Не делая интриги из последующего изложения, предложим в самом начале свои варианты (схемы) решений: 1) [онтологическое затруднение] истина и действительность диспозиционны, как диспозиционны *бытие* и *знание* о нем; 2) [эпистемологическое затруднение] дефляционная концепция истины или *неверна* (поскольку существует легион суждений утвердительных, но не истинных) или, по меньшей мере, *неприложима* к множеству познавательных ситуаций вне методологии науки; 3) [семиотическое затруднение] знак в ряде случаев (в абстрактных семиотиках типа формульной алгебры) *может* совпадать со своими денотатом и десигнатом; но не в общем случае. В общем случае суждение и высказывание легко различимы как форма мысли и языковое выражение.

---

[418] Постижение «красного» у Шлика – это не «переживание», а сопоставление указанного цвета с другими цветами, установление соответствующих отношений и связей, поясняет А. А. Грицанов. «Когерентизация», говорят философы науки.

Общие соображения, к которым пришла гносеология относительно законов познавательного процесса, суть таковы.

Физическое схватывается чувствами (непосредственно или через показания приборов) и на интуитивном уровне понимается как существующее. Метафизическое доставляется интеллектуальной интуицией, разумом, принимается при помощи доказательств, и от вопроса о его реальном существовании можно отвлечься. Подобные взгляды больше не менялись; сегодня мы считаем эти известные мысли трюизмом. Явное, очевидное сущее воспринимается конкретными ощущениями, неявное, не очевидное, существенное – обретается абстрактной мыслью. Это две основные стадии познания, заданные еще античными философами и без прекословий принятые философами новейшего времени. Мы не знаем физиологии перехода от первой ступени ко второй; об этом давал убедительные свидетельства такой авторитет в естествознании как академик П. К. Анохин. С точностью до иона, писал он, я объясняю своим студентам, что именно, какие физико-химические процессы происходят в нейроструктурах, когда человек получает извне импульсы-стимулы, ощущая всеми органами чувств телесность мира; а потом я говорю: стоп! А сознание идеально… и мы не знаем, как именно возникают «квалиа» (т.е., персональный феноменальный опыт; термин ввел философ Кларенс Льюис еще в 1929 г.).

Можно заявить, что основное познавательное отношение, подвергающее универсум разбиению на материальное и идеальное, есть просто первоначальная цеховая договоренность, конвенция, постулат, и не добиваться решения вопроса о природе идеального. Однако несомненно, что идет постоянный поиск той внепространственной местности, где этого гносеологического по своей природе *разбиения* единой «онтичности» *нет.* Есть мнение, и его обсуждают, что (идеальный, разумеется) концепт «смысл» – это полу-чувство, полу-мысль. Можно вспомнить, что и язык – такая же билатеральная сущность, мембрана между объективным и субъективным, и на том успокоиться. Можно утверждать, что ощущения – также «кентавры», они одновременно телесны и бестелесны; можно изучать двойственность представлений, принадлежащих одновременно чувственности и мышлению (ведь они уже абстрагированы от объекта), точнее, являющихся соединительным мостом между теми и другими. Но для гносеологии вполне достаточно, что логики по-своему убедительно уже ответили на вопрос о том, как происходит переход от первоначальных восприятий к представлениям, которые суть центральные звенья собственно познания.

«Лишь в том случае, когда мы можем отыскать единое и общее во многом, когда мы разделяем то, что является сходным в пространством и временем разделенных явлениях, что является в них различным; когда мы устанавливаем градацию различий и таким образом логически упорядочиваем содержание наглядных представлений, – …*восприятие* становится действительно *познанием,* всякое единичное может быть включено в уже наличную систему представлений, которые в качестве предикатов наших суждений восприятия позволяют превратить всякое отдельное явление в неизменное и постоянное представление»[419].

Логос нужен для организации хаоса чувственности.

Две стадии, или два вида познания, чувственное и логическое, часто в истории философии дополняются чем-то третьим: за счет выделения интуитивного из чувственного, иногда уподобления интуитивной уверенности и веры, или же, наоборот, неких дистинкций: разделения разума и рассудка с обособлением последнего, либо за счет добавления в качестве третьей ступени познания «опыта», «дела» или «практики», «интенции», «третьего мира» и пр. Особенно повезло интуиции. Интуиция и доказательство «суть две степени (degrees) нашего познания», – считал несомненный авторитет в области классической гносеологии Джон Локк, а до него – схоласты. «То, что не достигается тем или другим, с какой бы ни принималось уверенностью, есть лишь вера или мнение, а не знание, по крайней мере для всех общих истин». («Опыт о человеческом разумении», Кн. IV. Гл. II. «О степенях нашего познания». § 14. С. 12). Мысль о первичности и несомненности интуитивного знания со всей определенностью высказывалась еще Оккамом: в силу него можно знать, есть вещь или нет, «… так что, если вещь есть, разум тотчас же выносит суждение о том, что она есть, *и с очевидностью познает, что́ она есть…*» (Курсив мой. –*Э.Т.*). Локк же объяснял механизм интуиции следующим образом: это, во-первых, итог познания *таких закрепленных в памяти истин, отношение между идеями которых воспринимается в тот же момент, когда они приходят на ум.* Во-вторых, познание *таких истин, что ум, раз убедившись в них, сохраняет память о своем убеждении без того, чтобы удерживать в уме и доказательство.* Так бывает со всеми истинами, которые мы познаем интуитивно.

А корни этой мысли еще глубже: по-гречески «σαφής» одновременно значит и «очевидный», и «истинный».

Но в целом чувственное и логическое остаются неизменно установленными со времен античной классики. И неизменно пребывает в непотаенности “Dabewuβtsein” – здесь-и-теперь-бытия-сознания – свойст-

[419] Зигварт, Христоф. Логика. – С. 10.

венное природе человека сомнение: а так ли? доподлинно ли? Как выглядит, в чем состоит, где локализуется величайшая познавательная ценность, истина?

У греков физическое, схваченное чувствами, становится или считается «мнением», вероятностным знанием; метафизическое, обретаемое разумом, предстает как истинное знание, цель познавательной деятельности. Понятно, что философ обыкновенно отдает предпочтение разуму: чувство легко может ошибаться… А разум?.. Это ли, непререкаемо избираемый, единственно правильный, праведный путь философа?.. И в античное, и в новейшее время были мыслители, отвечавшие – да. Например, Г. Фреге писал: «Мысль есть нечто внечувственное, и все чувственно воспринимаемые вещи должны быть исключены из той области, в которой возникает вопрос об истине»[420]. Первыми же, как почти во всем, были древние греки.

Сопоставим переводы произведения Парменида «О природе» и другого замечательного италийского философа, Эмпедокла, в отличие от знаменитого элеата принадлежавшего к направлению «фюзиса», то есть материализма.

Как и все античные философы, Эмпедокл из Агригента, первый, кто из философов фюзиса попытался разрешить апории элеатов (а последним из них стал великий Демокрит), утверждал: ничто не возникает из «ничто», ничто не разрешается в «ничто». Появление вещи – это смешанное образование «нечто», которое при разрушении возвращается к вечным четырем стихиям, уходя вспять к этим своим корням и растворяясь в них. Сочинение Эмпедокла называется так же оригинально, как и поэма Парменида: «О природе». Здесь нас преимущественно интересует почти буквальное совпадение содержащегося в обоих трактатах призыва к тому, чтобы философ встал на истинный путь мудрости и следовал пути, познавая не только объект, – бытие, но и способы его познания, и непреложно выбирая дорогу разума.

Вот известнейший фрагмент из Парменида.

Но от такого пути разысканья удерживай мысль ты,
Пусть многоопытный нрав тебя не принудит на путь сей, –
Темное око использовать и шумящие уши
И язык. Обсуди многоспорный разумом довод
В сказанных мною словах. На пути этом только отвага
Остается одна…[421]

[420] Фреге, Г. Логико-философские труды. – С. 31.
[421] Приведено в: Секст Эмпирик. Сочинения, в 2-х т. / пер. А. Ф. Лосева. – Т. I. – С. 82.

Ср.: Эмпедокл. (*Со ссылкой на изд. Дильса*).

Боги, от языка безумие их отвратите,
Чистый источник из уст своих священных явите.
Муза, белораменная дева, желанная многим
Ты, молю, – что можно слышать [мужам] краткодневным,
От благочестья пошли, на послушной сидя колеснице,
Пусть тебя не понудят цветы прославленной чести
Превозноситься людьми за слова выше меры священной,
Дерзостно восседать на высотах мудрости гордо.
Но всевозможными средствами ты исследуй предметы
И не питай к глазам доверия больше, чем к слуху,
Как и шумному слуху превыше ясности слова.
Голосу членов иных (что путем бывает познанья)
Тоже не верь и все познавай лишь в ясности меру[422].

Такое доверие разуму, науке, философии, недостижимое для нашего путаного времени, делает честь античному мудрецу (другое дело, что оба, идеалист и материалист, ставят под сомнение свидетельства чувств и речь).

Сегодня, как и в античные времена, для философа существует необходимость решать элементарные, т.е. фундаментальные, основные вопросы.

Если истинность и бытие не тождественны хотя бы потому, что бытие существовало до его познания, акцент переносится на гносеологические формулировки, основанные на диспозиционости познающего и познаваемого. Не «существует» бытие или «не существует» (считаем, что существует!), а – «дано» бытие или «принято» в ситуации здесь-и-теперь-бытия-сознания? «Принято» оно – или «взято»? «Взято» – или «сконструировано»[423]?

И – как? Каким, то есть, образом?

Для гносеологии очевидным ответом будет: бытие принято – или взято, «открыто». Его происхождение – не вопрос теории познания, это дело естествознания; его конструирование, «изобретение», также вполне очевидное, интересует философию науки; но вот принцип познаваемости сам по себе есть признание «принятия бытия». Принято оно, допустим, относительно пассивно, и первоначально тактильно, скажет любой материалист. Генетически – это общая чувствительность, где у зрения

[422] Приведено в: Секст Эмпирик / пер. А. Ф. Лосева. – Т. I. – С. 85.

[423] Между прочим, Имре Ла́катош доказывал, что даже математическое знание является процессом «догадок» и «опровержений», а не чистого конструиования, и что математики совершают *открытия* точно так же, как иные ученые.

еще нет всех преимуществ перед осязанием, обонянием и пр. Взято уже активно, поначалу тоже «органолептически», затем интеллектуально, а также экспериментально-практически: иногда даже «схвачено», отобрано и завоевано. А сконструировано?.. Это уже высшая степень активности, творчество, в котором проявляется вся сила человека, и где познание также полностью реализовано.

Когда же бытие «дано»? Кем? И как? Каким образом?

Жиль Делёз, например, вообще отвергал идею первородного «бытия-дано».

> «…Изначальная природа как раз не может быть *дана:* мир опыта образует исключительно вторая природа, а негация дается только в частичных процессах отрицания. Вот почему изначальная природа неизбежно есть объект идеи, а чистая негация – это безумие, но безумие разума как такового…
> Эта идея того, чего нет, это идея Нет или негации, которая не даётся и не может быть дана в опыте, не может быть ничем иным, как объектом доказательства (в смысле математических истин, сохраняющих всю свою значимость, даже если мы спим, даже если они не существуют в природе)».[424]

Наименее подходит для нашей экзистенциально-материалистической гносеологии «дающее давания» М. Хайдеггера. Его знаменитая синтагма «бытие не есть, бытие дано»[425] аналогична во второй, главной части этой конъюнкции ленинскому определению материи «,…которая дана нам в ощущениях, копируясь, фотографируясь, etc.», и даже простому «дано» в математике, зачину всех теорем. Это сакраментальное «*дано*», как и совсем уже стершееся «*действительность*»[426] (действие «давания», а фактически синоним «объективной реальности» или «материального бытия»), оба термина содержат устойчивую, могущественную и почти подсознательную установку: бытие вручается нам *Кем-то*. Actus

---

[424] Делёз, Ж. Представление Захер-Мазоха (Холодное и жестокое) / Венера в мехах. – Ad Marginem. М. : Культура. – 1992. – С. 203-204.

[425] Это игра немецкого языка: «бытие есть» переводится как es gibt Sein, букв. «нечто дает бытие». В других языках в подобных оборотах формального подлежащего es – «оно», которое и «дает», gibt, вручает нам бытие - *нет***.** Дело обходится третьей основной формой глагола, страдательным причастием. В английском языке в переводе с es gibt Sein – there is being – *имеется* формальное there, «там», но сказуемое is стоит в личной форме глагола: третьем л. ед. ч. Being, бытие, сутит само по себе, а не «дается».

[426] Что такое «действительность»? Природа? Бог? Сознание? Опыт? Система вещей? «Коллекция убеждений» (collection of beliefs)? Все это вместе? Как бы мы ее не эксплицировали, этимологически «действительность» подразумевает активного деятеля; даже конструкции страдательного залога типа «дома строятся», «строят себя», имплицитно подразумевают, что *кто-то* их строит. Точно так же *кто-то* подвесил звезды, *кто-то* налил водой озера и реки…

essendi. Именно это и не устраивает материалиста, вслушивающегося в язык.

В действительности бытие не дано. Бытие есть. Оно первично и энергично само по себе и само в себе. Оно не *дано*, а *даёт себя* тому, кто родился для познания и действия. Бытие дано самое собой. И может быть *принято* (или не принято), *взято* или трансфигурировано, трансформировано, из-*обретено* – а также *создано* в отдельных частях и проявлениях – *человеком*. Если по-русски, по-латыни и по-английски «действие» и «деятель» паранимично «деятельности» и «действительности», – это гнездо родственных слов, – то по-гречески «дело» – ἔργον, «действительность» – ενεργεια, энергия… Она этимологически ***не*** предполагает *того,* ***кто*** *дает бытие*. Космос сам активен и заряжен энергией, и он *дается* познающему, потому что Логос и логос однородны, микрокосм – модель макрокосма. Подобное рождает подобное, подобное познается подобным.

Другое дело – описание экзистенциального самочувствования человека, ощутившего резонанс с бытием: причастность, причащение, «стояние в просвете бытия» Хайдеггера как момент переживания и обретения истины. Субъективно это Благо переживается как блаженство. Та́к мне открылось Dasein, чувствует осчастливленный; и я не нуждаюсь в доказательствах бытия бытия. Так *открылось* бытие; да, подтверждаем мы эту интуицию, оно имеет такое свойство, универсальная субстанция имеет такую акциденцию, ведь материя – субъект всех изменений. Бытие не «дано», оно принято человеком. Эта экзистенциальная ситуация сопровождается *открытием.*

Вспомним: бытие в познании есть по преимуществу 1) зримое (явленное), 2) увиденное бытие. В более общем смысле – а) способное порождать любые ощущения, б) чувственно-воспринимаемое (и воспринятое)[427]. Вне познания оно существует как субстанция вместе со всеми своими акциденциями, а в процессе начавшегося познания – как сущность являющаяся, даже светящаяся, Schein. Она осваивается (и во многом освоена) в явлениях, в контакте и взаимодействии с нею, обретается в сознании как отражении и как деятельности. Аристотелева ουσία, «усиа» (более чем вероятно отсюда происходит англ. use – польза, использовать), можно напомнить, имела больше коннотаций, нежели в переводе Боэция, substantia, «субстанция», «стоящее под». Аристотель «тематизировал», как сейчас бы сказали, понятие, которым в Древней Греции первоначально обозначалась реальная цена собственности (по-

[427] И не только на уровне ощущения. Интересно, что по-гречески «читаю» – αναγιγνώσκω, с корневой морфемой γνώσ(ις), «знание», что также свидетельствует о познании при помощи зрения.

английски – real estate, «поместье»). Усия обеспечивает устойчивое основание предложенного и взятого, данного и принятого в коммуникации Sosein.

Как же *открывается* сущность сущего? И как создается?

Вне познания никак не открывается и не создается, но – возникает, рождается и существует («живет») в самодвижении и саморазвитии.

В познании открывается при выходе сущности на поверхность в виде явления, феномена, и создается человеком как έργον, дело.

У самого Аристотеля «чистая сущность» есть не обособленный предмет, а качественная определенность вещи. Третья по порядку следования аристотелевых категорий, качество, отражает факт существования у сущности разнообразных акциденций – количества, места, времени, состояния, отношений, претерпеваний и действий. После разъяснений Порфирия и в особенности Боэция качество в логике стало пониматься как «то, что сказывается в ответ на вопрос "каково это?" и имеет отношение к субстанции». Но важнее, и нам уже приходилось на это указывать, что το ποιον, или ποιοτες, «качество», паранимично соотносится с ποιέω, *«делаю, творю»,* το ποιειν, *«действие»*, и ποιεμα, *«творение»*. Это соответствует и происхождению русского термина из «ка*к*чество»[428], и обозначению набора свойств, но такого, который получен или произведен *деятельностью* (природы, познающего разума или работающей руки, инструмента, технического устройства). Из явления «возгоняется» сущность. Сущность обретается в действии, чувственно-воспринимаемое явление рождает идеальное знание, материя рождает дух. Термин, обозначающий выход «усии» наружу, – έξ-ουσία, – переводится на русский как «возможность», «право» и «*свобода*», освобождение.

Качество не просто определенность, тождественная с наличным бытием, хотя в современной философии его так чаще всего и понимают (след Гегеля). «Как (с этим) быть» = «что (с этим) делать» = «что (из него) делать?» В самом деле; «качество» по-гречески обозначается еще другим выразительным словом, πράξις, практика. Эта экзистенциальная ситуация сопровождается не просто *из-обретением,* добыванием воды или руды, но – созданием, сотворением, произведением. Изводом и поставом. Сознание в таком случае является не просто *образом вещи* или *мысли*, но *образом действия*.

Сущее познается в действии с ним; верно; но, идя далее, необходимо подчеркнуть: «как», «каким образом» суть вопросы, ответы на которые не просто «имеют отношение к субстанции» («эта субстанция *такова*»),

[428] Это субстантивированное наречие.

но представляют собой явление сущности в процессе работы с объектом, либо в познавательной, либо в коммуникативной ситуации. Этому служат важные лингвогносеологические синтагмы – придаточные предложения *образа действия*. Вместе с обстоятельствами образа действия или самостоятельно они осуществляют процедуры, – в зависимости от цели, – либо дальнейшего углубления к «сущности второго порядка», либо «возгонки» ее «на поверхность» в форме явления. Поэтому, обращаясь к знаменитым кантианским формам, организующим чувственность в феномен («пространство и время суть условия возможности всех вещей как явлений»), – а именно, «моменту» и «месту», «когда» и «где», *здесь и теперь* – необходимо добавить третью: *образ действия*. К Dasien и Dabewuβtsein необходимо принадлежит Sosein, и, соответственно, Sobewuβtsein, так-и-теперь-бытие-сознание, предпосылка действия.

Этот триплет – момент, место, образ действия – включит и объектные, и субъектные координаты, в которых происходит первичное «уловление», схватывание предмета мысли. Синтагма образа действия является семантическим центром всего сложного предложения, и к ней приводится его совокупный смысл. Сущность сущего обретается в деятельности сознания, становясь в состоянии Dabewuβtsein тем, что мы называем «истина». Можно сказать и так: истина и сущность составляют тождество в указанном со-стоянии.

Интересно, что на предварительной стадии знание о существовании (0) и знание о знании (1) знания существования (0) еще неотличимы, как неотличимо совпадают онтологическое и гносеологическое в здесь-и-теперь-бытии-сознании – и в экзистенциальных суждениях логики. На следующем же шаге познавательного движения они расходятся; первый вопрос для натурфилософской онтологии, после «нулевого», – это вопрос «почему» существует вещь, тело. А для эпистемологии первый (после предварительного) вопрос – это «как», чем доказывается, подтверждается существование (тела или «тела» истины, всё равно). Так проблема переводится из мировоззренческой в методологическую плоскость.

Собственно, античный скепсис с этого и начинался. Диоген Даэртский, описывая состояние методологического сомнения, присущего первым скептикам, интерпретировал его следующим образом: «Так, мы признаем, что мы видим, и знаем, что мы мыслим, но *как* мы видим и *как* мы мыслим – это нам неизвестно…» (выделено мною. *–Э.Т.*)[429].

Логика XX века на помощь гносеологии выдвинула следующий норматив: “He believes P because he believes R and takes it to be a reason

[429] Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М. : Мысль, 1979. – С. 393.

for P”. «Он верит, что P, потому что он верит R и считает его доводом для P».

Данное рассуждение – “He believes P because he believes R and takes it to be a reason for P” – важно и для обсуждения основной гносеологической синтагмы. В знаменитой работе Хайдеггера «О сущности истины» есть весьма интересное место: формула «истина – приравнивание вещи к интеллекту» означала раньше приравнивание вещи к уму творца: adaequatio rei ad intellectum (*divinum*); это и была гарантия для истины как приравнивания человеческого разума к вещи, adaequatio intellectus (*humani*) ad rem (creandam). Исчезло средневековое основание – «повисло» безосновательное следствие…

Есть градация того, что можно считать достаточными основаниями доказательной мысли, согласно закону Лейбница, и самыми сильными аргументами признаны, конечно, физические законы, а далее идут законы социальные (или факты, цифры, цитаты). В языке также наличествует дифференцирующая лексическая разница в обозначении объективных, «естественных» причин (causes) для «веры, что P», и субъективных, или логических, причин, именуемых резонами, или доводами (reasons) для «веры, что P»: “<He> believes P”. Есть определенные трудности понимания и перевода термина believe, связанные с тем, что по-английски to believe означает «верить» – это не обязательно религиозная вера; таковую правильнее обозначать словом faith, родственным лат. слову fide; а соответствующее существительное belief – это не столько вера, сколько убеждение, или, в крайнем случае – верование. По-русски же это всё разные слова.

Действительно ли суждения «S – P», “I believe that S – P”, ничем, кроме эпистемической модальности убеждения, не отличаются? Фреге, как уже сказано, приводил пример с цветами и ароматами: я чувствую запах фиалок = истинно, что я чувствую запах фиалок. Неизбежно вспоминается один из аргументов, примененных в «Метафизике» Аристотеля против метафизики Платона: в идее нет ничего, чего бы не было в вещи. «Приписывая мысли свойство истинности, мы ничего не прибавляем к самой мысли», – говорил Фреге[430].

Ничего – кроме «инъекции» фиалки в сознание.

---

[430] Фреге, Готлоб. Мысль: логическое исследование. – С. 32. Хотя ниже он несколько непоследовательно заявляет, что ошибкой является неразличение схватывания мысли и признания ее истинной: «Годы труднейших исследований могут лежать между схватыванием мысли и признанием ее истинности». – С. 64.

Ничего – кроме проекции сознания вовне (эпикуровский προλήψις).

Все это вместе обретается, схватывается в экзистенциальном, целостнонеразличимом переживании здесь-и-теперь-бытия-сознания, когда-и-если-оно-есть: это основной тон всякого подлинного человеческого существования, sine qua non. Что и создает σύλ-λήψις, т.е. захват, слияние, место встречи субъективного и объективного. Именно эта встреча в экзистенциальном состоянии "Dabewuβtsein", и ничто иное, является онто-гносеологическим основанием одновременного совпадения (и распадения) момента абсолютности и момента относительности в истине: первый идет от *Da*sein, второй – привносит Daβ *bewußte* /Sein/. Это месторождение основной синтагмы гносеологии. Включаемся в ее обсуждение.

Истина, несомненно, абсолютна.

В первородном смысле истина стоит вне разрушения. Современный греческий философ Статис Псиллос, лауреат премии Президента Британского общества в области философии науки, в своем энциклопедическом словаре «Философия науки от А до Я» говорит об этом в следующих выражениях: "Whatever else it is, truth does not have an expiry date. Unlike dairy products, truth cannot go off... Hence, truth cannot be equated with acceptance". Это значит: «Чем бы ни являлась истина, у нее нет срока давности. В отличие от жизнеобеспечивающих продуктов потребления, истина непреходяща»[431]. Вечность абсолюта – топос истины.

Далее. Менее всего абсолют означает общее признание. С. Псиллос: «…Истину нельзя приравнивать к приемлемости (признанию, принятию, согласию)». (Там же). Истина как абсолют не зависит от субъективного «принятия» её или неприятия, каковое тоже вполне возможно. С первых строк своей книги «Why Truth Matters?», «Почему истина /так/ важна?» современные английские философы Офелия Бенсон и Джереми Стэнгрум пишут: "It is not new or surprising or puzzling to think that we don't always love the truth…"[432] Это выражено пространнее, чем русское «правда глаза колет»; но идея та же самая, истина может быть не-приятна и даже не-приемлема, но это истина. «...Ходячей мудростью является то, что нечто может быть истинно, хотя оно не прекрасно и поскольку оно не прекрасно, не священно и не добро»[433].

У истины как абсолюта есть и другие свойства, кроме «непреходящности», вне вопроса о ее приятии/непрятии, помимо ее характера, но все-

---

[431] Psillos, Stathis. Philosophy of Science A – Z. Edinburgh Univ. Press. 2007. – P. 247.

[432] Benson, Ophelia, Stangroom, Jeremy. Why Truth Matters. – London – NY, Continuum, 2007. – P. 1.

[433] Weber M. Gesammelte Werke zur Wisseschaftslehre. – Tuebingen, 1951. – S. 583.

таки чаще всего на ум приходят именно эти предикаты: вечное, постоянное, всеобщее, необходимое.

А что говорят словари?

Словари говорят неожиданное. Абсолют этимологически сам по себе не означает ни вечного, ни постоянного, ни всеобщего, *ни необходимого*.

Absolute (fr. L – solvere, to loosen, solve, dissolve, fr. sed; se – apart + luere – to release, atone for Gk. luein – to loosen, dissolve, destroy; ab – from, away, off; Gk *apo*)[434]. Вдумаемся: истина – над, далеко от; *от чего?* To destroy – разрушать; to loosen – распускать, расслаблять, to dissolve – растворять, а просто solve – уже «решать проблему». Она вне разрушения и растворения, превыше их. И превыше всех решений. Отрешенный от расслабления и отпускновения, Абсолют – энигма. Абсолют *свободен* (случаен!?), следовательно, можно его свободно трактовать: скажем, не как необходимость, но как не-необходимость, контингентность.

Истина, несомненно, также и относительна, что связано с подвижной неполнотой постижения. Чтобы это признавать, совершенно не обязательно быть диалектическим материалистом. Ср.: «Многообразие воспринимаемого неисчерпаемо, и мы никогда, следовательно, не можем быть уверены в этом отношении в полноте, ни в полноте отдельных элементов, ни в полноте их комбинаций, какие восприятие может доставлять нам всё в большем и большем размере». (Х. Зигварт). Это главный аргумент в пользу относительности истины, и его выдвинули еще скептики.

Интересно другое. Не менее неожиданной, чем экспликация абсолютности, окажется расшифровка термина «относительный». Да, в этом русском переводе есть греко-латинский корень «нести», φερειν, ferein. И первая экспликация интересующего нас понятия в известном словаре Вебстера гласит: 1) это *слово, грамматически обусловленное антецедентом*. Однако в экспликации есть и больше. *Абсолютно* (в указанном выше смысле) неожиданной коннотацией оказывается следующая: это (отношение или) связь или *необходимая* зависимость. «Релятив» *необходим*.

Relative – 1: a word referring grammatically to an antecedent; 2: a thing having a relation to or connection with or necessary dependence upon another thing…

Relate [L. *relatus* (pp. of *referre* – to carry back), fr. Re- + *latus*, pp. of *ferre* – to carry – more at TOLERATE, BARE] syn. See JOIN.

[434] Webster's Seventh New Collegiate Dictionary. – Springfield, Mass., USA.

Понятно само собою, что под таким углом зрения нет заметной трудности в том, чтобы указать на взаимный перелив и взаимное проникновение абсолютного и относительного.

Наиболее распространенное гносеологическое (и гностическое, и религиозно-мистическое) понимание абсолютной истины как всей полноты (плерома!) универсального знания об универсальности вселенной эксплицируется сегодня не иначе как путеводный идеал. Но необходимо помнить и еще один смысл абсолютности: это морфизм, количественно-качественная соотносимость систем – знания и его референта. В редких случаях он предстает как изоморфизм, попарное взаимооднозначное соответствие как парадигматических элементов, так и синтагматических связей между ними. Этот иногда встречаемый или специально конструируемый «случай» присущ некоторым – немногим – научным теориям. Например, предлагая для решения проблемы истины совершенно точное, определенное и в этом смысле *абсолютное число,* к которому стремится, отклоняясь и возвращаясь, познавательный поиск, мы оговариваем его зависимость от количества членов ряда, очень большого, но всё же конечного (при S=1000).

Относительность истины, со своей стороны, зависит как от объективных, так и от субъективных факторов. Объективные факторы, вызывающие релятивизацию любого знания, были перечислены еще у скептиков среди пяти тропов Агриппы и десяти тропов Энесидема; коротко говоря, меняется объект, меняется метод его освоения, – меняется наше понимание. Кроме того, истина принадлежит субъекту, его сознанию; все погрешности, слабости и издержки, все творческие порывы и «передержки» сознания делают в сущности истинное знание содержательно лишь относительным. По преимуществу это зависимость знания от образа действий человека. Плюс к тому, «снизу» без и вне этих ограничений гипотетически полагаемое за существующее абсолютное знание ограничивают физиологические возможности. «Сверху» это абсолютное знание «того, что поистине есть», т. е. того, что в действительности существует, релятивизируется за счет воображения и фантазии человека, его конструктивной деятельности и т. д.

Есть еще факторы, так сказать, объективно-субъективные, характерные больше для общественного, а не индивидуального сознания: принятая картина мира, стиль мышления, интеллектуальный «потолок» самой эпохи, соотношение рецепции и трансформаций традиционных форм культуры, интерпретации идей науки, идеологический пресс, эстети-

ческий канон, этический кодекс, языковые нормы, психологические установки и т. д. Насколько можно судить, впервые в отечественной науке эти и другие факторы были квалифицированы как предпосылочное знание (ленинградским, а впоследствии московским) специалистом в области теории познания, эпистемологии и философии науки Л. А. Микешиной.

Наконец, важно, что, по удачному замечанию И. С. Нарского, напрашивающаяся асимметрия абсолютного и относительного тоже относительна! Со ссылкой на ленинское рассуждение о пределах абсолютной необходимости и абсолютной истинности гносеологического «относительного противопоставления материи и сознания», философ писал: «В онтологическом соотношении материи и сознания присутствует свой момент абсолютного…, а в гносеологическом отношении есть своя относительность…»[435]

Интересно, что не все современные мыслители подпали релятивизму, вопреки тому, что утверждает постнеклассический скептик эклектичной путаной эпохи Р. Рорти, критикуя «догматизм» Платона и Аристотеля. Например, современный английский философ Рэнфорд Бэмбро демонстрирует настоящую отвагу философа модернити, когда пишет:

> «Я все же думаю, что философия это поиск (преследование) истины и понимания, и что существует истина, которую надо узнать и понять. Я также думаю, что все это относится ко всему прочему, что заслуживает имени изучения и исследования: истины математики, физики, истории, психологии, теологии, морали и критицизма все одинаково вневременны. Поскольку восприятие любой из них зависит от открытий (обретений) или определенных концептов, постольку эти концепты в принципе доступны любому вопрошающему в любое время. Владение ими само по себе есть вид понимания, которым один человек или поколение может обладать, а другой (другое) – не обладать»[436].

С этим согласится любой значительный мыслитель, следующий традициям благородной эпохи Просвещения, причем не обязательно материалист.

---

[435] Нарский, И.С. К анализу строения основного вопроса философии // Филос. науки, № 6. – 1982. – С. 58.

[436] Renford Bambrough, Fellow of St. John's College, Cambridge, and Editor of Philosophy. The Shape of Ignorance // Contemporary British Philosophy / Ed. By H .O. Lewis. – Plymouth: 1976. – P. 31. В переводе автора.

Критика Бэмбро, направленная на абсолютизацию плюрализма и релятивизма и принижение истины («зыбучий песок») касается нескольких прославленных имен.

> «Коллингвуд говорит нам, что мы даже не задаем те же самые вопросы, что наши философствующие предшественники. Макинтайр привязывает мораль к фалдам нравов и считает, что это делает этику слабоумной. Поппер и его апологеты рассматривают дело философов как переменную от позиционирования новых вопросов и ответов в науке и обществе. Фейерабенд и Кун говорят о научных теориях как о взаимно несоразмерных; не может-де быть перманентных научных *истин*, которые следует *открывать* и *устанавливать*…» (Там же).

В отличие от своих оппонентов, Бэмбро верит в принцип познаваемости: «…Все эти истины и понимания являются универсальной истиной и пониманием, устремляться к которым не безрассудно (иррационально), даже если может быть неразумно предположение, что ее можно достичь». (Там же). Думается вместе с этим ученым, что не дóлжно ограничивать масштаб и предмет рациональных исследований (вопрошаний). Взгляд интеллектуальной интуиции, «intuitus purus», всегда интенционально будет устремлен к универсальной истине, «вечной розе, которую видел Данте».

Теперь остановимся несколько долее на προλήψις, проекции сознания вовне, не допускающей, чтобы «кошка царапала свои глаза, завидев мышь».

«Перцептивная проекция конституирует не только саму вещь, но и нашу уверенность в реальности этой вещи»[437]. Как это было у Юма: идея существования либо сопутствует восприятию предмета, либо тождественна ему. Просто думать, следовательно, о запахе фиалок и думать, что цветок действительно существует – пожалуй, и в самом деле одно и то же. А вот просто ощущать запах фиалок, думать о запахе фиалок, думать, что ощущаешь запах фиалок, думать, что думаешь о запахе фиалок и думать, что дума твоя о запахе фиалок истинна – совершенно ли одно и то же? Или дефляционная концепция истины права?

Характерно, что мысль, сообщающая о чувстве, вполне может быть ложной, ошибочной, фантазматической… даже если сообщающий её

[437] Статкевич, И. А. Проективная природа художественного восприятия. – Чебоксары, 2009. – С. 7.

искренне убежден в ее истинности. Тогда следует формулировать так: *истинно, что я верю, что чувствую запах фиалок*?

Надо или не надо приписывать знанию свойство истинности, раз уж знание *есть* и оно есть знание о своем объекте?

Приписывать не надо, но и отнимать не надо, поскольку оно у него действительно есть (*если* есть).

Надо или не надо приписывать суждению свойство передавать убежденность автора в действительности предмета суждения?

Приписывать не надо, но и отнимать не надо, поскольку оно у него действительно есть (если есть).

Близка к этому точка зрения Г. Фреге: истинное [wahr] – это только логическое; это слово в логике (а думается, что и в гносеологии тоже. – *Э.Т.*) не должно употребляться в смысле «подлинный» [wahrhaftig] или «правдивый» [wahrheitsliebend]…

Логика объясняет дело гносеологии бесхитростно. Если мы приписываем субъекту суждения некий предикат, и соответствующее свойство у его оригинала действительно есть, суждение истинно, а если данного свойства оригинала в действительности нет, – суждение ложно. И наоборот, если мы указываем на отсутствие признака субъекта суждения, и он у предмета-оригинала на самом деле отсутствует, суждение истинно, а если наличествует, – ложно. Вся сложность в том, чтобы узнать сначала, существует ли предмет обсуждения (экзистенция), далее – что он собой представляет (эссенция) и затем выяснить, каковы присущие ему свойства (акциденции), и – «есть» они или «не есть» (проба на verum, веру, убежденность и истинность знания). Далее на деле выяснится и тенденция будущего изменения вещи… Знакомый алгоритм! А что если мы убежденно приписываем оригиналу свойство, которого у него нет (и наоборот)? Поэтому бесспорно соотносят знание и реальность только остенсивные определения, которые и к логике-то относятся весьма косвенно…

Уточним еще важный момент: *истина* (знания) или *истинность* (обычно суждения, *пропозиции*)? Что правильнее характеризует преимущественный объект гносеологии?

Рассмотрим такое словарное определение (а скорее, это деление): **Truth** – quality, state, of being true or accurate or honest or sincere or loyal or accurately shaped or adjusted. [OE trēowth].[438] Это значит: Истина – качество,

[438] Chambers's 20th Century Dictionary. – London: I965.

состояние «бытия истинным», или точным, или честным, или искренним, или верным, или аккуратно сформированным, или пригнанным.

Здесь все понятно – и все вверх ногами. Здесь истина – это *свойство* бытия истиной, *качество* «быть истинным», аккуратным (точным), искренним, лояльным и т.д., – т. е. фактически она подается как прилагательное. В данном словаре ведется речь об истине как акциденции, а не субстанции, хотя дефиниендум – имя существительное. Логичнее было бы, наоборот, считать прилагательное «прилагаемым» к существительному, true – quality, state, of being truth; «истинность – качество, свойство, состояние бытия истиной».

Значит, всё-таки не «истина», а «истинность». Эпистемологию, логику и методологию науки это вполне устраивает. Г. Фреге, считавший задачей логики обнаружение законов истинности (а не обнаружение законов утверждения или законов мышления!), заявлял: «В законах истинности раскрывается значение слова «истинный» [wahr]… В языковом отношении слово «истинный» проявляется как прилагательное»[439].

Нельзя ли все же определять истину как некую субстанцию? Или так называемая «чистая истина» есть-таки не обособленный предмет, а качественная определенность знания?

Наверное, можно. Эллины говорили совсем бесхитростно: истина есть *тело*. Скажем так: истина как субстанция (и бытие как субстанция) это идеализация, абстрактный объект. А вернее будет сказать так. Истина – абстракция, некоторая содержательная квалификация знания, существующего в форме мысли, суждения, т.е., строго выражаясь, его, знания, *истинность*. Заметим: то и другое – имена существительные, но первое – субстанция, второе – акциденция качества. В роли квалификации она допускает преимущественно качественное, в функции абстракции – точное, математическое, количественное описание. Правда, Гегель полагал, что количество безразлично для бытия. Оно, однако, не безразлично для познания.

Истинность – это не идеальный объект, некая сущность, а *абстракция* характерного свойства познания как процесса и сознания как его результата – свойства уподобления действительности. «Представляющего уподобления», если воспользоваться удачным выражением Хайдеггера.

Приведем дополненное стартовое определение: истина/истинность – это изолирующая абстракция, некая квалификация идеального, которая отображает сущность объекта познания, «встреченную», присвоенную

[439] Фреге, Готлоб. Мысль: логическое исследование. – С. 29.

субъектом в действии, каковая сущность фиксируется в лингво-логических формах, репрезентирующих «морфизм», внутреннюю упорядоченность познаваемого объекта.

Короткое уточнение. Самая простая гносеологическая классификация понятий по степени их абстрактности включает три строки: первый уровень – абстракция отождествления, средний – изолирующая абстракция, высший уровень – абстракция идеализации, или абстрактный объект. Более детальные типологии, нежели данная, разрабатывают частные науки. Особенно богаты ветвящиеся классификации живого. Например:

моя Китти	твой Бенни	вон тот щегол
рысь	эрдельтерьер	щегол
кошка	собака	птица

Далее может следовать еще несколько строк: животное вообще, живой организм; существо; вещество; материя; бытие. А вот в богатой на классификации, начиная с К. Линнея (да и даже с самих Демокрита и Аристотеля), *ботанике* этих строк еще больше: индивиды объединяются в виды, виды – в семейства, семейства – в отряды, отряды – в классы, классы – в типы, а те, в свою очередь, в царство флоры (и фауны, в зоологии)… С точки зрения семиотики, лингво-логические формы (слова и другие знаки) суть остановки на «этажах» сигнификационного лифта.

Скрупулезный Джон Локк полагал, что абстракция отождествления получается следующим образом.

Для сокращения пути к своей великой цели – знанию, и прежде всего, для придания наибольшего объема восприятию, первое, что делает ум – связывает свои восприятия в «пучки» (“bundles”) и тем самым располагает их по тем или иным группам так, чтобы можно было уверенно распространять всякое приобретаемое об отдельных вещах знание на весь данный вид и таким образом двигаться более быстрыми шагами.

«Это… является причиной того, что мы собираем вещи под обширные идеи с названиями “genera” и “species”, т.е. в роды и виды». (Т. II. Кн. II. Гл. XXXII. «Об идеях истинных и ложных». § 6. С. 440).

Следующий этап образования понятия есть обретение изолирующей абстракции. По Локку: «Ум, приобретая какую-нибудь полезную… идею путем созерцания или беседы, прежде всего выделяет ее, а затем дает ей название…» (Там же. § 7. С. 440.) Наименования даются ради удобства; полученные в итоге знаки охватывают значительное количество

предметов; «отдельные предметы сообразно с той или другой отвлеченной идеей ставятся под эти знаки, как под знамена: это синего, а это красного полка; это человек, а то обезьяна». Важно только подчеркнуть, что в интервале именно этой абстракции происходит субстантивация прилагательных и других частей речи, то есть мысленное превращение свойств в субстанции.

Третий шаг – конструирование абстрактного объекта. У Локка это объясняется следующим образом: «Идеи смешанных модусов представляют собой … произвольные сочетания точно определенной совокупности простых идей, а потому сущность каждого вида образуется только людьми, и нигде не существует другого доступного восприятию образца ее, кроме самого имени или определения этого имени». (Там же. § 12. С. 442).

А какую строку в элементарной трехступенчатой логико-гносеологической классификации занимает истина/истинность?

Вторую, среднюю. Истинность, как сказано, – *изолирующая* абстракция, по уровню существования подобная «красоте», «мужеству» или знаменитому “albedo” – «белизне», столь много послужившей истории логики и эпистемологии: вспомним знаменитое “Sortes est alb”, «Сократ бел» (светлокож или бледен). Вероятно, такие абстракции вырастают из логического поиска дефинитивного признака предмета мышления; семантически они близки прилагательным, являясь оперативной находкой подобного поиска, «ответом на вопрос ”каково это?” применительно к субстанции».

В результате мы начинаем обращаться с отвлеченным от вещи свойством как с отдельным конкретным объектом: красота, белизна; грамотность, человечность… электропроводность, ковкость, плавкость… истинность. В этом процессе работы со свойствами, отвлеченными силой ума от их носителей, среди собственных признаков устанавливается «самый собственный», отличительный. Нельзя забывать, что абстракция имеет интервал, и в его рамках возможны многие подвиды. Субстантивация изолирующих абстракций «*истинный (прилагательное), истинно (наречие)*» приводит к изолирующей абстракции «*истинность*», выраженной именем существительным. Это особенно заметно на примере немецкого языка: начальная лексема в нем – wahr (и прилагательное, и наречие), присоединение к этому прилагательному/наречию суффикса женского рода heit непосредственно превращает его в существительное Wahrheit. Истинность, она же истина. Путь русской лексемы к последней цели дольше: истинный (естенный, т.е. подлинный, действительно

существующий) – истинно – истинность – истина. Повышение степени отвлечения, – а в данном случае, надо согласиться, предельное отвлечение есть полный отрыв от носителя истинности, суждения, – дает нам абстрактный, или идеальный, объект и выражающую его великую философскую категорию ***истина*** и соответствующее Слово. Абсолют, равный или равномощный Бытию и Духу. Свободный от несовершенств, принуждений и примесей, безъъятный, самодостаточный, независимый от квалификационных оценок, стандартов измерений, экстернальных референций. «Неподвижный вихрь бытия» (о. П. Флоренский).

Теперь надо выслушать и другую сторону.

Не все философы согласились бы с высказанными утверждениями. Среди них – критик догматизма ученых Секст Эмпирик.

В Книге первой трактата «Против логиков»[440] он, поначалу объективистски и критически, пишет об *истинности* как о чем-то, принципиально отличном от собственно *истины*: «…иные, а в особенности стоики, полагают, что она отличается от истинного тремя способами: субстанцией (ουσία), составом (σῦστασισ) и значением (δῦναμις)».

Нельзя не обратить внимание, хотя в данном случае это отвлекает нас от основного изложения, на более чем странный перевод слова δῦναμις: не «движение», а «значение». Это остается необъяснимым. Вероятно, стоило все же хотя бы из контекста перевести этот третий концепт, выражающий динамику истины, например, как «путь обретения», метод…

1. «Субстанцией она отличается, поскольку истина есть тело, истинное же существует в качестве бестелесного». Имеется в виду, что истинное есть некое суждение, утверждение; «утверждение же есть словесное выражение (λεκτόν), а оно бестелесно». Разбирая во втором трактате «Против физиков» собственно истину, Секст уже и сам принимает стоическое воззрение на нее, как на состоящую из субстанции, субстрата и смысла. Истина – тело, поскольку она оказывается *знанием обо всём истинном.* Это, так сказать, корпус всех истинных суждений. Всякое же знание есть «пребывающее ведущее». А ведущее начало, согласно стоикам, есть тело.

2. По составу «истинное» – это «нечто единовидное и по природе простое». А истина сложна; она «составлена в качестве установленного, систематического знания, являющегося собранием множества истин».

---

[440] Секст Эмпирик. Против логиков. Книга первая. [II Об истине]. Т. I. М., 1976. – С. 67.

3. Различия в δῦναμις для «истинного» и самой истины в изложении Секста касаются методологии, или способов обретения знания. «…Они различаются одно от другого тем, что истинное не всегда связано с наукой, т. к. и слабоумный, и младенец, и безумный высказывают иной раз нечто истинное, не обладая наукой об истинном, истина же созерцается соответственно науке»[441]. Такой нерассуждающий пиетет перед научным познанием, царством истины, со стороны убежденного релятивиста делает ему честь. Секст здесь имеет в виду, что к истине должен вести правильный путь, *метод*. С простой души высказанное истинное, полученное вне правильного метода, истиной не является.

Итак, скептики и стоики согласны в том, что *истина* отличается от *истинного* субстанцией, составом и «значением».

Далее. Какое свойство должно появиться в знании, чтобы счесть его истинным?

Обратимся к диалогу Платона «Федон». [105 c]. Сократ: «Если бы ты спросил меня, что должно появиться в теле, чтобы оно стало теплым, я бы уже не дал… надежного, но невежественного ответа, не сказал бы, что теплота, но, наученный нашим рассуждением, ответил бы потоньше – что огонь. И если ты спросишь, от чего тело становится недужным, не скажу, что от недуга, но – от горячки».

У Оккама была параллель: не белизна субъект белого, но тело. «…Говорится, что тело или поверхность есть субъект белизны (а огонь – субъект тепла)».

Чтобы знание стало истинным, в нем должна появиться не «истина», а нечто иное… порядок бытия, например. Концепцию истины надо разворачивать в теорию так же, как и концепцию сущности – начиная анализ с изучения бытийных характеристик: существование, схватывание и отвлечение, тождество и подобие, порядок, *морфизм,* – продолжая содержательное исследование качественных особенностей истины и заблуждения и заканчивая сосредоточением теории познания на проблемах философии науки и даже выходом за рамки собственно гносеологии на социокультурные вопросы практической философии (этики, коммуникации и пр.).

Экзистенциальный материализм опирается на постулат, утвержденный отцом логики, и поэтому с логикой никогда не порывает. Выражением совпадения оснований бытия и познания является единая местность общих и единичных суждений: в них субъект и предикат имеют общий объем, то есть предикат является «обозначением с иной стороны того же предмета,

[441] Секст Эмпирик. Против логиков. – С. 68.

который мыслится в субъекте». (Н. Ланге). Это довольно очевидно и потому кажется трюизмом. Интересует нас сейчас другое: формальное совпадение 1) *не*определенных, то есть весьма относительных, 2) определенных частных, обретающих большую степень вероятности, и 3) частновыделяющих суждений, выигрывающих в движении к абсолютно точному знанию; все это притом, что содержательно они разнятся (а истинность – характеристика именно содержательная).

Есть уникальная возможность продемонстрировать переход, перелив относительного в абсолютное средствами аристотелевой логики. Этот фазовый переход синтагматически фиксируется в вышепоименованных неопределенных, определенных частных и частновыделяющих суждениях, которые и составляют шаги в направлении от относительного знания к абсолютному.

В виде правильно построенной формулы (ППФ), гласящей: «Существует некий X, обладающий свойством A», суждения указанных видов совпадают. ∃ X (A)X. Некоторые философы логичны. Некоторые музыканты – композиторы. Некоторые литераторы – поэты…

Номенклатура интересующих нас суждений такова: суждения по количеству делятся на частные и общие (единичные остаются вне нашего интереса по той причине, что по объему они приравниваются к общим: как сказано, в них субъект и предикат совпадают). Частные суждения бывают определенными и неопределенными; сложность в том, что они могут иметь один и тот же субъект, один и тот же предикат, а также один и тот же квантор («некоторые»). Например: «Некоторые свидетели сообщают о редком природном явлении». Будучи свободной от контекста, форма, та же самая во всех вариантах, не даст различить: некоторые – а может быть, и все?.. По крайней мере, некоторые?.. Только некоторые – а прочие этих свидетельских показаний не давали?..

Контекстно-связанный, т. е. содержательный, а не формальный, вывод (<*только*> некоторые свидетели дали показания <, а некоторые другие свидетели этих показаний, наоборот, не дали>) позволит отличить от других *определенное частное* суждение. Его объем имеет структуру, обозначаемую кругами перекрещивания. Такое суждение содержит знание и об уточненном объеме субъекта, и о предикате («не-свидетели»), и в принципе содержательно может рассматриваться как сложное суждение.

Значит, все разъясняет лишь «малая толика»: наречие «только»?

Но дело осложняется существованием *выделяющих суждений.* Именно наречия «лишь», «только», эксплицитно применяясь или импли-

цитно подразумеваясь, выделяют их из прочих. Примеры: «Только N – свидетель происшествия». Это единичное выделяющее суждение, его объем имеет структуру, обозначаемую одним кругом. «Все преступления общественно опасны». Это общее выделяющее суждение, и его объем также имеет структуру, обозначаемую одним кругом. И наконец, интригующее: «Некоторые города – столицы американских штатов». Снова имплицитное <только>! И снова форма, та же самая, не даст различить: <*только*> некоторые города – столицы (, а некоторые другие, наоборот, не-столицы не-американских не-штатов) ИЛИ *только* некоторые города – столицы американских штатов, только и только эти города, и никакие другие. Паки и паки.

В последнем случае контекстно-связанного вывода схема схваченного частновыделяющего суждения будет обозначаться иначе: концентрическими кругами. В центре – уточненный, *выделенный предикат:* «столицы американских штатов». Его объем определенен, в отличие от объема субъекта «города». И это одна из визуализаций наших представлений об истине как о все более точном знании, приближающемся к квантитативному пределу.

Еще один вопрос из сферы логики интересен для гносеологии в плане обсуждения основной синтагмы. Это вопрос о модальностях.

Даже в двузначной логике существует возможность передать коммуниканту не только объективное «ядро» информации, некий понятийный комплекс, но и выразить свое, субъективное отношение к этой информации. Другими словами, ее можно оценивать, задавать как сомнительную или непреложную, необходимую или контингентную и т. д. Школьное определение модальности кажется несколько зауженным. В действительности такие модальные операторы как «хорошо» или «плохо», «всегда» или «иногда», «запрещено» или «разрешено» и др. говорят не об обоснованности суждений, объективной зависимости предиката от субъекта, но именно о нашей, субъективной, квалификативной оценке происходящего, о нашем сомнении, уверенности, решимости или принятой аксиологической системе.

Общеизвестная «школьная» классификация модальностей включает в качестве первых же строк модальность алетическую и модальность эпистемическую. Эпистемическая имеет еще два подвида.

Алетические модальности выражают степень *необходимости* события. Они обозначаются в языке операторами «необходимо», «случайно», «невозможно», «возможно». Диалектика возможностей (абстрактные

и конкретные, формальные и реальные) в элементарной логике не учитывается. Однако сам Аристотель, создатель логики, писал, что в отношении будущего времени двузначная логика плохо срабатывает: например, высказывание «Необходимо, чтобы состоялось морское сражение» не может быть достоверно оценено ни как истинное, ни как ложное. Язык политики этим часто пользуется.

Эпистемические модальности выражают степень (чаще всего, научной) обоснованности суждения. Они либо согласуются с нашим верифицированным (верифицируемым) знанием, либо с недоказанным убеждением.

Модальности знания обозначаются операторами «доказуемо», «неразрешимо», «опровержимо». Это сфера научных поисков, сомнений, потерь и обретений. Модальности убеждения, соответственно, имеют операторы «предполагается», «сомнительно», «отвергается», «допускается».

Чаще, чем хотелось бы, теория научного познания прибегает и к *деонтическим* модальностям: «обязательно», «безразлично», «запрещено» и «разрешено». Безусловно, все референты этих оценок относятся к области прагматики, сферы «безбрежного субъективизма».

Теоретическую проблему модальных суждений решает современный казанский философ А. С. Гурьянов. Он справедливо утверждает, что существует неразрывное единство модального и ассерторического элементов в любом глубоком рассуждении, включающем в себя и процесс творческого мышления и его результат. «Суждение как рассуждение синонимично самому … акту мысли; это врожденная способность, в своем роде талант… С другой стороны, суждение – это центральная логическая форма, содержащая в себе и понятие (количественно), и умозаключение (качественно)»[442].

Вопрос наш, однако, состоит в следующем. Почему модальности, обозначаемые сакраментальным именем «алетейя», обозначают не знание, а действительность, как бы она не называлась, например – «событие»? Р. Скрутон, скажем, под «действительностью» предлагает понимать такие ее виды и проявления как факт, ситуация, реальность и положение дел.

Потому что истина «как-то» соотносится с ней.

А почему эпистемические модальности, маркирующие научный поиск, «науку на марше», не включают такую оценку своего отношения к предмету поиска?

---

[442] Гурьянов, А. С. Модально-ассерторическое суждение как конститутив спекулятивного мышления. – Казань : КГЭУ, 2017. – С. 128.

Потому что они обозначают не действительность, а совокупность высказываний о ней. Забота эпистемологии – когерентность высказываний. Именно поэтому часто возникает искушение принять дефляционную, т.е. логико-методологическую, концепцию истины и на этом остановиться.

Чрезмерный акцент на формальной стороне логики здесь не очень важен. Однако мы намеренно так подробно остановились на промежуточных этапах уточнения знания. Логические шаги от неопределенности к определенности (и сугубой определенности – уточненности предиката), – суть шаги *содержательного* знания *от относительного к абсолютному*. Здесь необходима уже не только логика, но и *гносеология.* В теории и практике познания происходит это приближение к истине как совпадению знания с действительным положением дел.

Правда, существуют знания, которые в принципе невозможно ни достоверно подтвердить, ни окончательно опровергнуть практическим опытом. Это все те суждения, явный или скрытый фон, подтекст, metamessage которых – идея актуальной бесконечности бытия. Помочь такому познанию может только теоретическая философия.



§ 2. Постановка проблемы истины в классической гносеологии

Для духа нет ничего прекраснее истины, для разума
нет ничего безобразнее и отвратительнее лжи.
Джон Локк

Определение истины как совпадения мысли с действительностью, – и это хорошо известно, – принадлежит Аристотелю. В «Метафизике» Философ, формулируя основные законы логики, особо останавливаясь на «законе противоречия», называя его «самым несомненным началом всей философии», поясняет: *данный закон обосновывается самой действительностью*. Исчислимое, но все же очень большое количество ныне существующих «теорий познания» как теорий истины всегда ссылается для начала на отца логики, чтобы потом так далеко уйти от его определения, как только возможно. Объяснить это трудно; точнее, трудно назвать причину современного массового «бегства от реальности», но оно слишком очевидно. Пониманию не помогло бы и вышеприведенное (с цитатой из Хайдеггера) рассуждение об утрате вместе с религиозной верой достаточного основания, а стало быть, и доказательности средневекового определения истины как приравнивания мысли к вещи (adaequatio intellectus ad rem)[443], потому что аристотелево определение опережает и латинскую версию перевода, и общеевропейскую потерю на тысячи лет. И вот в новейшее время самые серьезные ученые отказываются от него.

Например, отец *современной* логики, выведшей в XX веке на авансцену Витгенштейна, философию языка и аналитическую философию, построивший знаменитый семиотический треугольник, излюбленный нами немецкий мыслитель Г. Фреге начисто отметает аристотелево определение, называя несостоятельной попыткой объяснение истинности как «согласованности». В своем самом известном трактате «Мысль: логическое исследование» Фреге пишет, что можно было бы принять согласование изображения с изображаемым за истину. Однако нет; подобное предположение – профанное. Фреге не произносит этого слова; произносит немецкий язык. В одной из сносок он замечает: «…Более всего

[443] Сам Хайдеггер говорит несколько иначе: «Истинное бытие и истина означают… согласованность, а именно двояким образом: во-первых, совпадение вещи с предмнением о ней и, во-вторых, согласование мыслимого в суждении с вещью». (Хайдеггер, цит. соч., с. 95).

обыденному словоупотреблению отвечает то, когда под суждением понимают осуществление суждения, подобно тому как прыжок есть осуществление прыгания»: то, что признается истинным, может быть только мыслью. Как будто невозможно «такое выражение мысли, которое не содержит указаний относительно её истинности»! По вине профанов от философии «первоначальное ядро кажется теперь расколотым»; одна его часть находится в слове «мысль», другая – в слове «истинный»[444].

Здесь у Фреге приводятся два аргумента, и один требует комментария, а другой является убедительным. 1. «…Все чувственно воспринимаемые вещи должны быть исключены из той области, в которой возникает вопрос об истине. Истина не является свойством, согласующимся с определенным видом чувственных впечатлений»[445]. Так и есть. Однако в вопросе об истине требуется обсудить совсем другое: не согласие мысли с чувством, но согласие мысли с реальностью! 2. «…Согласованность может быть совершенной лишь в том случае, если согласующиеся вещи совпадают, т. е. вообще не являются различными вещами»[446]. В самом деле, полное совпадение согласующихся вещей: A = A, – представляла бы собой эпически спокойное целостнонеразличимое тождество всего всему (лептонную пустыню). Однако ведь само наблюдаемое разнообразие природы и культуры, сеть успешных социальных отношений, эффективность коммуникации свидетельствуют об обратном. Это созвучно мысли Туллио де Мауро о том, что если бы каждая фраза была «хороша такова, какова она есть», восторжествовал бы «мрак некоммуникабельности».

Надо иметь в виду, что любой строжайший логик, эксплицируя «приравнивание» истины и ее диспозиции, пользуется, не может не пользоваться, *метафорами:* согласование («голос»), соответствие («ответ»), совмещение («место»), подобие («образ»); в ход идут иностранные термины: модель (“modus”, «вид»), референция (“pherein”, «нести», отношение), когеренция (“stick together”, неразрывно держаться вместе), (кор)респонденция (“respond”, опять-таки «ответ»)… Используются и паранимичные «хождение» и «падение» (сходство, совпадение)… Именно логик Фреге заговорил поэтому о «вступлении в борьбу с языком»: «Чувственное неизменно вторгается в область внечувственного, сообщая выражениям образность и, следовательно, неточность. Так возникает борьба с языком, вынуждающая меня заниматься лингвистиче-

[444] Фреге, Г. Мысль: логическое исследование. – С. 29–33.
[445] Там же, с. 31.
[446] Там же, с. 30. Фреге ниже в тексте приводит изящный пример несравнимости: монета и банкнота одинакового достоинства.

скими проблемами…»[447] Право, вспоминается юмористическое замечание Энгельса: «Животные оказываются самыми отвлеченными и подлинными мыслителями, так как их мышление никогда не затемняется назойливым вмешательством языка»[448].

Но до сих пор ничто не могло заставить ученых отказаться обозначать отношение мысли к своему референту метафорами согласования, соответствия и совпадения. Традиция сильна. Экзистенциалист Хайдеггер в XX веке, как в XIX веке диалектический материалист В. И. Ленин, а в XVII столетии метафизический материалист Джон Локк, одинаково пользуются в данном отношении теми же терминами: mitstimmen, agreement, согласование, соответствие, совпадение… уподобление. А первое глубокое исследование уподобления мы встречаем у Платона в «Пармениде». Подобным единое и не-единое делает *иное*. Тождество их сделало бы не-подобными: «иначе оно не будет противоположно иному». Быть – значит существовать *много*образно.

Значит, мы должны вернуться к такому свойству истины как адекватность. Парадоксально, но факт: расхожее мнение о признании имманентности этого признака для истинного знания является неверным. Хайдеггер совершенно прав, утверждая: «Уподобление не может… означать вещественного процесса уравнивания между неоднородными вещами»[449]. Однако обсуждению подлежит другое: «Сущность уподобления определяется более всего видом того отношения, которое господствует между высказыванием и вещью…» (там же). И здесь необходимо то самое методологическое добавление, на котором мы всегда будем настаивать: между *высказыванием, мыслью* и *вещью*.

Rem tene, verba sequentur. Держись вещей, а слова воспоследуют. Несмотря на латынь, можно заявить: эту максиму исповедовали и древние греки, и английские просветители Нового времени. В «Федоне» Сократ заявляет: конечно, можно познавать истину из понятий; но гораздо лучше познавать ее из самих вещей. Из фрагмента 100: «…Я не очень согласен, что тот, кто рассматривает бытие в понятиях, лучше видит его в уподоблении, чем если рассматривать его в осуществлении». В «Опыте…» Локк использует термин exact resemblance, полное *и точное* сходство, и говорит буквально то же самое: «…мы, вероятно, сделали бы больше успехов в открытии разумного и умозрительного знания, если бы искали его у источника, *в рассмотрении самих вещей…*» (Кн. I.

---

[447] Фреге Готтлоб. Мысль: логическое исследование // Философия, логика, язык. – С. 30.
[448] Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Отдел I. Философия. Глава IX. Мораль и право. Вечные истины. – С. 76.
[449] Хайдеггер М. О сущности истины. – С. 95.

Гл. IV. С. 151). Объективный источник мысли выносится материалистом из восприятия *вовне.* Это Эпикуров «пролепсис»: так, свет и тепло – это вроде бы «качества огня»; почему тогда боль – не «качество огня»? Нет: страдание от ожога, жар, ослепляющий блеск огня только метафорически относят к самому огню. Поистине же эти «идеи» принадлежат сознанию человека. «…Света и тепла в мире было бы не больше, чем страдания, …если бы не было существа, способного чувствовать страдание, хотя бы солнце продолжало светить точно так же… а гора Этна вздымала свой огонь выше…» (Кн. II. Гл. XXXI. § 2. С. 428).

Истина появляется в результате должного рассмотрения *существа самих вещей*. Реальность – первый вопрос, предваряющий обсуждение истинности. Решается судьба родового свойства истинного знания: объективированности.

В простых идеях ум всецело ограничен воздействием на него вещей. Простые и реальные идеи, ἔκτυπα <копии>, адекватны все: «…так как всякое ощущение соответствует воздействующей на наши чувства силе, то вызванная таким образом идея есть реальная идея … и не может не быть адекватной…» (Кн. II. Гл. XXXI. § 2. С. 429). Сложные идеи модусов (совокупности простых идей) созданы самим умом безотносительно к реальным прообразам. Поэтому они суть адекватные идеи и не могут не быть ими: «Рассчитанные быть не копиями реально существующих вещей, а прообразами, созданными умом для классификации и наименования вещей, они не могут быть в чем-нибудь недостаточными; …ум соглашается с ними…» (Кн. II. Гл. XXXI. § 8. С. 430). Наши идеи смешанных модусов больше всех других идей склонны быть ошибочными, однако это не мешает им быть адекватными. Но идеи субстанций *могут* быть фантастическими: химеры возникают из неправильного соединения, из связи не соединенного в реальности. Знания об этом и самого сведущего человека весьма невелики: «Мы находим, что им все еще не достает чего-то, что мы были бы рады иметь в них, и поэтому они все *неадекватны*». (Кн. II. Гл. XXXI. § 8. С. 430; 432).

Адекватность призвана обозначить полноту и точность передачи свойств, связей, структуры оригинала (объекта, «образца», pattern) в его модели (образе, «идее», idea). Локк подчеркивает, что неадекватная, несовершенная идея не должна непременно считаться ложной: она лишь заключает в себе не все идеи, которые в природе соединены, но те, что соединяет, соединяет верно, как в природе. (Кн. II. Гл. XXXII. § 18. С. 446).

Если идеи считаются адекватными, не будучи таковыми, тогда возникает заблуждение.

Или ложь.

Истинность и ложность касается не имен, а утверждений или отрицаний (*положений,* propositions). «*Истина* состоит в соединении или разделении этих представителей (representatives), смотря по соответствию или несоответствию самих обозначаемых ими вещей[450]; *ложность* – в противоположном…» (Кн. II. Гл. XXXII. § 19. С. 447). Это не новость, и синтагматическое понимание истины идет от самого Аристотеля. «Козлоолень» сам по себе не истинен и не ложен; эти оценки появляются, если он станет субъектом суждения, хотя бы экзистенциального. Но надо заметить, что у Локка более чем обычно встречается приравнивание идеи *к знаку*, то есть к слову, и в этом он намного опережает современных английских эмпириков. Родоначальник эпохи Просвещения объясняет нам, как происходит подмена презентации (мышления, сознания) *ре*презентацией: словом, знаком. Когда мы хотим поразмыслить и высказаться о сложных идеях, то мы обыкновенно подставляем слово на место идеи. Большая часть наших идей несовершенна, путана и неопределенна; поэтому вместо идей мы начинаем размышлять о *словах*, потому что они яснее, определеннее, лучше отличаются друг от друга и скорее приходят нам в голову. Общие же истины доступны пониманию лишь только в словесных положениях.

В тексте 4-й книги есть такая примечательная дистинкция. «Когда эта способность ума применяется непосредственно к вещам, она называется *суждением*; когда она применяется к истинам, выраженным в словах, она чаще всего называется *согласием* или *разногласием*». (Кн. IV. Гл. XIV. § 3. С. 131). Суждение есть сделанное в отсутствии восприятия предположение о том, что вещи существуют так, а не иначе, и оно призвано восполнить недостаток знания. (Кн. IV. Гл. XIV. § 4. С. 133).

Подлинный литературный талант Локка позволяет буквально пластически осязать, театрально представить и ощутить, как свои собственные, претензии к истине «лишь словесной». Тексты, посвященные критике «нереальных» истин, свидетельствуют об общей неприязни этой благородной эпохи ко всему неясному, напыщенному, лживому. Так как неправда неприемлема для человеческого ума, то для защиты нелепости остается только неясность, говорит Локк. Самый легкий способ добиться признания или защищать странные и нелепые учения – это «окружить их легионом неясных, двусмысленных и неопределенных слов, благодаря которым… такие убежища похожи более на притоны разбойников или

[450] Ср.: Аристотель. «Метафизика», кн. IV, гл. 5; кн. IX, гл. 10, 1051 b 5; «Об истолковании», гл. 1, 16 a 10.

на лисьи норы, чем на крепости благородных воинов». (Кн. III. Гл. X. § 9. С. 553).

В случае математических истин у Локка появляется аналог будущих положений Канта о конструировании математических образов в «чистом» созерцании (с. 55–56 вводной статьи к «Опыту»). Конструктивизация, категоризация, сотворение «родов и видов» у Локка уже представали как свободное творчество познающего субъекта. «Но… именно *люди устанавливают границы видов, согласно которым они их разделяют,* ибо сущности *видов*, различаемые по разным названиям, …суть продукты человеческой деятельности…». (Кн. II. Гл. XXXIII. § 37. С. 521).

В исследуемых главах есть и метафизическое, и эмпирическое понимание истины: «…И про идеи, и про слова *можно* сказать, что они *истинны в метафизическом значении* слова «истина»… – а именно, как у Демокрита, они истинны, т. е. действительно таковы, как они существуют. С другой стороны, как в современной эпистемологии, в них имеется скрытое отношение к нашим идеям, «рассматриваемым, как мерило (standards) этой истинности, что равносильно суждению (proposition) в уме». (Кн. II. Гл. XXXII. § 2. С. 439). Далее, как предтеча Гегеля, Локк заявляет: «*Метафизическая истина…* представляет собой не что иное, как реальное существование вещей сообразно идеям, с которыми мы связали их имена», то есть истина – это соответствие вещи своему понятию. Наконец, задолго до Фреге, Локк строит семиотический треугольник: истина «включает в себя молчаливое положение, которым ум соединяет данную… вещь с идеей, установленной им раньше вместе с ее именем». (Кн. IV. Гл. V. § 11. С. 56).

Эмпирическое понимание истины задействует прямо противоположное направление совпадения (direction of fit). Истинными и ложными бывают и называются идеи, отнесенные «к чему-либо внешнему им», а именно, к трем видам референтов: *к идеям других людей, к реальному существованию и к предполагаемым реальным сущностям*. (Кн. II. Гл. XXXII. § 5. С. 440.). В последнем случае наше познание не идет дальше единичного (particulars); но *общее познание* (general knowledge) способно дать рассмотрение наших собственных отвлеченных идей. (Кн. IV. Гл. VI. § 13. С. 66). Максимы, будучи однажды верными, непременно должны быть *вечными истинами*. «Многие из них называются aeternae veritates, а в действительности все они таковы». (Кн. IV. Гл. XI. §14. С. 117).

Во избежание терминологических конфузий Локк предлагает называть идеи не истинными (true), а верными (right). (Кн. II. Гл. XXXII. § 26. С. 450).

Такова в основных пунктах эмблематическая теория истинного познания Джона Локка.

Надо отдать должное и вкладу философов-идеалистов, также принадлежавших великой эпохе Просвещения.

Великий шотландец Дэвид Юм, паче чаяния, был выдающимся *критиком* познавательного скепсиса, от пирронизма до картезианства.

> «Великими разрушителями пирронизма… являются деятельность, занятия и дела обычной жизни… Едва лишь они <скептические принципы> выйдут из тени и благодаря присутствию реальных объектов, возбуждающих наши аффекты и чувства, окажутся лицом к лицу с самыми сильными принципами нашей природы, они исчезнут как дым, оставив самого убежденного скептика в том же положении, в котором находятся другие смертные»[451].

Юм – натуралист: «Философия сделала бы нас всецело сторонниками *пирронизма*, не будь природа слишком сильна, чтобы допустить это»[452]. Или, после развенчания постулируемого «первичного принципа», за который нельзя и на шаг выйти без помощи способностей, которые Декарт с порога ставит под сомнение, Юм делает заключение: «…Картезианский скептицизм был бы совершенно неизлечим, если бы он был вообще доступен человеку (что, очевидно, невозможно), и никакие рассуждения не могли бы в таком случае привести нас к уверенности и убежденности в чем бы то ни было»[453].

Впрочем, известно, что Юм принимал самоназвание скептика. Но он недвусмысленно объявлял *всеразрушающее* сомнение следствием *философской меланхолии* и *заблуждения*.

> «В действительности философ, делающий вид, что он сомневается в истинах здравого смысла или даже чувств, уже этим самым достаточно показывает, что это не всерьез… Всеобщее сомнение, которое не может поддерживать ни один человек… первое и самое заурядное событие в жизни должно сразу же расстроить и разрушить»[454].

---

[451] Юм, Д. Исследование о человеческом познании. / Пер. С. И. Церетели. Соч. : в 2-х т. – Т. II. Гл. XII. – С. 138.

[452] Юм, Д. Сокращенное изложение «Трактата о человеческой природе» / пер. В. С. Швырева. – Соч. Т. I. С. 670.

[453] Юм, Д. Исследование о человеческом познании. – С. 130.

[454] Юм, Д. Письмо джентльмена его другу в Эдинбурге. Т. I. – С.684–685.

Или вот здравосмысленное: «…Хотя мы никогда не достигнем конечных принципов, мы получаем удовлетворение от того, что продвигаемся настолько далеко, насколько позволяют нам наши способности». [Сокращенное изложение…, с. 660].

Локк, между прочим, прежде Юма утверждал нечто подобное: наша уверенность в познаваемости вещей «*велика не только* в той мере, какая возможна при нашем строении, но и настолько, *насколько это требуется для нашего положения*». (Опыт, Кн. IV, Гл. XI. § 8. – С. 113).

Различия эпистемологических позиций всех философов Нового времени установлены комментаторами: «репрезентативный реализм, непосредственный реализм и феноменализм» (А. Ф. Грязнов). Подлинное различие между нашими философами -сенсуалистами хрестоматийно: оно в в ответах об источнике ощущений. Вопрос этот многократно решается Локком в Кн. IV, Гл. II «О степенях нашего познания», Гл. XI «О нашем познании существования других вещей» и др. Этот источник ощущения – независимая вещь объективного мира, реально воздействующая на человека, когда она становится предметом его <человека> восприятия.

> «…Убежденность в том, что наши способности в этом не обманывают нас, есть величайшая возможная для нас уверенность в существовании материальных вещей… ясно, что эти восприятия вызываются в нас внешними причинами, действующими на наши чувства… Ясно, что сами органы их не вызывают. В противном случае глаза человека в темноте вызывали бы цвета, а нос зимой слышал бы запах роз. …Если я в полдень устремляю свои глаза на солнце, я не могу избежать вызываемых во мне тогда идей света или солнца… которые навязывают себя мне и которых я не могу избежать. …*Удовольствие или страдание, которым сопровождается действительное ощущение, отсутствуют, когда эти идеи возвращаются без внешних предметов… наши чувства подтверждают взаимно свои свидетельства о существовании внешних предметов»*. (Опыт. С. 110–111).

Любой материалист стоит на той же позиции. У Гоббса в «Левиафане» было сказано даже короче и определеннее: «Причиной ощущения является внешнее тело, или объект, который давит на соответствующий каждому ощущению орган непосредственно, как это бывает при вкусе или осязании, или опосредованно, как при зрении, слухе и обонянии…»[455] Поэтому непременно должна быть некоторая внешняя причина и сильное воздействие некоторых предметов вне нас, которое вызывают в нас ощущения, хотим мы этого или нет.

[455] Гоббс, Т. Левиафан. – С. 9.

И вот ответ Юма, в отличие от любого материалиста.

> «Каким доводом можно доказать, что восприятия в нашем уме должны быть вызываемы внешними предметами, совершенно отличными от этих восприятий, хотя и сходными с ними (если это возможно), а не проистекают либо от энергии самого ума, либо от действия какого-нибудь невидимого и неизвестного духа, либо от какой-нибудь другой причины, еще более не известной нам? Признано, что многие из этих восприятий не вызываются в действительности ничем внешним, как это бывает, например, в сновидениях, при сумасшествии и иных болезнях. И что может быть необъяснимее того способа, с помощью которого тело могло бы так действовать на ум, что порождало бы свой образ в субстанции, считающейся столь отличной от него и даже противоположной ему по природе?» (Исследование… С. 132).

Рассуждая далее, мы должны признать, что между Локком и Юмом не меньше – а может быть, и больше – *сходства*, чем различий. Насколько тесно это сближение?

Оба философа говорят об «идеях», основном материале познания, в первородном «греческом» смысле, как о копиях, или образах (только Юм *против* распространения данного термина «на все восприятия»); о восприятиях как впечатлениях, impressions; о движении познания как комбинирования идей. Оба считают первым свидетельством очевидность. Фраза «Наш разум ведет нас немногим дальше наглядного упорядочения и соединения единичных фактов; при этом условии ему очень трудно проникать в сущность объектов» – могла бы с успехом принадлежать как Локку, так и Юму. Оба уделяют, в отличие, допустим, от Беркли и Канта, очень большое внимание языку. Это помогает объяснить процедуру абстрагирования. Вот два парных текста:

> «…По мере того, как разум постепенно осваивается с некоторыми из них <идей>, они помещаются в памяти и получают имена. Затем, продвигаясь вперед, разум абстрагирует их и постепенно научается употреблению имен. Так разум наделяется идеями и словами, материалом для своей способности рассуждения. С увеличением материала, дающего разуму работу, применение его с каждым днем становится более и более заметным». «Опыт», Кн. I, гл. II, с. 98. § 15. «Это и называется *абстрагированием*, при помощи которого получаемые от отдельных вещей идеи становятся общими представителями всех предметов одного и того же рода, а их имена – общими именами, применимыми ко всему, что только соответствует таким отвлеченным идеям». Кн. II, гл. XI, с. 207. § 6.

И второй текст:

> «Идея субстанции, равно как и идея модуса, не что иное, как совокупность простых идей, объединяемых воображением и наделяемых особым именем, с помощью которого мы можем вызвать эту совокупность в собственной памяти или в памяти других людей». «Особенная идея становится общей, будучи присоединена к общему имени, т.е. к термину, который благодаря привычному соединению находится в некотором отношении ко многим другим особенным идеям и легко вызывает их в воображении». («Трактат», Кн. I, гл. 7, с. 75–76; с. 81–82).

Относительно целых разделов этих текстов мы можем усомниться в авторстве. Например:

> «Достоверность того, что вещи существуют in rerum Natura… не простирается дальше действительного ощущения. …Такое знание простирается лишь настолько, насколько мы имеем непосредственное свидетельство наших чувств, обращенных на единичное предметы, воздействующие на наши чувства в данное время, и не далее». (Допустим, я сейчас тружусь над книгой: у письменного стола в своем рабочем кабинете в одиночестве кладу на бумагу эти строки. Благодаря памяти о воспринятом ранее мне известно о существовании других объектов и людей в прошлом времени, однако теперь со мной рядом нет ни одного ранее встреченного человека. И…) «я не могу быть уверен, что этот человек существует теперь, ибо между его существованием минуту назад и его существованием теперь нет необходимой связи: с того времени… он мог тысячью способами перестать существовать».

Кто это пишет? Юм или Локк? Абзац завершается характерным: «Поэтому хотя весьма вероятно, что в данную минуту существуют миллионы людей, однако, когда я пишу это в одиночестве, я не имею в этом той уверенности, которую мы строго называем знанием». Это – «Опыт», Кн. IV, Гл. 11, §§ 8, 9, с. 114–115.

А вот о познании как отражении. «Впечатления можно разделять на два рода: впечатления ощущения и впечатления рефлексии. Первый род впечатлений первоначально возникает в душе от неизвестных причин. Второй извлекается по большей части из наших идей…». Это «Трактат», с. 68. Или такое: «Разум свидетельствует, что ему является только *образ* вещи, а не сама вещь». Объекты познания, которые мы называем «этот дом» или «то дерево» – «суть не что иное, как восприятия нашего ума, мимолетные копии, или образы, других реальностей, пребывающих единообразными и независимыми». «…Восприятия суть только образы чего-то внешнего…». (Исследование…, с. 132–133). Кто это пишет? Локк или Юм?

Сходство философствования Локка и Юма глубоко и неслучайно. Сегодня можно предложить обосновать его в терминах «экзистенциального» материализма, признающего совпадения объекта и субъекта в “Dabewuβtsein” – здесь-и-теперь-бытии-сознании.

То, что в немецких классических теоретико-познавательных системах содержится громадное интеллектуальное, духовное богатство, несомненно. Всё же мы остановились как на эталонной классической теории познания на гносеологии Джона Локка. Её достоинства очевидны. Её фактически повторяли французские просветители XVIII века и Фейербах. На ней в новейшее время основывались идеи и взгляды классиков следующего исторического этапа развития материализма – *диалектического*. Перед марксизмом не стояла задача заново создавать систему материалистической гносеологии, достаточно было применить уже имеющуюся. Никаких принципиальных изменений, произошедших в понимании истины, адекватности, объективности в теории познания марксизма по сравнению с теорией познания Локка не произошло. Разве что имело место упрощение.

Однако даже самое внимательное, любовное прочтение не найдет в «Опыте о человеческом разумении» важнейших для гносеологии рассуждений: об абсолютности и относительности истины. Точнее говоря, Локк стоял на той точке зрения, что наши представления, понятия и мысли, будучи однажды верными, непременно должны быть *абсолютными истинами*, aeternae veritates, оставаясь ими вечно. Именно за это воззрение система Локка и все подобные ей материалистические теории познания именуются метафизическими. А классики диалектического материализма побывали в науке у Гегеля – прошли школу «Науки логики». Это не могло остаться незаметным: в марксизме *есть* рассуждение об основной синтагме. Поэтому для полноты картины мы должны здесь остановиться на следующих произведениях: «Анти-Дюринг» Ф. Энгельса и «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленина. В главе IX «Мораль и право. Вечные истины» Отдела I «Философия» книги «Анти-Дюринг» Ф. Энгельс задается сакраментальным вопросом: познаваем ли мир, могут ли продукты человеческого познания иметь «суверенное значение и безусловное право на истину» (и если да, то какие)? Далее следует известнейший пассаж: «Суверенность мышления осуществляется в ряде людей, мыслящих чрезвычайно несуверенно; познание, имеющее безусловное право на истину, – в ряде относительных заблуждений; ни то, ни другое не может быть осуществлено полностью иначе как при бесконечной продолжительности жизни человечества»[456].

[456] Маркс К., Энгельс Ф. Избр. Соч. в 9-ти т. – Т. V. – М. : Изд-во полит. лит-ры. 1986. – С. 78.

Мышлению *в целом* можно приписать суверенность, но лишь постольку, поскольку ему нельзя насильственно навязать какую-либо мысль. А вот о суверенности познаний, достигнутых каждым *индивидуальным* мышлением, не может быть и речи: эти познания всегда содержат в себе гораздо больше элементов, допускающих улучшение, т.е., неправильных, чем правильных. Итак, суверенность мышления осуществляется в ряде людей, мыслящих чрезвычайно несуверенно; познание, имеющее безусловное право на истину, осуществляется в ряде относительных заблуждений. Есть неизбывное противоречие между характером человеческого мышления, необходимо представляющегося нам *абсолютным*, и осуществлением его в отдельных людях, мыслящих не-абсолютно, а только ограниченно. Относительность знаний людей и абсолютность человеческого сознания в целом есть диалектическое противоречие, и оно может быть разрешено только в бесконечном поступательном движении.

Здесь Энгельс говорит об абсолютной истине в первом смысле этого слова: это вся возможная полнота познания, «телос» знания, и мышление обладает такой способностью «по своей природе (*или по устройству, Anlage. Перевод Ленина более точен.–Э.Т.*), призванию, возможности, исторической конечной цели». В этом смысле абсолютная истина есть горизонт, потенциальная возможность, путеводная звезда познания. Это не просто отдельное суждение (или несколько суждений). Это одна истина, и это вся истина. Однако еще в главе III «Подразделение. Априоризм» Энгельс подчеркивал, что вся совокупность процессов природы побуждает науку выявлять систематическую связь повсюду; но исчерпывающее научное изображение этой связи, «построение точного мысленного отображения мировой системы, в которой мы живем, остается как для нашего времени, так и на все времена делом невозможным». И люди оказываются перед противоречием: «с одной стороны, перед ними задача – познать исчерпывающим образом систему мира в ее совокупной связи, а с другой стороны, их собственная природа, как и природа мировой системы, не позволяет им когда-либо полностью разрешить эту задачу»[457].

Противоположной оценкой абсолютности у Энгельса выступает не «относительность», но «несуверенность» и «ограниченность по отдельному осуществлению», по обстоятельствам этого осуществления в данной в то или иное время действительности: объективно – историческими условиями, субъективно – физическими и духовными особенностями человека.

[457] Энгельс, Ф. Анти-Дюринг. – С. 31–32.

В главе IX есть и другое понимание абсолютной, или вечной, истины: это не «исчерпывающее научное изображение природы», но результат мышления, который имеет «суверенное значение», то есть безусловное право считаться истинным. Энгельс уделяет много внимания и сил, чтобы показать, что мышление не может оперировать одними только вечными истинами – в противном случае это было бы «пресловутое чудо сосчитанной бесконечности». Но значит, все же абсолютно истинные результаты познания, «настолько твердо установленные, что всякое сомнение в них представляется нам равнозначным сумасшествию», *существуют реально*?

Конечно, замечает Энгельс довольно иронически. «Если кому-нибудь доставляет удовольствие применять большие слова к весьма простым вещам, то можно сказать, что *некоторые* результаты… наук представляют собой вечные истины, окончательные истины в последней инстанции, почему эти науки и были названы *точными*». «Поэтому, кто здесь погонится за окончательными истинами в последней инстанции, за подлинными, вообще неизменными истинами, тот немногим поживится, – разве только банальностями…» (Там же, с. 79; с. 81). Вот чем приходится ограничиваться, какими Plattenheiten, «плоскостями» довольствоваться тому, кто в исторических науках претендует на открытие вечных истин, скажет впоследствии Ленин. Да, Наполеон умер такого-то мая, такого-то года. Да, Париж находится в Франции, да, Тит был добр, Цезарь перешел Рубикон, а Волга впадает в Каспийское море. Что это за «истина» и что в ней «вечного»? Метафизическая сложность проблемы исчезает за бессодержательностью «плоскостей», пошлостей и банальностей «вечных истин».

И в науках, исследующих законы человеческого мышления, логике и диалектике, «с вечными истинами дело обстоит не лучше». (С. 82).

В других трудах классиков марксизма также есть рассуждение о том, как возможна абсолютная истина, что значит ее относительность. В. И. Ленин в своем основном философском произведении «Материализм и эмпириокритицизм», в главе II «Теория познания эмпириокритицизма и диалектического материализма», до обсуждения основной синтагмы задается предварительным вопросом: «Существует ли вообще объективная истина?» Может ли в человеческих представлениях быть такое содержание, которое не зависит от субъекта, не зависит ни от человека, ни от человечества? И далее: если да, то могут ли человеческие представления, выражающие объективную истину, выражать ее сразу, целиком, безусловно, абсолютно, или же только приблизительно, относительно?[458]

[458] Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. – ПСС, Т. 18. Глава II. – С. 123–124 и далее.

Ответы нам известны. Диалектика истины проявляется во многих аспектах (суверенно/несуверенно, абстрактно/конкретно, условно/безусловно, процесс/результат, и др.). Один из них – совмещение объективного и субъективного. Содержание истинного знания объективно. А если истина есть «организующая форма человеческого опыта», то, значит, не может быть истины, не зависящей от субъекта, от человечества. Объективность от ***Da***sein, субъективность – от Daβ ***bewußte*** /Sein/.

Интерес вызывает одна редакторская правка, вернее, комментарий. У Ленина читаем: «…Можно отрицать элемент относительного в тех или иных человеческих представлениях, не отрицая объективной истины (*ред.: след., «абсолютного»*), но нельзя отрицать абсолютной истины, не отрицая существования объективной истины». (С. 124). Думается, редакторское замечание здесь не нужно. Нельзя отрицать абсолютное, не отрицая объективности. Верно. Однако *можно* признавать относительное, не отрицая объективности истины, и отрицать относительное, не отрицая ее объективности, что очевидно. А эпитет «абсолютного» здесь не необходим. Речь идет не о «неизменной сущности» вещей, не о «неизменном» сознании, а о *соответствии* «между отражающим природу сознанием и отражаемой сознанием природой». (С. 140). Абсолютизация момента относительного в истине, или релятивизация, приводит к утрате родового признака истины, объективированности. В каждой истине есть абсолютное знание – иначе это не истина. «…Положить релятивизм в основу теории познания значит неизбежно осудить себя либо на абсолютный скептицизм, агностицизм и софистику, либо на субъективизм. С точки зрения голого релятивизма можно оправдать всякую софистику..., можно простым «удобством» для человека или для человечества объявить допущение рядом с научной идеологией («удобна» в одном отношении) религиозной идеологии (очень «удобной» в другом отношении)…» (С. 139). Материалистическая диалектика включает в себя релятивизм, но не сводится к нему: она признает относительность *всех* наших знаний, но «не в смысле отрицания объективной истины, а в смысле исторической условности пределов приближения наших знаний к этой истине». (Там же).

Между диалектическим материализмом и релятивизмом есть грань. Релятивизм, принятый как основа теории познания, был бы не только признанием относительности знаний; он неминуемо стал бы также и отрицанием «какой бы то ни было объективной, независимо от человечества существующей, мерки или модели, к которой приближается наше относительное познание»… (Там же).

Несмотря на предостережения со стороны диалектического материализма, не только физика новейшего времени «свихнулась» в релятивизм, но и сориентированная на нее позитивистская философия науки.

В разделе 5 главы II, «Абсолютная и относительная истина, или об эклектицизме Энгельса, открытом А. Богдановым», опираясь на сентенцию Энгельса о противоречии между характером человеческого мышления, представляющегося нам в силу необходимости абсолютным, и осуществлением его в отдельных людях, мыслящих только ограниченно, Ленин пишет: «Признавать объективную, т. е. не зависящую от человека и от человечества истину, значит так или иначе признавать абсолютную истину». (С. 133–134). С этим можно только согласиться. Однако собственно фрагмент, посвященный диалектике, или, по меньшей мере, основной синтагме гносеологии, таков. «Итак, человеческое мышление по природе своей способно давать и дает нам *абсолютную истину, которая складывается из суммы относительных истин.* (Курсив мой. –*Э.Т.*)». (С. 137). Без комментариев этот фрагмент нельзя оставить. Это суждение – и все подобные ему – обусловили развитие так называемой кумулятивистской теории истины, против которой в 60-е гг. XX века выступила и западная эпистемология, и философия науки. Думается, что это выступление хорошо обосновано, и возражения в адрес названной теории весомы.

«Каждая ступень в развитии науки прибавляет новые зерна в эту сумму абсолютной истины, но пределы истины каждого научного положения (читай: отдельных «зёрен»-истин. –*Э.Т.*) относительны, будучи *то раздвигаемы, то суживаемы* дальнейшим ростом знания». (Там же. Курсив мой. –*Э.Т.*). Создается впечатление, что абсолютным образом об абсолютности можно говорить только в отношении истины-«плеромы», универсального знания об универсальной вселенной. Однако у Ленина есть и более подробные разъяснения его понимания относительного («исторически условного») и абсолютного в истине.

На с. 138 имеется нечто вроде компендиума, который можно свести в некую таблицу.

условны *пределы* приближения наших знаний к объективной абсолютной истине	*безусловно* существование этой истины (*и* безусловно то, что мы приближаемся к ней)
«условны контуры картины»	безусловно, что эта картина изображает «объективно существующую модель»
условно то, когда и при каких условиях мы подвинулись в своем познании сущности вещей до открытия (ализарин; электрон)…	безусловно, что каждое открытие есть шаг вперед «безусловно объективного познания»
в целом, условна всякая идеология	безусловно то, что всякой научной идеологии соответствует объективная истина, абсолютная природа

*

Мы подробно познакомились с постановкой проблемы истины в классических текстах. Можно ли считать, что решение этой проблемы получено?

Пока нет. У Локка не была проработана основная синтагма, специально не рассматривалась специфика научного знания по отношению к иным сферам культуры. Концепция истины на материалистической основе в марксизме-ленинизме была выдвинута, и в некоторых частях разработана и самими классиками, и советскими философами. Однако эта концепция не была *теорией:* многое в ней было заявлено лишь декларативно; диалектика абсолютного и относительного свелась к отношению целого и части; материалистический пуризм не позволял рассуждать об экзистенциальном переживании истины, и т.д. По выражению советского философа В. А. Демичева, теория предполагает развернутое во всех частях изложение концепции, и классики не оставили нам такого «курса» материализма[459].

Поэтому нам необходимо «развернутое во всех частях изложение концепции». Исследование должно быть продолжено. Во-первых, мы еще специально не рассматривали вопрос о критериях истинного и ложного. Во-вторых, самые продвинутые теории оперируют, как уже говорилось, метафорами типа «согласованность», и надо добиться большей строгости в характеристиках истины. В-третьих, надо эксплицировать все ее контроверзы.

[459] Спецкурс «Проблема систематизации философского знания». Прочитан для слушателей ИПК МГУ в сентябре 1986 г.

§ 3. Истина и заблуждение

Если во всякой части философии искать истину,
то надо прежде всего иметь достоверные принципы
и способы ее распознания.
Секст Эмпирик

Скепсис, возникший вместе с философией, понуждает нас задаваться вопросом – и сегодня, может быть, всё чаще, – о том, что позволяло бы отличить истинное знание от неистинного, в том числе в отношении обоих видов познания – чувственного и логического, а также в отношении выражения знания в языке.

Как распознать, соответствует ли воспринятое и обретенное в мышлении реальной действительности? Достоверно ли принятое на доверии чувствам и рассуждению? Истину или ложь содержит конкретное высказывание? Таково ли положение дел, каким мы его обсуждаем?

Мы не касаемся конструирования. Принято, что лучше всего человек знает ту вещь, которую сам же создал – или он в это *верит.*

Верно ли то, во что мы верим? И что стоит за этим «то» – наше верование или его предмет?

Одна и та же (латинская) корневая морфема -*ver* в русском языке приобретает путем распадения полисемии то один, то другой и даже противоположный смысл: *вер*а, *вер*ность (как преданность), *вер*оятность, досто*вер*ность, *вер*ификация… на*вер*ное (возможно) и на*вер*няка (твердо установлено)… И наоборот, разноязыкие лексемы супплетивно передают одно и то же понятие в ореолах неодинаковых смыслов: alētheia (незабываемая, незабвенная), veritas (истина как нечто вне сомнений), truth (загадочный дериватив от санскритского dāru – дерево; отсюда и tree). В немецком языке соответствующая лексема treu значит «преданный»; а «истинный» обозначается другим словом: wahr (причем wahren – хранить, беречь, блюсти). Арабское (и татарское) слово «истина» имеет значение чистоты, а соответствующее китайское понятие-иероглиф имеет этический смысл («нравственность»).

По-русски «истинность» – это не только морфизм модели и оригинала на фоне диспозиционности знания по отношению к детерминирующему его референту (объективированность, в классической гносеологии), но также честность, правда, праведность, *истовость*… правиль-

ность, точность, *действительность, подлинность*… Русское слово, происходящее от «естенный», относит истину к обоим мирам, знанию и реальности (что возможно, заметим в скобках, лишь в состоянии “Dabewuβtsein”).

Все эти рассуждения суть размышления об основной синтагме гносеологии: соотношении абсолютного и относительного. Человеку свойственно ошибаться. Абсолютной истине, ***ver***itas, противостоит по-своему не только абсолютная ложь, *фальшь*, как в двоичной логике, но и все предикаты знания, свидетельствующие о его относительности: ненаказуемое нативное субъективное мнение, убежденность (чья истинность находится под вопросом) и *вера* (недоказуемое убеждение), *вер*оятность (приблизительное знание) и недосто*вер*ность (недоказанное знание). Здесь же аб*сурд*, бес*смысл*ица (точнее, то, что вне «сурда»); за*блужд*ение (заход «не туда», отклонение от цели), и о*шиб*ка («ушиб», проистекающий от излишней торопливости, «*шибко*сти»); и неверный выбор (попавшее в руки «не то», mis-*take*), и не*точн*ость, и не*прав*да, и не*прав*ильность, *и даже правильность*. И – незнание. Есть еще софизмы, паралогизмы и парадоксы… $0 \leq k \leq 1$. Коэффициент вероятности лежит в актуально бесконечном интервале от 0 до 1, причем только единица – абсолютная необходимость, неизбежность, а все прочее – лишь относительно истинно (а в случае нуля – невозможно). Широко обсуждаемые в логике, эпистемологии и гносеологии феномены истины, истинности, правдивости, правдоподобия и ложности получили множество интерпретаций – и ни одной общепризнанной.

Дискуссии наталкиваются не только на узко-технические, операциональные проблемы исчисления предикатов и/или высказываний, но и на логико-гносеологические, одна из которых ставит под сомнение максиму «логика – дом истины», а другая высвечивает нестрогость противопоставления значений «истина – ложь» как основных категорий двузначной логики. Эти оценки высказывания не противостоят друг другу в смысле противоречия. Истинность и ложность – контрарные (противоположные), но не контрадикторные (противоречивые) понятия; контрадикторными являются истина и не-истина. Следовательно, имеется не только возможность, но и реальная действительность существования поля, или зоны, перехода между значениями «истина – ложь».

Известно, что еще в 20-е – 30-е гг. идеи трехзначной логики, как и соответствующие построения систем со значениями истинности более трех, были высказаны знатоком Аристотеля, одним из предтеч неклассической логики Яном Лукасевичем, и Альфредом Тарски с его «“P” истинно, если P». Лукасевич пришел к идее трехзначной логики, исследуя

модальные суждения (позже он построил четырехзначную логику, сохранив пропозициональное исчисление). Отечественный ученый А. А. Зиновьев в «Очерке многозначной логики» в 60-е гг. XX в. не просто утверждает, что высказывания могут принимать несколько значений (по Лукасевичу, истинностные значения – это степени вероятности высказываний). Зиновьев обращается к проблеме универсальности или, наоборот, неуниверсальности логики и ее законов в связи с тем, что «можно построить любое число многозначных матриц, «оправдывающих» исключение любого закона классической логики». Ведь эти законы суть «соглашения относительно свойств и взаимоотношений вводимых… знаков и следствия из этих соглашений»[460].

Однако если работы неопозитивистов привели к приоритету конвенционализма в науке, то в очерке А. А. Зиновьева указывается, что, хотя соглашения о смысле логических знаков нельзя считать вечными, этот факт «не влияет на решение вопроса об универсальности логики: некоторое стабильное состояние предполагается при любом его решении»[461].

Как подчеркивал А. А. Зиновьев, задача состоит не в том, чтобы возможно более полно описать логические средства языка и затем сделать открытие, что человечество успешно оперировало этими средствами «на протяжении веков и без помощи… логики!» Средства эти должны находить реальные приложения. «Они найдены для двузначной логики. Такого рода исследования ведутся и в отношении аппарата многозначной логики»,[462] который получает интерпретацию в той или иной предметной области.

Напрашивается соображение, что абсолютная истина – это малая точка по сравнению с масштабностью всего неистинного и приблизительно истинного, а человеческое знание скромно по отношению к огромности невежества, как Бытие в известном трактате А. Н. Чанышева – лишь бриг в океане Небытия или морщина, «складка» волны, встающая перед разрезающим воду бугшпритом: гордо и величественно для самого парусника, но неприметно перед неизмеримым Океаном. «*Незнание* бесконечно больше нашего знания», утверждал и первый Просветитель...

---

[460] Зиновьев, А. А. Очерк многозначной логики. Под ред. проф. И. С. Нарского // Проблемы логики и теории познания. – М. : Изд-во МГУ. 1969. – С. 201.
[461] Там же. – С. 198.
[462] Там же. – С. 178. Подробнее см.: Э. Б. Миннуллина, Э. А. Тайсина. Многозначная логика Зиновьева // «IX Садыковские Чтения. Зияющие высоты. Памяти А.А. Зиновьева». Казань : К(П)ФУ, 2022.

Частью нашей гносеологии является именно такое представление: истинное знание стремится к максимальной точности, «точечности». Это действие по ограничению некоего исходного, слишком неопределенного, в силу его большого объёма, понятия (например, «субстанция»). Это путь, ведущий, так сказать, «вниз», от рода к индивиду, пока тот не будет найден. Вспомним: символ сущности – это математический «корень», изображающий погружение мысли с поверхности в глубину. А незнание, отвергаемое, равнодушное к поиску, параллельно маргинально накапливаясь по мере приближения истинного пути к цели – математической точке, – обретает вид растущего террикона. Это два взаимно опрокинутых «конуса», один из которых – шахта, другой – пирамида неизвестного материала, о котором мы знаем только, что он был первоматерией для творения.

Продолжим рассуждения.

Незнание не истинно и не ложно по определению, точнее, оно безразлично к этим качествам, как небытие безразлично к веществу, полю, информации или сознанию. Но нет; незнание все же противостоит истине. А вот знание может быть тем и другим, то есть истинным и неистинным. Errare humanum est, – вынесли суждение латиняне. Errare est humanum, да; но, как любое общеутвердительное суждение (кроме определений), оно обращается с ограничением. Если все ошибочное – человеческое, «слишком человеческое», как «идолы» Ф. Бэкона, то не всё человеческое ошибочно. Заблуждения не исчерпывают собой человеческого удела, и ему, человеку, присуще как ошибаться, так и *не* ошибаться: humanum est errare et *non errare.* Все дело в том, чтобы достоверно опознать неистинное и отличить истинное от всего *иного* – темноты невежества, разнородных ошибок, непреднамеренного заблуждения и намеренного обмана, метафорической фантазийности, лганья и притворства и даже от очевидности, общепризнанности и формальной правильности.

Такие разные философы как Гегель, в «Науке логики» и «Энциклопедии философских наук», в XIX веке, а в XX веке Хайдеггер в работе «О сущности истины» акцентировали ту мысль, что истинность – далеко не «правильность».

Гегель утверждал, что мы можем иметь в своей голове много правильного, что вместе с тем неистинно.

> «Истинность и правильность очень часто рассматриваются в повседневной жизни как одно и то же, и соответственно этому часто говорят об истинности некоторого содержания там, где дело идет об одной лишь правильности… Пусть будет совершенно правильно, что такой-то болен или что такой-то

украл; но такое содержание не истинно, ибо больное тело не соответствует понятию жизни, и точно так же воровство есть поступок, не соответствующий понятию человеческой деятельности»[463].

Из этого фрагмента хорошо видно, что для Гегеля с его «…всё разумное действительно» далеко не все *действительное* является также *истинным*, на что в свое время указывал Ф. Энгельс.

Хайдеггер:

«Высказывание обладает своей правильностью как свидетельством ленного владения открытостью отношения; ибо вообще только благодаря ей открытое может стать направляющей мерой для представляющего уподобления… То, что только лишь и делает правильность возможной, должно… считаться сущностью истины»[464].

С последним утверждением, как и со словосочетанием «представляющее уподобление», согласится и материалист, тем более экзистенциальный, и тем паче, что сущность истины для Хайдеггера тождественно совпадает с истиной сущего. Но это эмблематический герменевтический круг; хождение в круге, безусловно, увлекательно, однако материалисту для определения истины понадобится и нечто более точное и вразумительное, существующее ***за*** хороводом круга. Хором должен руководить Корифей. Знанием должна руководить реальность.

Эта позиция первых материалистов поддержана от начала до сего дня всеми последующими материалистами, включая диалектических и экзистенциальных, и состоит в признании существования внешнего мира и понимании сознания как образа бытия, возникающего под воздействием этого самого мира. Другой вопрос, что ни один ученый, каким бы ни было его философское мировоззрение, не сомневается в существовании внешнего мира.

Так, излюбленный нами логик Х. Зигварт, которого никак нельзя заподозрить, например, в принадлежности к диалектическому материализму, писал в свое время: «Побуждение синтезировать элементы определенных понятий *приходит извне* благодаря многообразно сложным и комплексным предметам, какие являются нашему восприятию… Во всей этой области наше мышление по своему содержанию зависит от *внешних условий*»[465]. В XIX веке Ч. С. Пирс, в XX веке Б. Рассел, которых

---

[463] Гегель. Энциклопедия философских наук. – В 3-х т. – Т. I. – § 172. – М. : Мысль, 1975. – С. 357.
[464] Хайдеггер, М. О сущности истины. – С. 95.
[465] Зигварт, Христоф. Логика. – С. 6–7.

отечественные комментаторы не числят материалистами, считали, что реальные вещи существуют, их свойства не зависят от наших мнений, они закономерно воздействуют на наши чувства и, хоть наши ощущения и наши оценки различны, однако, изучая законы восприятия и опираясь на рассуждения, мы можем утверждать подлинность существования этих вещей. Его не отвергали ни в древности Платон – король философов и создатель объективного идеализма, ни, в Новое время, Фихте – эмблема идеализма субъективного, ни физики и математики-эмпириокритики Новейшего времени. Это постулат. Иное дело – проблема истинного знания об этой реальности, и не только объективной: ум обращает свою работу и на себя самое.

Для Платона истина – эйдос, метод ее обретения – совмещение вещи с идеальным образцом; для Канта – участие явлений в познании; для Гегеля – это согласие предмета со своим понятием, но не с потусторонней идеей, а с самим собой. Для материалистов истина – «отражение», для феноменологов – «переживание очевидности», для логиков XIX века – «утвердительное суждение», для нео- и постпозитивистов – «обозначение». Считать ее «соответствием» знания о предмете с самим предметом, то есть незаконно «удваивать» предмет на образ и оригинал, с их точки зрения, весьма нелогично. Ведь в суждениях фиксируется формальная связь предикатов: например, предикаты «белый» и «холодный» в суждении легко могут быть соединены; а если понимать понятия как особые идеальные сущности – тогда соединение неосуществимо. Это тот самый мрак некоммуникабельности, о котором пишет Т. де Мауро. По мысли М. Шлика, точнее было бы говорить не о «соответствии», а об однозначном совпадении предметов и сопряженных с ними знаков. Поскольку такое «однозначное совпадение» есть формальное отношение, а не реальная связь, постольку познание есть обозначение, а не «отражение» или «переживание». Ложность же суждений, с точки зрения Шлика, устанавливается в таком случае посредством использования критерия однозначности.

Семиотический подход неопозитивистов, хотя и завоевал в XX веке признание, чему не помешала известная критика «теории символов», все же не является самым глубоким. Под предлогом критики «удвоения мира» логический синтаксис отмежевался от основного познавательного отношения. Достижения неопозитивизма велики, но именно они увели нас от мировоззренческих проблем гносеологии к эпистемологии, методологии, философии науки и ее деривативам. Неоренессанс гносеологии, вполне закономерный после неосредневековья постмодернизма, диктует возрождение субъекта («автора») и возврат к основным вопросам теории познания.

Например, напрашивается риторический вопрос: нужен или не нужен для существования истины сам человек?

Разумеется, нужен… Видимо, к числу новейших открытий в эпистемологии можно отнести следующее соображение: «Сам субъект предстает правомерным и необходимым основанием для истины как соответствия знания предмету и соответствия предмета понятию»[466]. Но этого бесспорного утверждения мало. Мы не знаем и не можем знать, как именно *выглядит* мир «сам по себе» за пределами нашего существования. Соответствующий вопрос, будь он поставлен, не имеет ответа, он некорректен. Описать мир, выйдя за пределы человеческого, – команда невыполнимая. «Взглянуть» на нас мир может только в человеческих ощущениях, по преимуществу зрительных. Если нас нет, мир никак не «выглядит». Рассуждать об этом, абстрагируясь от человеческих ощущений и мыслей, вне работы сознания, вне состояния “Dabewuβtsein” некорректно. Это невыполнимое требование некой абсолютной системы координат, которая позволила бы описать, каков мир сам по себе, вне нас.

Не обязательно каждый раз ссылаться, объявляя о сущностном единстве человеческого существования и познания, только на Аристотеля. «Наша природная организация, то есть наш психический аппарат, сформировалась как раз в ходе усилий, направленных на познание внешнего мира, поэтому в ее структуре непременно должно иметь какое-то место соответствие этой цели», – писал философствующий психолог и физиолог, З. Фрейд. «Она сама есть составная часть этого мира, который мы исследуем, и она отлично приспособлена для такого исследования». Процесс познания является имманентной, сущностной составляющей человеческого бытия. Наша исчерпывающая познавательная задача, утверждал Фрейд, – продемонстрировать то, «каким нам должен представляться мир с учетом своеобразия нашей природной организации»[467]. И уже этим наука обессиливает религиозную веру.

То же касается вопроса о бытии, мыслимом *вне* природы и человека, как вероятной абсолютной «системы отсчета» в построении наших представлений о них. Чаще, чем это необходимо, данный вопрос превращается в постулат первичного и вечного, несотворенного и неуничтожимого существования некоего *существа,* стоящего *над* природой и человеком.

---

[466] Микешина, Л. А. Философия науки: современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования : учеб. пособие. – М. : «Прогресс-Традиция» : МПСИ : Флинта, 2005. – С. 155.

[467] Фрейд, Зигмунд. Сумерки богов. Будущее одной иллюзии. – М. : Политиздат, 1990. – С. 142.

«На это я могу тебе ответить только следующее: *самый твой вопрос есть продукт абстракции.* Спроси себя, как ты пришел к этому вопросу; спроси себя, не продиктован ли твой вопрос такой точкой зрения, на которую я не могу дать ответа, потому что она в корне неправильна… Задаваясь вопросом о сотворении природы и человека, *ты тем самым абстрагируешься от человека и природы. Ты полагаешь их несуществующими и тем не менее хочешь, чтобы я доказал тебе их существование.* Я говорю тебе: *откажись от своей абстракции,* и ты откажешься от своего вопроса; если же ты хочешь придерживаться своей абстракции, то будь последователен, и когда ты мыслишь человека и природу несуществующими, то мысли несуществующим и самого себя, так как ты тоже – и природа, и человек. Не мысли, не спрашивай меня, *ибо, как только ты начинаешь мыслить и спрашивать, твое абстрагирование от природы и человека теряет всякий смысл*».[468]

Требование предоставить некую абсолютную систему отсчета, каковой в природе нет, как сказано, невыполнимо, а потому неправомерно.

Однако примерно такие рассуждения, как у юного Маркса, во время Новейшей революции в естествознании встретились с резкой критикой со стороны других значительных диалектических материалистов (например, образное выражение Авенариуса «примыслить [hinzudenken] себя к далекой звезде», дабы рассказать о ней, едко высмеяно Лениным в «Материализме и эмпириокритицизме»). В результате возникает гносеологическое затруднение онтологии – некая неоязыческая объективация духовных вещей, и онтологическое затруднение гносеологии: *вопрос о локализации, природе и сущности истины.* К какому из миров она принадлежит – миру «*Реальных вещей*» (robust reality, по Расселу), чувственных *восприятий* или *мысли*, если исходная ситуация познания, задаваемая принятым постулатом, – это здесь-и-теперь-бытие-сознание, “Dabewuβtsein”?

Разрешая это затруднение, мы должны быть готовы и к интеллектуальным победам, и к заблуждениям. Л. А. Микешина, например, «с подачи» М. М. Бахтина предлагает поискать теперь истину не в логике и методологии, но в экзистенциально-антропологической традиции. В особенности это актуально для гуманитарных наук: «Естествознание как наука ничего не может сказать нам о наших жизненных нуждах, о смысле или бессмысленности всего человеческого существования»[469]. Правда, на следующей странице книги «Философия науки» именно ущербный теоретизированный европеец, лучше всего чувствующий себя

[468]Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Сочинения / К. Маркс и Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М. : 1974. – Т.42. – С. 125–127.
[469] Микешина, Л. А. Философия науки. – С. 158.

в мире идеальных сущностей, «где он имеет дело не с собой, а с имманентным законом», несколько противоречиво оказывается «одержимым необходимостью смысла», точно так же как чаемый бахтианский «исторически действительный» и «участный» субъект[470]. Когда-то Локка, а затем Фейербаха обвинили в гносеологической робинзонаде; сегодня на щит поднят отказавшийся от объективной, независимой истины (и взаимно), а также и от методической чистоты «живой и единственный» субъект… Знакомая логика! Однако важнее, что Л. А. Микешина подчеркивает взаимную дополнительность того и другого подхода, самостоятельную сферу действия каждого. Практика также, согласно этому автору, таки остается на правах «главного удостоверения» истины, хотя не сводится к системе прикладных процедур (что само собой понятно). «Типологии знания соответствуют типологии познавательных способностей индивида и типологии практик, каждому виду знания свойственны свои критерии строгости, адекватности и обоснованности»[471]. Последнее вполне справедливо. Понимание истины и ее критериев в разных областях знания, культуры в целом, должны по необходимости сильно различаться. Все же, гласно или негласно, долгое время чувственно-воспринимаемое верифицируется чувственным, логическое – логическим, «подобное – подобным».

Вопрос о критерии этим, однако, не снимается, даже для науки. Не всегда это сравнение или измерение, подведение под паттерн; не всегда логика, ибо даже связи между отдельными категориями *теоретической системы* могут иметь нелинейный и *нерациональный* характер; не всегда – практика, которая может быть по разным причинам недостижима.

Теория познания имеет свою историю; имеет ее и критерий (критерии) истины.

Вопросом о критериях задаются Платон в «Кратиле» (его замечание о «цельных и нерасколотых буравах и челноках») и Аристотель в «Метафизике» (требование внутренней непротиворечивости мышления). Но здесь мы снова обратимся к рассуждениям лучшего из скептиков, Секста Эмпирика. Два трактата «Против логиков» (VII-VIII), первый раздел произведения Секста «Против ученых», открываются поиском критерия истины, и прежде всего такими сюжетами: 1) существует ли какой-нибудь критерий для того, что непосредственно воспринимается чувством? 2) существует ли какой-нибудь критерий для того, что непосредственно воспринимается разумом? 3) существует ли какой-

[470] Там же. – С. 159.
[471] Там же. – С. 162.

нибудь критерий для того, чтобы выслеживать неявное при помощи знаков и доказательств? (Книга первая. «О критерии»).

Исследовать вопрос о критерии, утверждает Секст Эмпирик, необходимо не только ради установления истины («человек есть по природе живое существо, любящее истину»), но и ввиду взаимной борьбы «благороднейших философских школ относительно главнейших предметов мысли». Если мы не обретем никакого мерила для действительного существования вещей, то тогда «великое и высокопарное хвастовство догматиков должно быть с корнем уничтожено». И наоборот, «скептики будут уличены в легковесности и посягательстве на то, в чем все уверены, если что-нибудь окажется в состоянии открывать нам дорогу для постижения истины». (Там же. С. 65).

Собственные ответы Секста Эмпирика суть таковы. Да, «мерило»-критерий существует, и он затрагивает и практическую, и теоретическую жизнь. Во-первых, он должен устанавливать основание выбора и избегания в отношении нашего каждого нашего поступка и поведения в целом. Во-вторых, он должен предоставлять основание для утверждения или отрицания существования. В-третьих, он же обязан давать возможность различить истинное и ложное знание. Внимательный читатель без труда увидит параллель с много позднее сформулированными положениями «Опыта о человеческом разумении».

«В одном отношении это то, пользуясь чем, мы одно делаем, другое… не делаем; а в другом отношении это то, пользуясь чем, мы одно считаем существующим, другое – несуществующим, и вот это считаем установленным истинно, а вот это – ложно». («О критерии». С. 66). По сути, Секст говорит о двух разных критериях: 1) – критерий выбора (и избегания); 2) – критерий существования *явления* («действительного существования вещей») и одновременно *знания* о нем. Первый нужен для того, чтобы не быть совершенно бездеятельными и безуспешными в жизненных поступках. В ход здесь идут примеры, подобные буравам и челнокам из «Кратила»: «В частном случае это всякое техническое мерило восприятия… локоть, отвес и циркуль, [гири]…» Поскольку не все познавательные ситуации – частные, критерий существования в общем смысле может быть любым «мерилом восприятия». «…Оно и физические критерии делает соответственным этому наименованию, как, например, зрение, слух, вкус». Но есть и нефизический, «наиболее частный» критерий: *мерило восприятия неясного предмета*. (Курсив мой.– *Э.Т.*) Это – разумный [λογικόν] критерий. Таковым могут служить «лишь предметы разумные и то, что вводят для нахождения истины догматические философы…»

Философ устанавливает три смысла разумного критерия: «кем», «чем» и «куда» (направленность [προσβολη]). «Кем» – это, например, человек, «чем» – ощущение, третье – направленность представления, благодаря которой человек воспринимает суждения. «Логический критерий может быть деятелем (например, человек), органоном (например, ощущение) и тенденцией [προσβολη, пробрасыванием. –*Э.Т.*], или направленностью, представления». (С. 67). Третий смысл, соответствующий эпикурейскому προλεπσις, вызывает у современного читателя, – знакомого, сверх того, и с феноменологической «интенциональностью», и с «направлением совмещения», direction of fit, – наибольший интерес. У этой стрелы есть цель: некое *состояние* (σχέσις). Речь, стало быть, снова о совпадении верифицируемого с определенным эталоном. Поэтому человек, находящийся в состоянии философствования, обретает истину осознанно. Его любовь к мудрости и есть обладание истиной и «совместное с ней стояние».

Обладающий истиной мудр. Он никогда не лжет: он обладает не только знанием сущности, но и наукой его обретения, совмещения с эталоном. Неистинное знание, стало быть, получено «не тем», «не так» или «не там». Однако немудрый, неученый человек тоже может случайно изречь нечто истинное, указывают скептики. Здравый смысл не так часто ошибается, как привычный к высоким абстракциям, изысканный, утонченный, тренированный разум. Мало того: «ложь возникает от изощренной мысли», а не от простодушной. И в этом отношении у Секста есть оригинальное мнение относительно различия между ложным суждением и *лганьем,* и это различие – этическое. Лжец должен быть оцениваем по направлению ума, «по умонастроению, а не просто по высказыванию». По интенции, сказали бы мы. «Как ложь возникает от изощренной мысли, так лганье – от дурной». (С. 69).

На самом деле, ложь не говорит о том, *чего нет*. Она говорит о том, что *есть,* однако –

– не там;

– не тогда;

– в другом отношении;

– относительно другой способности;

– и не о том, что, на свою беду или к своему счастью («ложь во спасение»), понял из обращенной к нему речи коммуникант. Лжец хочет, чтобы *вторичная* моделирующая система, которую он построил, его корреспондентом (коммуникантом, собеседником, знаменитым «Другим») понималась как *первичная* моделирующая система (эти термины были приняты в тартуской семиотической школе). А сама технология

переноса с одного на другое есть совершенно обыкновенная операция сознания: метафора и ее варианты.

Заметим, что совсем отказаться от метафоричности познания гносеология и тем более философии науки не сможет. Существует двойная связь прямого и *подразумеваемого* смысла. Как пишет о двойной зависимости научной теории, концепции или исследовательской программы от метасообщения известный отечественный философ и логик В. А. Бажанов: «Идентификация научным сообществом подлинной инновации… немыслима без наполнения коммуникации сугубо метафорическим содержанием… И это содержание коммуникации может оказаться не только более значимым, чем буквальное содержание посылаемого сообщения, но и более или менее эффективным или совсем не эффективным»[472]. Существует и внутренняя двойственность прямого смысла, связанная с неизбежной образностью языка, визуализирующего мир, что основано на «офтальмологичности» самого познания. Правда, само фокусное знание в науке стремится избежать метафор; так и мы стремимся обойтись без них, определяя истину.

Однако это не снимает проблемы существования неистинного знания.

Платон был вынужден, чтобы объяснить существование высказываний, «не достигающих своих объектов», имплантировать в свою «хору» небытие. В одном из самых сложных его диалогов читаем: «В самом деле, каким образом утверждающий, что вполне возможно говорить или думать ложное, высказав это, не впадает в противоречие, постигнуть, дорогой Теэтет, во всех отношениях трудно. – Как так? – Такое утверждение имело бы смелость предположить существование небытия [τω μη ον ειναi]; ведь в противном случае и самая ложь была бы невозможна» (263e – 237a). Ложь говорит о вещах, которые никак невозможно обнаружить; но ведь нельзя говорить о несуществующих вещах, потому что тогда акт высказывания не достигает своих объектов. Если бы они существовали, речь достигала бы их, а это сделало бы высказывание истинным. Речь шла, конечно, о *становлении.* Если, где, когда и поскольку существует конкретное «это», то там, тогда и постольку оно несет в себе относительное небытие всего другого; но именно и только *относительное*.

Локк много позже утвердит: «*У людей не столько заблуждений, как это представляют себе*. Они… подобно рядовым солдатам в армии, проявляют свое мужество и усердие сообразно с указаниями вождей, никогда не изучая и даже не зная дела, за которое они сражаются».

---

[472] Бажанов, В. А., Баранец, Н. Г., Конопкин, А. М. Паттерны научной коммуникации и коммуникативные парадоксы в ситуациях научного обмена // Полигнозис. 2011. – № 3–4. – С. 5.

(«Опыт…», Кн. IV. Гл. XX. § 18. С. 199). Для Гоббса источник *абсурда* – это слова, при которых мы ничего не воспринимаем, кроме звука: например, «вихри Декарта». («Левиафан»). Локк утверждал, что *ложность* находится не в идее, а в том подразумеваемом мысленном положении, в котором сообразность и сходство приписываются тому, что их не имеет[473]. («Опыт…»). Безусловно истинным считал чувственное познание Лейбниц[474]. («Новые опыты…»). У Канта истинное познание – лишь такое суждение, в котором связь субъекта и предиката является всеобщей, необходимой (априорной, аналитической) и одновременно синтетической, сообщающей новое знание (апостериорной). Чувственность задает знанию содержание; рассудок сообщает ему форму. Поэтому необходим их синтез. («Критика чистого разума»). Гегель провозглашал: «Противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречий – критерий заблуждения»[475]. Известно также, что Гегель истину считал критерием и себя самой, и лжи.

В новейшее время, в марксовых «Тезисах о Фейербахе», артикулируется критерий, совмещающий то и другое: чувственность и рассудок, восприятие и мышление. Это знаменитая ПРАКТИКА. А вот Вильгельм Дильтей делает шаг назад от социологического к психологическому в выводе о том, что изначально имеющийся критерий истинности это чувство удовольствия; кратчайший путь анализа биологической релевантности ощущений, сказали бы мы. Конечно, чувственное/логическое и качественно определены, и тесно взаимно связаны. Чтобы это признавать, не обязательно быть марксистом или противником марксизма. «Психология всегда является базисом для логики: чувства и настроения определяют общий уклон мысли, те точки зрения, с которых рассматривается и логически обрабатывается окружающая действительность»[476]. Но именно Карл Маркс в новейшее время вводит практику на правах критерия истины в теорию познания.

Весна, 1845 г. Брюссель. Молодой Маркс ищет и находит теоретическое решение «жгучих» практических вопросов. Пять страничек в записной книжке: «К Фейербаху». Главный упрек: предшественник-материалист, противопоставляя чувственное созерцание умозрению, не принимал во внимание еще и «практическую деятельность людей». Пафос Маркса, собственно, вызван не желанием качественно преоб-

---

[473] Кн. II. Гл. XXXII. «Об идеях истинных и ложных». § 25. – С. 449.
[474] Лейбниц Г. Сочинения. Т III. – С. 64.
[475] Гегель Г. Работы разных лет. В 2-х т. – М. : Мысль, 1972. – Т. I. – С. 265.
[476] Бухарин Н. И. Политическая экономия рантье. – М. : Орбита, 1988. (Репринт 1925 г.). – С. 21.

разовать гносеологический сенсуализм, «гносеологическую робинзонаду» Фейербаха, но стремлением изложить сущность нового мировоззрения: материалистического понимания истории. Однако часть его тезисов, безусловно, важна и для новой, диалектико-материалистической теории познания.

Первый же тезис утверждает: пора перестать воспринимать практику в грязно-торгашеском смысле. «Главный недостаток всего предшествующего материализма – включая и фейербаховский – заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме объекта, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика,* не субъективно». Говоря о том, что сущность познается только в деле, в действии, мы и теперь утверждаем именно это.

Знаменитый 2-й тезис: «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью – вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен доказать человек *истинность, т.е. действительность* (курсив мой. *–Э.Т.*) … своего мышления» – подает эти категории и стоящие за ними референты как синонимы, точно по Демокриту. «Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто *схоластический вопрос*», – прибавляет Маркс. И в 5-м тезисе появится то, что всегда будет вызывать категориальные завихрения у читателя: «Недовольный *абстрактным мышлением*, Фейербах апеллирует к *чувственному созерцанию;* но он рассматривает чувственность не как *практическую,* человечески-чувственную деятельность». Самое большое достижение *такого* бессубъектного материализма, говорит Маркс, – это «созерцание им отдельных индивидов в гражданском обществе»[477] (читай: капиталистическом). Так Фейербах, который и философию-то свою называл не иначе как антропологией, получил упрек, который и ныне принуждена выслушивать классическая теория познания.

Нет нужды говорить, как пристально изучалось каждое слово Маркса в советской философии. Возник и завоевал себе место праксеологический аспект исследования сознания. Со своей стороны, немарксистская философия разработала прагматистскую гносеологию. И все же с практикой не всё так ясно, как кажется. Вспомним дискуссии вокруг югославского журнала «Праксис», получившего в 60-е гг. XX в. от советских философов клеймо «реализма без берегов = безбрежного субъективизма»… «Практическая, человечески-чувственная деятельность»

[477] Маркс, К. Тезисы о Фейербахе. К. Маркс, Ф. Энгельс. Избр. Соч. в 9-ти т. – Т. 2. – М. : Изд-во полит. лит-ры, 1986. – С. 1–3.

рассматривалась философами дружественного государства именно субъективно, как и заповедал Маркс. В чем же запятая?

Еще раз. Существенность или несущественность элементов объекта познания определяется в/на деле, в/на практике. Практике противостоит в узком смысле – теория, в широком – созерцание, умозрение… спекулятивное мышление. Практика – источник, начало, основа, цель познания, критерий истины и еще «определитель субъект-объектной связи», по Ленину. Она связывает (и «развязывает») субъект и объект. Это sine qua non познания. Значит, вне нее – ничего? Тогда для «чрезвычайно несуверенно мыслящего сознания» она должна быть одновременно источником, основой, критерием и *целью* (!) также и заблуждения? Целью – нет, разумеется (почему «разумеется?») Заблуждение, не зная, что оно заблуждение, вполне способно ставить позитивные познавательные цели; но критерием проверки, опровергающим заблуждения – да, она должна быть несомненно. Или сомнительно? Скажем, не любая практика… но тогда не любая практика и критерий истины. И не любой истины. Заблуждение не знает, что оно заблуждение. Следовательно, наоборот: не практика – цель (истинного) познания, а истина (а не заблуждение) – *цель практики.*

Практический критерий не может быть абсолютным, так как практический опыт хотя и велик, но ограничен. Кроме того, существует и такое знание, которое в принципе невозможно окончательно проверить практикой (как сказано, это суждения, которые основываются на идее актуальной бесконечности), но и логике они плохо подчиняются (например, рационалистические доказательства бытия бога).

Можно ли считать, что одни и те же критерии являются способами тестирования знания как на истинность, так и на ложность (ошибочность и т.д.)? Существует, например, такая оценка. Критерий практики абсолютен в том смысле, что он устанавливает объективность истины. А вот «логический критерий» есть на поверку совокупность методологических принципов, играющих роль *критериев заблуждения* – примерно это соответствует фальсификационизму Поппера. Они свидетельствуют о погрешностях, софизмах и паралогизмах, но не гарантируют истинности репрезентантов. «Если критерии заблуждения (их много) элиминируют неадекватности из познания, то критерий практики, помимо того, аккумулирует в нем истинное»[478]. Но нарушение классического познавательного отношения и появление «третьего мира», где не различаются

[478] Билалов, М. И. Критерий истины и критерии заблуждения // Философия и будущее цивилизации. М-лы IV Российского философского конгресса. – В 5-ти т. Т. I. – М. : «Совр. тетради», 2005. – С. 65–66.

субъект и объект познания, сливается желаемое с реальностью, возможность с действительностью, а познающий и познаваемое с «симулякром», уничтожает критерии.

Человек сам устанавливает референцию объекта и образа, руководствуясь интуицией, конвенцией, традицией, плодотворностью, эффективностью и проч.; вспомогательных критериев истины очень много. И, бесспорно, человек может ошибаться, устанавливая референцию, выбирая «зеркало», изобретая, применяя и теряя критерий, интерпретируя образ… Видов неведения, незнания, заблуждения также очень много. Уже говорилось: в общем случае это ошибка метода, «заход не туда». А «ушибка», боль от ушиба – следствие этого захода «не туда». По-гречески же αδιαπτωτος – без*ошиб*очный и безусловный – происходит от слова πτωτικώς – с*клон*яемый. Здесь используются другие корневые морфемы, другие метафоры иллюстрируют непопадание в цель и уклонение от истины.

Приведем одно важное место, о рождении истины из заблуждения, из гегелевской «Энциклопедии философских наук».

> «Добро, абсолютное добро осуществляется вечно в мире, и результатом этого является то, что оно уже в себе и для себя осуществилось и ему не приходится ждать нас для этого. В этой иллюзии мы живем, и вместе с тем только она является побуждением к деятельности, она одна заставляет нас интересоваться миром. Идея в своем процессе сама создает себе эту иллюзию, противопоставляет себе нечто другое, и ее деятельность состоит в снятии этой иллюзии. Лишь из этого заблуждения рождается истина, и в этом заключается примирение с заблуждением и с конечностью. Инобытие, или заблуждение как снятое, само есть необходимый момент истины, которая существует лишь тогда, когда она делает себя своим собственным результатом»[479].

В начале данного фрагмента Гегель говорит об объективном характере категорий, неверно понимаемом людьми как их внешнее по отношению к ним существование. Потом объяснение покидает достигнутое соображение относительно того, что для существования добра и истины необходим их носитель, сам человек, и Гегель знакомым образом реифицирует истину как самодовлеющую саморазвивающуюся сущность.

Как бы отвечая на эти достаточно витиеватые мысли, насмешливый Энгельс в «Анти-Дюринге» предлагает в будущем вообще отрешиться от подобной схоластики рационализма. Он объясняет это предложение… *той же самой диалектической подвижностью и взаимным проникновением противоположностей,* о которых говорит Гегель:

---

[479] Гегель. Энциклопедия философских наук. – В 3-х т. – Т. I. – § 212. – С. 399.

«Истина и заблуждение, подобно всем логическим категориям, движущимся в полярных противоположностях, имеют абсолютное значение только в пределах чрезвычайно ограниченной области… Как только мы станем применять противоположность истины и заблуждения вне границ… узкой области, так эта противоположность сделается относительной и, следовательно, негодной для точного научного способа выражения». (С. 82).

Действительно, соглашаемся мы с Энгельсом, истинное знание, в том числе и научное, имеет ограниченную область применимости, выход за пределы которой превращает истину в ее противоположность.

Это, разумеется, голос диалектического материалиста. Единственно, что непонятно, это непосредственно следующий за диалектическим пассажем отказ от обсуждения основной синтагмы; ниже на той же странице «Анти-Дюринга» недвусмысленно указывается: «Поэтому в действительно научных трудах избегают обыкновенно таких догматически-моралистических выражений как заблуждение и истина…» (С. 83). Что называется, приехали.

Обратим пристальное внимание на ранее уже упоминавшееся произведение британского философа XX века Рэнфорда Бэмбро – “The Shape of Ignorance”. (Предлагается перевести на русский язык этот заголовок как «“Телос” незнаемого»; хотя shape – это вид, форма, контур, в данном английском тексте речь идет как бы о плотном «теле» незнания).

Иллюстрация основной мысли автора начинается с примеров. Шекспировский Гамлет высказывает один из своих блестящих парадоксов в беседе с воплощенной наивной невинностью, Офелией. (Укажем попутно на еще один любопытный нюанс смысла: innocence, по-русски «невинность», происходит от греко-латинского «не-знания», неведения, ignorance. Корень здесь – не христианская «вина», а гордый греческий «гносис»).

Офелия: Разве у красоты, мой принц, может быть лучше общество, чем добродетель?

Гамлет: Да, это правда; потому что власть красоты скорее преобразит добродетель из того, что она есть, в сводню, нежели сила добродетели превратит красоту в свое подобие; некогда это было парадоксом, но наш век это доказывает / пер. М. Лозинского/.

«Парадокс» (а точнее, прозорливое предвидение) Гамлета был истиной до того, как время доказало эту истинность, говорит Р. Бэмбро. Парадокс считался ложью, – ведь истинным полагалось, что у красоты не может быть лучшего общества, нежели добродетель, – а впоследствии стало очевидно: истина в том, что добродетель абсолютно бессильна

перед тлетворным влиянием красоты. Гамлет, утверждавший это наперекор общественному мнению, обнаружил то, что давно подозревал: что *вещи <в действительности> не таковы, какими они казались.*

Очень хорошо. Но прав ли Гамлет?

Со своей стороны, другой герой Шекспира, Макбет, тоже обнаруживает нечто истинное, что он и другие считали ложью:

…бывало,
Расколют череп, человек умрет –
И тут всему конец. Теперь покойник,
На чьем челе смертельных двадцать ран,
Встает из гроба, с места нас сгоняя… /пер. Ю. Корнеева/

Замечательно. Но прав ли в сем случае Макбет?

Случай с Макбетом иной, нежели с Гамлетом, разъясняет наш современник. Когда призрак Банко потрясает перед Макбетом своими окровавленными локонами, он демонстрирует, что *вещи <теперь> не таковы, какими они были*. Иные оценки и свидетельства даются ныне не потому, что вышло на свет подлинное, незнаемое прежде, положение вещей, а потому, что положение вещей изменилось.

Разбирая эти два примера заблуждений (точнее, «незнания», ignorance), Р. Бэмбро обращается к именам известных современных ученых, дабы сравнить их либо с Макбетами, либо с Гамлетами в их отношении к истине. Философы традиционно интересуются (озабочены) вневременной или вечной истиной, говорит Бэмбро. Если они дают разные ответы на один и тот же вопрос в разные времена, это должно быть потому, что они увидели больше истины, чем видели поначалу, а не потому, что вещи изменились. «Философы – Гамлеты, а не Макбеты».

Это афористическое предположение приходится отстаивать, поскольку многие философы и не-философы думают или кажется, что думают, что *истины,* обозревать, демонстрировать и высказывать каковые есть дело философии, *являются различными в разные времена и в разных местах.* И так они думают не только о философских истинах, критически относится к релятивизму современников английский философ.

Мы еще вернемся к тексту Р. Бэмбро. А сейчас наиболее интересным и глубоким нам представляется сам заголовок: «“Телос” незнаемого».

Действительно, мы можем *воспринимать и мыслить* нечто отсутствующее именно как отсутствующее, а неузнанное – как неизвестное. Вспомним, что отрицание это не просто уничтожение: это отказ *чему-то* занимать наше внимание и управлять нашим познавательным интересом; искомый точный результат может ждать своего часа очень долго, однако мы определенно можем заявить о подавляющем большинстве

встреченного или найденного попутно: это *не то.* Не то, что я ищу и в чем нуждаюсь. Характерно, что *большинство* правильных модусов силлогизма *отрицающие*, и мы об этом уже говорили. Но то, что мы отринули, не есть небытие. Это нечто есть всё же *нечто:* незнание *чего-то.*

Зияние непустого отсутствия Умберто Эко описал в «Отсутствующей структуре[480]. Можно привлечь к объяснению и другой образ.

Вернемся еще раз к самой известной в истории философии дихотомической классификации, «древу Порфирия». (На листе бумаги или экране вырастает эмблематическое слово: «субстанция»). Она делит категорию субстанции надвое: субстанции бывают телесные и бестелесные. Далее классификация ощутимо начинает «сбиваться влево»: мы оставляем в покое отрицательные понятия, составляющие вместе с положительными весь объем категории, и устремляемся, идя путем ограничения понятий, к некоей цели – точке, индивиду, «смертному разумному чувствующему одушевленному телу», атому, далее неделимому. У Порфирия это были Сократ, Платон и (почему-то) Вергилий. Справа на листе бумаги или экране компьютера постепенно вырастает некая фигура, точнее, *тело*: конус, а может быть, пирамида, включающая в себя всё отброшенное прочь, не привлекшее внимания, отсеченное резцом скульптора, вызывающего из рваного мрамора материи точное подобие уникального существа – человека. Дальше деление просто не идет. Об этом отринутом, изнутри лишь определенном материале мы ничего не знаем. В нем осталась некая карстово-суффозионная «каверна», или ниша, из которой извлечено конкретное единичное; или, можно сказать иначе, в хаосе непознанного неизвестного, о котором известно только то, что оно существует, – вызрела капсула, заключающая в себе точное, абсолютное знание.

Что же сама кавитационная область?

Что такое, задумаемся, субстанция бессмертная, однако при этом неразумная и бесчувственная, неодушевленная и бестелесная? Это – the shape of ignorance, телос незнаемого.

Р. Бэмбро, выступая против релятивизации истины, клярифицирует незнание не дихотомически-негативно, а позитивно: как шаткое, переменчивое знание. В самом деле, такой ход мысли не должен удивлять нас. Сравним «небытие=ничто» и «ничтожность». Ничтожное – это всё-таки не ничто. Это убывшее до последнего предела, неустойчивое, но все же бытие. Поэтому, пожалуй, мы будем правы, если сочтем, что наше «Незнаемое», имеющее Телос – конусообразное, до поры непроницаемое

[480] Эко, Умберто. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – ТООТК «Петрополис». – 1998.

«тело» вакуума, не является абсолютным незнанием; ведь оно начало свой нисходящий рост с чего-то «знаемого», хотя бы в самых общих чертах.

Какие же попытки, действуя параллельно, предпринимали до сих пор лучшие философы разных эпох, ища истину и пытаясь отделить ее от заблуждения?

Возможность осмысленного существования ложного знания, ложного логоса обсуждается метафизически со времен античной классики. О Платоне уже в этом смысле говорилось. В «Софисте» Платон отыскивает объекты для ложных утверждений: «А мы не только доказали, что есть несуществующее, но выяснили, и к какому виду относится небытие. Ведь указывая на существование природы иного и на то, что она распределена по всему существующему, мы отважились сказать, что каждая часть природы иного, противопоставленная бытию, и есть действительно то самое – небытие…» («Софист», 258д, е).

У Аристотеля природа иного, противопоставленного бытию, объясняется в терминах акта и потенции. «Сущее актуально всегда возникает из сущего потенциально под действием сущго актуально». (Met., 1032 a 25, 1049 b 24). «Потенция» слово латинское, означает могущество или возможность. Аристотель, будучи эллином, не употреблял его; он говорил «дюнамис». Соотносительная пара возможности – акт, актуальность (лат.: actus, действие, действительность); у Аристотеля это была «энергейя», энергия, или еще загадочная «энтелехия» (≅ «нахождение-в-состоянии-полной-осуществленности при помощи формы»). Переход от «дюнамис» к «энергейя» есть *движение,* или *процесс* (кинесис). (8-я кн. Метафизики). Видов *актуализации*, то есть реализации потенциального, у Аристотеля столько же, сколько видов движения, и понятие энергии в этом смысле совпадает с понятием движения, то есть она (энергия) представляет собой одновременно и процесс, и результат кинесиса: а) возникновение-уничтожение; б) качественные изменения; в) рост-убыль; г) механическое перемещение. *Потенция* же характеризуется Аристотелем не положительно, т.е. путем указания на присутствующий у объекта или явления признак, но *отрицательно,* путем указания на то, что потенция – это способность вещи быть *не тем, что она есть*: а) в сущности, б) количественно, в) качественно, г) по местонахождению. Однако же, осуществляя кинесис, потенция актуализируется, становится движением и характеризуется уже положительно. (Met, 1047 a 30, Ρήτ. 1412 a 9 sq.).

Итак, каждая часть природы иного, противопоставленная бытию, «и есть действительно то самое – небытие». Тогда каждая часть природы

иного, противопоставленная истине, и есть действительно то самое – не-истина.

Такой убежденный в познаваемости мира логик и эпистемолог как Уильям Оккам, уверенный в том, что интуитивное чувственное познание дает нам первым делом идею существования, сначала называл свои универсалии фикциями (fictum)[481]. Вопрос об их истинности, стало быть, предстает у него как вопрос об их бытии и локализации. Выглядело это так, что универсалии подлинным бытием не обладают, но обладают квази-бытием и в этом смысле фиктивны.

Несколько позже Оккам поправляется: мысленные образы обладают бытием в душе, но «не субъектным», в противном случае они были бы подлинными вещами (и тогда химера и козлоолень и т.п. были бы подлинными вещами). Следовательно, существует нечто, обладающее лишь объектным бытием. Читай: лишь нечто выдуманное. Разлитое по всему пространству доказательного, научного знания, это не подлинное в смысле физического существования, а сконструированное общее понятие и есть то самое: «невозникшее», не-объективно-реальное («не субъектное») знание. Для него как нельзя более подошел бы термин “Bewuβtsein”, знаемое бытие. И этот процесс можно рассматривать как действие: акт мышления. Разум, постигающий (apprehendens) единичную вещь, производит в себе некое познание, которое есть знание только этой единичной вещи и именуется претерпеванием души. Это его окончательное мнение: общее понятие есть сам «акт мышления».

Слово тоже является универсалией, но лишь «по установлению». В отличие от этого абстрагированное от единичных, ранее познанных, вещей такое «претерпевание души» как понятие есть универсалия «по своей природе». «И как установленное слово подразумевает данную вещь, так и акт мышления по своей природе и без всякого установления подразумевает то, к чему он относится», говорит Оккам в следующем разделе «Эпистемологии» (2.9; p.132).

Существование смутного общего неопределенного «нечто», которое лишь постепенно обретает индивидуальность, знакомо наблюдающему мир вещей. Первоначально в «Физике» (Книга I) Аристотель демонстрирует, как познание движется от общего к частному: сначала мы воспринимаем вещь как нечто неопределенное (тело), затем начинаем различать в ней конкретные признаки.Так же это понимается и у великого схоласта Оккама, так и у материалиста, эмпирика Гоббса. Приведем иллюстрацию этой логической операции ограничения полностью.

---

[481] Из: Ordinatio, d. II, q. VIII, redactio prima. Изначальное, позже пересмотренное, мнение Оккама.

«Эпистемология», Оккам.

«В случае с приближающимся издалека я могу обладать одним видением, посредством которого я сужу только о том, что это есть сущее, другим, посредством которого я сужу о том, что это есть живое существо, третьим, посредством которого я сужу о том, что это есть человек, четвертым, посредством которого я сужу о том, что это есть Сократ… И если ты спрашиваешь, какое абстрагированное знание первично обретается через посредство интуитивного, отвечаю: «Иногда только понятие сущего, иногда понятие рода, иногда понятие низшего вида – сообразно тому, что объект более или менее удален»[482].

«Основ философии» Часть первая. О теле.

«Видя какой-нибудь дальний предмет неясно и не будучи еще в состоянии определить, что это такое, мы все-таки уже ощущаем в этом предмете то, в силу чего он называется *телом.* Подойдя ближе и увидев, что тот же самый предмет, сохраняя известное положение, находится то в одном, то в другом месте, мы получим о нем новое представление, благодаря которому назовем его *одушевленным.* И если мы затем, подойдя вплотную к такому предмету, увидим его фигуру, услышим его голос и убедимся в наличии других фактов, являющихся признаками разумного существа, то у нас образуется третье представление, хотя еще и не выраженное словом, а именно представление, в силу которого мы называем кого-либо *разумным существом.* Когда мы, наконец, точно и во всех подробностях видим весь предмет и узнаем его, наша идея его оказывается сложенной из предыдущих идей, соединенных в той же последовательности, в какой в речи складывается в название разумное одушевленное тело, или *человек*…»[483].

Итак, даже простое удаление объекта его наблюдения от наблюдателя приводит к искажению или «затемнению» познания – и наоборот.

Вернемся к основной теме: истина и заблуждение.

В знаменитом, много раз привлекавшемся к объяснениям произведении Г. Фреге «Мысль: логическое исследование» истина и ложь рассматриваются в качестве особых *предметов*, а предложения – в качестве их имен. Последние связаны с предметным, лексическим значением

---

[482] Уильям Оккам. Избранное. – С. 111–115. Символически-образно это передано в: Умберто Эко. «Имя розы». Эпизод начинается так: «…За поворотом послышались крики, и навстречу высыпала возбужденная толпа монахов и челяди… “Уж знаю, – ответил Вильгельм. – Вы ищете Гнедка, это любимец настоятеля, лучший скакун на конюшне, темной масти, ростом без восьми вершков в сажень, хвост пышный, копыто малое и круглое, однако на скаку ровен. Голова некрупна, уши остры, глаза очень велики. Подался он направо, как я уже сказал, и в любом случае советую поторопиться”». Это логическое заключение началось с установления универсалии «нечто» и привело к индивиду. Вильгельм – это Уильям Оккам.

[483] Гоббс Т. «Основ философии» Часть первая / Т. Гоббс. Соч. в 2-х т. Т. I. – С. 75.

посредством смыслового значения (это знаменитый «треугольник Фреге»). В научном языке как системе знаков выделяются три категории имен: собственные имена, имена функций и имена истинностных значений. Не претендуя на определение, –заявляет выдающийся логик, один из «отцов» семиотики, – мыслью он будет называть «нечто такое, относительно чего встает вопрос об истине». (С. 31).

Исследователь творчества Фреге В. А. Суровцев дает свои разъяснения во вводной статье к избранным сочинениям Фреге.

Истинностное значение есть то, что составляет значение предложения. Что касается имен, *составляющих сами предложения*, – согласно Фреге, вопрос об их значении не встает до тех пор, пока не ставится вопрос об истинности или ложности этих предложений. «… Именами такого, пусть и абстрактного, предмета, как истина, являются все истинные предложения, а именами такого предмета, как ложь, – все ложные предложения. … Различаются же предложения выраженной в них мыслью, которая по-разному указывает на значение, выполняя функцию смысла…»[484]

Вынесение такой независимой оценки как признание предложения истинным – процесс объективный, он характеризует *форму* выражения мысли. Сама мысль может получить выражение и вне истинностной оценки: возможно, – говорит Фреге, – такое выражение мысли, которое не содержит указаний относительно её истинности». (С. 33). Признание истинности выражается только в форме *утвердительного предложения.* Современные логики тоже обращают на это внимание: вопросительные или повелительные предложения содержат мысли, но не оцениваются как истинные или ложные. Первые исследует интеррогативная логика: вопрос только может быть корректен или некорректен; вторые – логика норм и оценок: императив может быть выполним или невыполним. «Признание истинности заключено в форме утвердительного предложения и соответствует переходу от содержания предложения к его истинностному значению. …Утверждающая сила принадлежит… форме утвердительного предложения». (Там же).

В структуре (утвердительного) предложения необходимо различать: 1) схватывание [Fassen] мысли – мышление [Denken]; 2) признание [Anerkennung] истинности мысли – суждение [Urteil]; 3) демонстрацию [Kundgebung] этого суждения – утверждение [Behaupten]. (С. 17).

Утверждение «не имеет никакого отношения к чувству субъективной уверенности…» (С. 18). Мысль не меняется в результате вынесенной

[484] Суровцев В. А. О логико-философских взглядах Готлоба Фреге. – С. 17.

оценки; «характеристика предложения как истинного или ложного ничего не добавляет к содержащейся в нем мысли». (С. 17). Она никак не зависит от чувственности восприятия или представления: «Мысль, будучи воспринята, не меняет своей истинности, но всегда пребывает самотождественной и неизменной». (С. 20). «Ещё в меньшей степени содержание, оцениваемое как истинное или ложное, можно отнести к разряду субъективных представлений». (С. 19).

Общеизвестно, что Фреге противопоставляет «представления» как познавательный опыт отдельного человека *смысл*у как «общему достоянию». Надо помнить, что, согласно данной логико-семиотической теории, истинностное значение – *это не мысль,* истина и ложь – *не смыслы, но* своеобразные *предметы,* а вот мысль – это смысл. Интересно, что это соответствует русскому пониманию с*мысл*а как *мысл*и, а не как чего-то чувственного, подобно западноевропейским sense или Sinn. Так отличают истину от не-истины строго мыслящие рациональные философы.

Обратимся теперь к доверяющим чувственности.

Сенсуалисты сошлись на том, что “truth-maker” – это сама внешняя действительность, а “truth-bearer” – это ощущение (восприятие). Первое свойство знания – объективированность, то есть детерминированность самим объектом.

Надо особо подчеркнуть, что никто из первых материалистов никогда не выражал на основании своего сенсуализма недоверие разуму. Наиболее оптимистичное, светлое и спокойное мировоззрение сложилось у первых эпикурейцев. Начнем в качестве примера с самого прославленного после Демокрита материалиста древности, философа-основателя Школы Сада.

Эпикур, по происхождению семьи афинянин, по рождению самосец (как и Пифагор), впервые прибыл в Афины восемнадцатилетним, для подтверждения гражданства. Затем он долго путешествовал, организовал обучение материалистической философии в Митилене, потом в Лампсаке, а вернулся в Афины уже зрелым человеком с группой единомышленников и основал школу «Сада» (306 г. до н.э.). Его онтогносеология соответствует учению Демокрита; критерием истины стала очевидность. Как после него стоики, а в Новое время Кант, Эпикур счел физику и теорию познания основанием для построения этики. Вводя понятие «клинамена», самопроизвольного отклонения атомов, он обосновал этим существование свободы в мире[485]. Материалистическое мировоззрение философ изложил в эпистолах.

---

[485] Чанышев, А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии : учеб. пособие для вузов. – М. : Высшая школа, 1991. – С. 75–78.

Эпикур приветствует Геродота.

Только тогда, сказано в этом знаменательном письме, когда нечто «привходит» к нам *от внешних предметов*, мы видим их формы и мыслим о них. (Курсив мой. *–Э.Т.*). И всякое представление, которое мы получаем при помощи органов чувств или ума, есть «форма [или свойства] плотного предмета, возникающие вследствие последовательного повторения образа или впечатления, оставленного образом. А ложь и ошибка всегда лежат в прибавлениях, делаемых мыслью [к чувственному восприятию] относительно того, [что ожидает] подтверждения или неопровержения, но что потом не подтверждается [или опровергается]». Чуть ниже стоит: «И это учение необходимо крепко помнить, чтобы, с одной стороны, не уничтожались критерии суждения, основанные на очевидности, с другой стороны, – ошибка, столь же прочно закрепившись, не приводила бы все в беспорядок».

Есть и то, что современная естественная наука не принимает. Этот самый *образ* у философов фюзиса – буквально выдавленный отпечаток, «тюп», след, оставляемый ударом отлетающих от предметов их чувственно-воспринимаемых подобий. «Никогда, – утверждал Эпикур, – не существовало бы… сходства представлений… с предметами, … если не существовало и каких-нибудь таких [истечений из тел], доходящих до нас. С другой стороны, не существовало бы ошибки, если бы мы не получали в самих себе еще другого какого-то движения, хотя и связанного [с деятельностью представления], но имеющего отличия…»[486]

Понятно, что современная наука не дает нам согласиться с тем положением, что от тел отделяются призраки и оседают на влажных оболочках органов чувств. Но не это главное.

В дальнейшем прихода материализма приходится ждать тысячи лет. Но вот восходит заря новых сенсуалистов. Абсолютно ли их доверие чувственности? Как проверить истинность постижения?

В далеко по времени отстоящей от 2-й книги «Опыта…», 4-й, Локк все напряжение внимания устремляет к проблеме соотношения истины и заблуждения. Здесь имеются лингвосемиотические определения истинного и ложного знания. «*Ложь есть соединение слов вопреки соответствию их идей*. *Истина* есть обозначение при помощи слов действительного соответствия или несоответствия идей, как оно есть… *Ложь* есть обозначение при помощи слов соответствия или несоответствия идей, не отвечающего действительному положению (Кн. IV. Гл. V. § 9. С. 55–56).

[486] Материалисты Древней Греции. – С. 185–186.

Менее всего доверия выказано здесь как раз чувственности. «*У нас есть интуитивное познание собственного бытия, демонстративное познание бытия божия и чувственное познание небольшого числа других вещей,* …которое простирается лишь на предметы, непосредственно предстающие нашим чувствам». (Кн. IV. Гл. III. «О сфере человеческого познания». § 21. С. 30). Три эти вида познания разбираются в 4-й книге весьма обстоятельно.

Даже если, совершая проекцию ощущений, ум полагает, будто эти «идеи» находятся в самих вещах, они не становятся от этого ложными. «*Голубое* или *желтое, горькое* или *сладкое* не могут быть *ложными* идеями; эти восприятия в уме точно таковы, как они есть там, и соответственны силам…» (Кн. II. Гл. XXXII. § 16. С. 445). Обособление интересующих нас «идей» от всех других «идей», сопутствующих им в их реальной действительности, то есть абстрагирование – шаг рискованный: большинство общих идей ложно, утверждает Локк. «*Сложные* идеи *гораздо более других могут быть ложными…, а сложные* идеи *смешанных модусов – гораздо более идей субстанций*». (Там же, § 10. С. 442).

Почему так происходит? Ведь «*Идеи сами по себе не истинны и не ложны*»? (Там же, § 20. С. 447).

Потому что мы не знаем сущностей вещей.

Так как познавать можно только явную, достоверную истину, то *заблуждение* есть не погрешность нашего познания, а ошибка нашего суждения, соглашающегося с тем, что не есть истина. Серьезный и основательный, Локк приводит классификации причин незнания, ложного знания и заблуждения.

Ложность появляется в следующих случаях:

1) когда ум заключает, что его идея тождественна с идеями с тем же именем в других умах (Кн. II. Гл. XXXII. § 21);

2) …*когда идеи считаются соответствующими тому, что реально существует, не будучи таковыми* (§ 22);

3) …когда идеи считаются адекватными, не будучи таковыми (§ 23);

4) …*когда идеи считаются представляющими реальную сущность*. (§ 24. С. 448).

Причины нашего незнания сводятся к трем главным:

– к недостатку идей;

– к недостаточному выявлению связи между нашими идеями;

– к недостаточности исследования и изучения идей. (Кн. IV. Гл. III. § 21. С. 30 ч31).

Причины нашего заблуждения сводятся к четырем главным:

1) *отсутствие доказательств*;

2) *отсутствие способности применять их*;

3) *отсутствие желания применять их*;

4) *ложные критерии вероятности*, которые делятся еще на 4 разновидности:

– принимаются за принципы положения, сами по себе не достоверные и не очевидные, а сомнительные и ложные;

– общепринятые гипотезы;

– господствующие страсти или склонности;

– авторитеты. (Кн. IV. Гл. XX. «Об ошибочном согласии, или заблуждении». § 1. С. 187.)

Остановимся на этом, возможно, излишне тщательном разборе эмблематической этой гносеологии. Конечно, эмпиризм никогда не покушался на рациональность как таковую, объективность как таковую. Однако для более глубокого анализа проблемы истины нам теперь необходимо сосредоточиться на современности, а для этого прояснить положение дел в эпистемологии – теории *научного* познания, и философии науки.

§ 4. Особенности философско-научного познания

Прежде всего, Геродот, следует уразуметь
понятия, лежащие в основе слов
Эпикур

Наука конца XX – начала XXI в., с одной стороны, процветает: обслуживает экономику, финансы, управление, помогает распространению знаний, культурных стандартов и ценностей, увеличивает масштабы преобразовательной деятельности, глобализирует человечество, придавая истории беспрецедентный динамизм. С другой стороны, ныне она сталкивается с парадоксальной недооценкой обществом своей миссии, своих достижений, критериев и целей.

Гимны разуму и науке, кажется, официально исполняться больше не будут. XX век, век информации, в течение которого, по некоторым оценкам, было сделано до 90 % научных открытий, в лице постмодернистских «классиков» – поначалу французских, а затем и немецких, и русских, и американских, – парадоксальным образом отказался от идеалов века Разума. К дискредитации этих идеалов причастны и Кун с Фейерабендом, и аналитическая философия. Парадокс еще в том, что передовая Великобритания и ее философствующие социологи заговорили в конце XX века о возникновении нового типа общества: «общества знания». И эта речь – не о «знании» только; не только о знании. Например, английский социальный философ и социолог Говард Дэвис, говоря о тенденции к синтезу «больших теорий» и экспертного умения объяснить реальные социальные перемены, подчеркивает, что одна из высших современных ценностей, образование (education, studying), есть необходимая, но недостаточная составляющая современного общества: более широкий смысл имеет научение (learning), поскольку оно дает, кроме явного, еще и так называемое скрытое, подразумеваемое знание, и умение, навык действия, и превозносимые сегодня «компетенции». На теорию надо смотреть как на проблему трансляции (клярификации, умения дать разъяснение реальным фактам). Наряду с третьей составляющей, профессиональной этикой (labour ethics), именно know-how является не только необходимым, но и достаточным звеном, ведущим фактором

эффективности современного интеллектуализированного труда в «обществе знания», the society of learning, the society of knowledge.[487]

Но в благодарную память о благородной эпохе «модернити» приведем в начале этого раздела один взволнованный монолог ученого эпохи, не так далеко ушедшей в прошлое, как сам век Просвещения, XVIII век.

> «Наш бог Логос, кажется, не так уж всемогущ, он может исполнить только часть того, что обещали его предшественники. Если нам придется в этом убедиться, мы смиренно примем положение вещей. Интерес к миру и к жизни мы от этого не утратим. Мы верим в то, что наука в труде и исканиях способна узнать многое о реальности мира, благодаря чему мы станем сильнее и сможем устроить свою жизнь. Если эта вера – иллюзия, мы в одинаковом положении с Вами, однако наука своими многочисленными и плодотворными успехами дала нам доказательства того, что она не иллюзия. …Ей ставят на вид, что она мало чему нас научила и несравнимо больше оставила непроясненным. Но при этом забывают, как она молода, как трудны были ее первые шаги и как исчезающее мал отрезок времени, истекшего с тех пор, как человеческий интеллект окреп для решения ее задач»[488].

От греческих слов λογοσ, λεγειν происходит латинский термин “intellect”. Это важные и многозначные слова. Ближайшие разноязыкого происхождения синонимы термина “интеллект” – разум (ум), рассудок, рациональность. Ум и разум родственны словам “умение”, “умелый”; в них явно сквозит практическая сметка, житейская мудрость и способность что-то делать, мастерить, обустраиваться; это английский common sense. Рассудок, свойство выносить суждения – это возможность давать оценку, в том числе политическую, этико-эстетическую и др., неким событиям или явлениям. Интеллект, рассудочность и рациональность суть близкие синонимы; более того, интеллект в узком смысле слова и есть рациональность; в широком же смысле он включает этический компонент и способность к конструированию. Лучшее применение интеллекта – наука.

Экзистенциальный материализм, базирующийся на постулате сущностного единства бытия и познания, в отличие от некоторых других разновидностей экзистенциализма, приветствует науку, опирается на нее и служит ей, как любой материализм. Если философия вообще имеет своим предметом отношение между человеком и миром, то философия

---

[487] Социальное знание: формации и интерпретации //.Межд. науч. конф. – Tempus/Tacis – Казань : КГУ. – 1996. Г-н Говард Девис являлся на тот момент профессором Кентского университета. В дальнейшем он переместился в Уэльс: University of Wales, Bangor.

[488] Сумерки богов / Фрейд, Зигмунд. Будущее одной иллюзии. – М., 1990. – С. 141.

науки изучает отношение человека науки к тому, что и как он/она исследует.

Экзистенциальный материализм имеет собственную гносеологию, но не имеет собственной философии науки; однако обладает возможностью выразить собственное понимание существующей философии науки в следующем синопсисе.

В начале нынешнего века современный английский философ Джонатан Беннетт, исследуя творчество Локка, Беркли и Юма, а также немецких классиков, писал в книге «Учения шести философов»: Ch. 32. Hume's "Ideas". § 236:

> «Со стороны натурализма мы имеем понятие *причины* и исследования относительно *происхождения* разных аспектов человеческого существования [the human condition]; многое из этого принадлежит *эмпирической психологии*. Нормативные исследования, со своей стороны, скорее касаются *логических* отношений, вовлекая нас в концептуальный анализ; акцент ставится на *философию сознания*. …Я представил эту дихотомию в виде противоположности «генетических» вопросов относительно источника наших мыслей и убеждений [about where our thoughts and beliefs come from] и «аналитических» вопросов относительно их существа [about what they are], причем последний вопрос является необходимым предисловием к открытию того, что может их удостоверить»[489].

Понять эти внятные разъяснения несложно; в особенности важна последняя сентенция, касательно обретения критерия проверки. Сложно ответить, куда исчез, утонув между «онтологическим» (а на деле натурфилософским) и эпистемологическим («аналитическим») подходами гносеологический вопрос о том, что есть истина. Не *каково* ее происхождение, не *как* она обретается и не «что такое наши мысли и убеждения» – хотя то, другое и третье невероятно важно! – а чтó есть на самом деле истинное знание.

Беннетт считает, что эпистемологические вопросы (about what…, discovering what might justify…), ведут к философско-научному вопрошанию (what reasons move people to believe). Он разбирает дилемму натуралистического и эпистемологического: «Положение о том, чтó заставляет кого-то верить, что "P", где причины не требуют ничего похожего на резоны, не имеет связи ни с чем нормативным; а положение о том, какие существуют доводы в пользу "P", само по себе не является положением о причинении [is not in itself a causal one]» (там же).

---

[489] Bennett, Jonathan. Learning from six philosophers. V. 2. Locke, Berkeley, Hume. Clarendon Press. – Oxford. – 2001. – P. 199.

И дальше этот автор коротко упоминает то, что в первом разделе мы назвали «затруднением № 2» (хотя, похоже, он не считает это затруднением): проблему совместимости знания объекта и знания об этом знании. «Итак, каузальный поиск может существовать на собственной основе, и нормативный также; но когда мы вопрошаем не только об аргументах в пользу <существования> “P”, но о том, *какие доводы движут людьми, чтобы убедить их, <что “P”*: курсив мой. *–Э.Т.>*, мы попадаем на территорию, где нужны и логические, и каузальные аргументы». Сегодня, говорит вскользь Дж. Беннет, эти виды аргументации не противоречат друг другу.

Не противоречат, нет; однако суждения, включающие те и другие аргументы, лежат на разных уровнях и выражаются «на разных языках» – объектном и мета-, как мы знаем об этом от Рассела. Потому что это суждения о предметах разного уровня абстракции, разных «этажей», на которых останавливается «сигнификационный лифт»: это язык говорения о предмете мышления (1) и язык говорения о языке говорения (2). Но, в отличие от остановок лифта, вторая ступень, как и в познании вообще, содержит, должна содержать в себе первую. У них есть общая местность, или область значений. И, безусловно, у них есть общий источник: то первичное «тело», truth-maker, которое мыслится и обозначается; обозначается дважды, и обозначение № 2 обычно как-то маркируется, включает некий модальный оператор. Хотя этого может и не быть; «король парадоксов», состоящий в пределе всего из двух слов «я лгу», именно на это затруднение и указывает.

Далеко идущее разделение подходов к познанию обусловило физиогномию новейшей западной (и во многом отечественной) философии, возможно, так же рельефно, как противоположность «философии жизни» и «философии науки», или даже еще в большей степени. А восходит это различение к учению Давида Юма. Формулировка «основного вопроса философии», связываемая с Фейербахом, Энгельсом, словом – скорее с немецкой традицией, в действительности была подготовлена направлением юмизма.

Вспомним в последний раз эту классически-устоявшуюся к XX веку формулировку: Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей философии, есть вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе (“…ist die nach dem Verhältnis vom Denken und Sein“), точнее – есть вопрос о *взаимо*отношении между мышлением и бытием. «Первая сторона», или онтологическая постановка вопроса, поднимает проблему генезиса. (Сократ: «И если угодно, понимание [gnōme], судя по всему, означает рассмотрение возникновения (вещей) [hōnes nomēsis]…»).

Вторая, гносеологическая, открывает дискуссию о принципе отражения. Казалось бы, все ясно. В действительности мало кто из философов (кроме религиозных) сегодня считает идеальное генетически первичным по сравнению с материальным; собственно, в первичности объективного не сомневался и агностик Юм как «натуралист». Вся сложность сконцентрирована во второй постановке указанного вопроса.

ЕСЛИ философ *не* относит истину к ЗНАНИЮ, а относит ее к ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ, – как Хайдеггер, – ТО для него основной вопрос вообще не ставится, он может быть только сразу решен. Одновременно «онтологизация» истины автоматически снимает гносеологическую сторону основного вопроса.

ЕСЛИ же философ *относит* истину к (СО)ЗНАНИЮ, а не к действительности, – «не онтологизирует» ее, – ТО он должен, во-первых, автоматически признавать принцип отражения (чего, как это не удивительно, не происходит; альтернативой теории отражения является «теория символов»), – а во-вторых, неминуемо переходить от гносеологии к *методологии:* ***как*** мы удостоверим, что Denken – это Bewuβtsein? «Удостоверение» выдает доказательство, использующее язык. Отсюда легко возможен следующий переход: отнесение истины не к бытию и не к сознанию, но – к ЯЗЫКУ. Так и поступает, например, позитивизм во многих разновидностях, с его общим эпистемологическим креном. И следующим этапом будет, что тоже логично, понимание истины как удовлетворение истинностным условиям высказывания, а в короткой перспективе замена истины значением (смыслом), значения – употреблением знаков в высказывании, гносеологии – эпистемологией, логикой и методологией, затем развенчанием и распадом «теоретизирования» и возникновением постпозитивистской философии *науки как совокупности практик и техник.* Наука, понимаемая как «то, что ученый делает в своей лаборатории», и не иначе, не оставляет и шанса классической теории познания.

Печально, но факт: совершив указанную пресциссию, современная философия, как бы очнувшись, обнаружила, что теория познания постепенно стала позитивистски-бессубъектной, и гносеологи бросили все силы на реконструкцию и изучение социо-гуманитарных предпосылок науки, ее социо-культурного обрамления, «персонального», «скрытого» и т.д. знания, маргиналий, бэкграунда, или фона… Стоило ли?

Вопрос, конечно, риторический. Действительной дискредитации не было, было говорение на тему развенчания идеалов эпохи Просвещения – «незавершенного проекта модернити», представшего для современного поколения молодых философов в свете незавершенного знания о ней.

Но ни один профессиональный ученый, даже увлекшийся критической философией («критикой критической критики»), не в состоянии поддержать ни одну научную дискуссию без «больших слов», то есть метафизических категорий, не говоря уже о концептах более низкой ступени абстракции. Не исчез и не мог исчезнуть и своеобразный голод по фундаментальным социогуманитарным теориям; напротив, он возрастает. Понятно, что ни один философ не лукавит, говоря о своей искренней вере в открывшуюся истину, но одновременно ни один не надеется, что его доктрина – истина в последней инстанции, способная обратить именно в эту веру весь читающий мир. Необходимо, как кажется, выдержать золотую пропорцию наивного («нативного», врожденного), реалистического и критического, 3:4:5. Это поддержит природную гармонию, свойственную гносеологии, в выражении взаимоотношения человека и мира.

Как о том говорилось в серии трудов ростовских и ставропольских авторов, – работ разного рода, посвященных философии науки,[490] – данная дисциплина все еще находится в стадии самоопределения. А вот по мнению современного польского философа Малгожаты Чарноцкой, в известном смысле наследнице Львовско-Варшавской школы логической семантики, философия науки в настоящее время *угасает* как формирующая общее представление о науке[491]. (Заметим в скобках: отставая от развития западной позитивистской философии на два-три поколения, отечественная философия науки – наследница «лингвистического поворота» – как раз сейчас подошла к своему пику и находится в фаворе: об этом свидетельствует деятельность Российского общества истории и философии науки (РОИФН), организованного акад. И. Т. Касавиным, руководимого в настоящее время проф. Л. В. Шиповаловой). Отечественные ученые подчеркивают, что отношение философии науки к теории познания и социологии знания, эпистемологии и методологии является крайне сложным. В особенности это касается нашей страны, в силу ее необычного социокультурного контекста, национально-интеллектуальных традиций и трудностей перехода с гегельянских на кантианские взгляды.

---

[490] См.: Лекции по философии науки. Учеб. пособие / ред. В.И. Пржиленский. – М. : ИКЦ «МарТ», Ростов н/Д. : «МарТ», 2008 ; Классическая философия науки: Хрестоматия / ред. и автор вступит. статьи В.И. Пржиленский. – М. : ИКЦ «МарТ» ; Ростов н/Д: Изд. Центр «МарТ», 2007 ; Кохановский В.П., Пржиленский В.И., Сергодеева Е.А. Философия науки : учеб. пособие. Изд. 2-е. – М. : ИКЦ «МарТ», Ростов н/Д. : «МарТ», 2006.

[491] Czarnocka, Małgorzata. Reason in Science and Beyond. Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston 2025. – P. 14.

На западе философия науки является *альтернативой* классической теории познания, каковая альтернатива возникла на гребне знаменитого лингвистического поворота. А в СССР тексты постпозитивистов всегда, с самого начала переводились и обсуждались как *гносеологические*.

Поскольку в 60-70-е г.г. XX в. неопозитивизм встретился «у нас» с резкой критикой, а постпозитивисты выросли из полемики с ним, постольку книги о парадигмах, исследовательских программах и научных революциях были приняты в нашей стране благожелательно, их стали заинтересованно обсуждать. При этом игнорировались серьезные различия в «платформах», с которых велась критика: *диалектический материализм* (выросший из Гегеля) и – с моей точки зрения, – один из вариантов *кантианства* против *другого* варианта кантианства же. «Третий» и «четвертый» позитивизм роднит многое: методологический эмпиризм и номинализм; понимание объективности как интерсубъективности; дихотомии аналитического/синтетического, науки/метафизики, контекстов открытия и обоснования, и др. Совершенно разные традиции постановки философских и научных проблем и модели их решений были приняты «у нас» и «у них»; однако такие детали не помешали «нам» включиться в обсуждение новой «философии и истории науки», поскольку она трактовала о *росте научного знания*. В итоге мы внесли постпозитивистов в круг друзей-гносеологов, или, по меньшей мере, друзей гносеологов. Ср. как об этом писал знаток западной философии И. С. Нарский: «В дискуссии Куна с Поппером относительно понимания прогресса научного знания более прав был Кун, так как идея революций в науках куда более плодотворна, чем идея отбрасывания прежнего знания под действием принципа фальсифицируемости. Но в споре Куна с Лакатошем более прав был последний: идея смены научных теорий при сохранении их “ядра”, при всех уступках Лакатоша феноменализму и даже конвенционализму, все же напоминала идею познавательного восхождения».[492]

Как подчеркивают ростовские и ставропольские авторы, в XX веке обновление классики шло «у нас» за счет подключения проблем синергетики, глобального эволюционизма, структурализма, семиотики. Философия науки достаточно долго совпадала с эпистемологией: шел классический поиск философских *оснований* науки, фундаментальных *закономерностей* развития научного знания, его *теоретического обеспечения*, т.е. решались характерные проблемы теории научного поз-

[492] Нарский И. С. Диалектика относительности и абсолютности истины // Философские науки. 1978. № 5. – С. 34– 36.

нания. На западе же эта онтологическая, гносеологическая, эпистемо- и методологическая проблематика *в философию науки не включается*, ибо дисциплинарно та сформировалась в ходе того самого лингвистического поворота. Истоки возникновения *западной* философии науки усматриваются в герменевтике, философии языка, критической традиции, социологии знания и социологии науки.

Кредо западной философии науки – отказ от предварительного выбора теоретико-познавательной «платформы» и вообще отказ от всякой теории: «Если первая концептуальная революция (от классического к новому) осуществила переход от логики к теории познания, то вторая (от нового к новейшему) означает замену теории познания философией науки»[493]. Но, как кажется, здесь пропущены некоторые существенные этапы, на которые мы уже указали: переход совершился вначале (в позитивизме) от классической гносеологии к *методологии* путем пресциссии мировоззренческой проблематики, затем – к эпистемологии путем концентрации внимания на *теории научного познания* сциентистски ориентированных философов, затем это выразилось в дезавуировании общегносеологических «платформ» и проблем и, как итог, в позиционировании философии как *не*-науки, а науки (и философии) ***не*** как теории и ***не*** с теоретических позиций.

Основная тематика такой философии – изучение действительно существующей и действующей, *наличной науки*, науки «на марше», или множества традиций и практик, объединенных данным термином. Ее цель – «увидеть за теоретическими схемами и концептами дотеоретические и практические последовательности действий, эффективно работающие в науке и составляющие содержание научной жизни»[494]. Ее критерий истины – ноу-хау, способность решать ситуативно возникающие проблемы. Её девиз: It doesn't matter what you know, it only matters what you can do. Компетенции вместо знаний. Интерсубъективность вместо объективности. Метод вместо теории. Феномен вместо сущности. Смысл вместо истины (при общей непроясненности термина «смысл»)… знакомые мотивы. Это определенная крайность, связанная с формулировкой таких представлений о теории, которые часто не позволяют отличить теорию от не-теории.

Однако в нашей стране по-прежнему, до сего дня, ведущими философами ставится задача: построить общую теорию, объясняющую и раскрывающую механизмы успешного функционирования науки. Главной

---

[493] Пржиленский, В. И. Вступит. статья к: Лекции по философии науки : учеб. пособие. – 2007. – С. 5.
[494] Там же.

темой отечественной философии науки, *идущей прежним методологическим путем,* стал «поиск закономерностей развития науки в исторически меняющемся мире», что в полной мере находит себя в русле методологического эссенциализма Поппера. Ср.: «Наука ставит своей конечной целью предвидеть процесс преобразования предметов практической деятельности… в соответствующие продукты… Это преобразование всегда определено сущностными связями, законами изменения и развития объектов… Поэтому основная задача науки – выявить законы, в соответствии с которыми изменяются и развиваются объекты»[495]. На этом пути сохраняются классические дилеммы материального и идеального, бытия и сознания, объекта и субъекта, истины и заблуждения, чувственного и разумного, сущности и явления[496]. Сохраняется высокий статус научной теории как совокупности положений, законов, категорий данной науки, в которой они связаны между собой, давая некую определенную и целостную интерпретацию предмета данной науки. Наличное бытие теоретической системы есть изложение. Если теория или концепция никогда никем не излагалась, ее попросту нет. С точки зрения эпистемологии теория определяется как «развитая форма организации научного знания, в идеальном случае предполагающая дедуктивный метод построения и выведения знания – логических следствий, получаемых с необходимостью из системы аксиом или достоверных посылок»[497]. Главное требование: хотя бы один элемент теории (в целом состоящей из взаимно логически согласованных, «когерентных» элементов) должен иметь самостоятельное основание своей достоверности.

И сегодня, с точки зрения всеобщих характеристик сознания, наука по-прежнему определяется как рационально-предметная деятельность. Согласно Фреге, одни логические предложения рассматриваются как аксиомы и не требуют доказательств ввиду очевидности содержащейся в них мысли; все другие предложения рассматриваются как следствия исходных. Технология, или механизм-метод получения следствий должен быть настолько эффективным, чтобы позволить получить из базисных предпосылок всё содержание науки. Он может быть – и даже должен

---

[495] Степин В. С. Теоретическое знание. – М. : Прогресс-традиция, 2003. – С. 39-40.

[496] См. подробнее: Лекции по философии науки. Учеб. пособие / ред. В.И. Пржиленский; Классическая философия науки: Хрестоматия / ред. и автор вступит. статьи В.И. Пржиленский; Stathis Psillos. Philosophy of Science A-Z. – Edinburgh Univ. Press, 2007; Тайсина Э.А. Основные западные концепции философии науки. Учеб пособие. – Казань : КГЭУ, 200 7; Кохановский В.П., Пржиленский В.И., Сергодеева Е.А. Философия науки : учеб. пособие; Философия и методология науки, в 2-х ч. – М. : SvR-Аргус, 1994.

[497] Микешина Л.А. Философия познания. Полемические главы. – М. : Прогресс-Традиция, 2002. – С. 31.

быть! – исследован независимо от любой теории и сам может и должен быть представлен в виде теории.

Надо еще раз подчеркнуть, что в отечественной литературе образ философии науки по-прежнему тесно связан с эпистемологией или, по крайней мере, с научно-теоретической системой, той или иной, а не только с практической, технической деятельностью ученого в лаборатории. Хорошо или плохо, это – так. В итоге мы ошибаемся в своей оценке деятельности так называемых постпозитивистов, они же историки и философы науки, полагая, что их критика неопозитивизма, он же логический синтаксис и логическая семантика, сближает наши с ними позиции[498]. В действительности, философской платформой «нашей» эпистемологии было и осталось гегельянство, а философии науки и в ее рамках позитивизма, *всего позитивизма* – кантианство. Эти основания совпасть не могут. Хотя Кант был классическим рационалистом, а позитивизм – это в сущности эмпиризм, однако кантианская основа развития философии позитивизма, в частности – постпозитивистской философии науки, несомненна. Гегелевская философия – это наука о тождестве предельных основ бытия и познания (так было и у Философа, только совершенным состоянием Аристотель считал покой, а Гегель – движение); а кантианская и любая неокантианская философия – это учение о «распадении», о драматическом обособлении разума и «вещи-в-себе».

Характерно, что если отечественный философ, перешедший с позиций гегельянства/марксизма на позиции (нео)кантианства, одновременно вместо принципа единства основ бытия и познания принимает принцип прямо противоположный, то эффект получается неоднозначный. Как уже не раз подчеркнуто, теория познания (гносеология) приводится к теории *научного* познания (эпистемологии) и методологии с усекновением метафизической (мировоззренческой) проблематики; те, в свою очередь, к логике и методологии науки = философии науки; та – к позитивистской «лингвистической философии»… Далее обнаруживается «потеря субъекта»: его социокультурного генезиса, смысложизненных позывов, верований, ритуалов, извинительных ошибок и необходимых заблуждений, – как и все прочие потери и «смерти»: «автора», «трансцензуса», «теории»; «истинного», «рационального», «объективного»; «социального», «персонального»… «неповседневного»… Изгнанная в дверь, мировоззренческая, социокультурная и прочая гуманитарная проблематика довольно патетически появляется в окнах, возвращаясь «на круги своя, за други своя»… спрашивается, стоило ли

[498] Лекции по философии науки : учеб. пособие / ред. В.И. Пржиленский/ – Серия «Учебный курс», с. 3–4. – М. : ИКЦ «МарТ» – Ростов н/Д. : Изд. Центр «МарТ». – 2008.

доводить дело до «смерти философии», чтобы потом, сожалея о сопутствующей тотальной гибели «больших» концептов, заняться их гальванизацией, начиная с воскрешения субъекта? Стоило ли ставить крест на гносеологии? Отпочковываясь от нее и обретая специфические предметы, все упомянутые отдельные дисциплины не в состоянии исчерпать ее или отменить, точно так же, как рождение физики, химии, лингвистики или социологии *из философии* не отменяет ее первородного могущества и эвристической силы.

Теперь наше credo. Философия, «Мать всех наук», не может не быть наукой: естественно, что и наука не может не быть наукой. Философия науки также не может не быть философией и не может не быть наукой. Философия науки, как сказано, изучает отношение человека науки к миру науки. Она пока больше ориентирована на естественнонаучное знание; это не очень правильно. Философия изначально формировалась как гуманитарная наука (И. Т. Касавин). Человек *теоретически*, философски доказывает, обоснованно принимает мировоззрение. Наука, в том числе гуманитарная, как и сама философия, способна давать объективную истину, в том числе абсолютную. В этом состоит ее прерогатива и ее когнитивная, познавательная функция, объединяющая описание, объяснение и прогноз.

Хорошее определение теории имеется в работах Л. А. Микешиной: это комплекс взглядов, представлений, идей, направленных на объяснение, интерпретацию знания и познавательной деятельности[499].

Теперь хотелось бы утвердиться во мнении относительно того, что такое сама наука с точки зрения философии.

Можно сказать так: *наука* – это социальная система, состоящая из профессиональных сообществ, основной целью которых является получение, распространение и применение *научного знания*. Некоторые учебные пособия так и говорят. Это определение неизвестного через неизвестное. Можно обойтись без тавтологии: например, наука – это форма общественного сознания; это мировоззренческая, производительная и социальная сила. Собственно, и философия тоже. И искусство. И даже религия, производящая самые разнообразные отношения, действия и тексты. Налицо ошибка слишком широкого определения.

Современная литература, посвященная философии науки, часто её характерной чертой предлагает считать рефлективность, самоотражение: «…Направленность на себя, исследование самого процесса

[499] Микешина, Л. А. Философия познания. Полемические главы. – М. : Прогресс-Традиция, 2002. – С. 32.

познания, его форм, приемов, методов, понятийного аппарата»[500]. Однако вряд ли и этот признак можно счесть дефинитивным: ведь рефлексия присуща всему философскому мировоззрению; рефлектирует искусство; идеальное, становясь сознанием, именно предполагает рефлексию, точнее говоря, рефлексия – механизм осуществления *сознания вообще*. Или так: цель науки – построение мысленных моделей предметов и их оценка на основе внешнего опыта Но так происходит любое познание, так действует сознание вообще. То же касается «рационально-предметной деятельности», к которой, за неимением лучшего, приводятся социологически ориентированные дефиниции науки: та предстает как занятие организованных в соответствующие профессиональные сообщества людей, занятых распространением научного знания в разных формах: книгах, статьях, компьютерных программах. Но разве, допустим, практически-политическая деятельность не подпадает под это определение?..

Словари также дают разные дефиниции; например, такую: «Наука – процесс построения систематизированного образа части реальности, ориентированный на выявление ее общих свойств»[501]. Было бы неплохо, если бы это определение нельзя было отнести ни к чему, кроме науки.

В «Философии науки» Статиса Псиллоса ни дефиниции философии, ни дефиниции науки, ни дефиниции философии науки мудро не дается. Вернее, они приводятся в соответствии с установлением авторства.

Следует ли отказаться от применения первой, базовой, почтенной операции, с которой логика и начиналась как наука, *в логике и методологии науки?* От операции по выяснению и оправданию содержания понятий («а именно в этом дело философии»)? Понятно, что не всё можно и нужно определять; что самые фундаментальные понятия метафизики, категории, неопределимы через род и видовое отличие (а только все через все, это герменевтический круг); что хотя бы один, базовый, элемент теории должен иметь самообоснование. (Последнее касается аксиом, а не понятий). Однако это не относится к таким абстракциям как «человек», «информация», «знание», «знак», «значение», «язык», «общество», «природа», «наука». Это высокие абстракции, часто называемые общенаучными понятиями, но не категории[502], и в отношении них реальное определение не только возможно, но и необходимо. Если сами представители соответствующих специальных наук, интуитивно или осознанно

---

[500] Джегутанов Б., Стрельченко В., Балахонский В., Хон Г. История и философия науки. – М. ; СПб. ; Нижний Новгород ; Ростов-на-Дону ; Екатеринбург и др. «Питер», 2006. – С. 242.
[501] Словарь философских терминов / ред. В. Г. Кузнецов. – М. : ИНФРА-М. – 2005. – С. 347.
[502] Их *объявляют* категориями специалисты в частных отраслях знания: антропологии, лингвистике, социологии, семиотике, информатике и пр.

действуя на основе теорем Гёделя о неполноте, от определений базового элемента теории отказываются, то таковое вполне возможно при выходе за рамки данной специальной науки на более высокий, общенаучный уровень, а с него – на философский. Разве отсутствие взаимопонимания между самими философами науки ввиду отсутствия общеприемлемого, хотя бы т.наз. рабочего, определения их объекта не искажает, не блокирует все дискуссии относительно природы, сущности, основных характеристик и роли науки? Если так, дискуссия «сваливается» либо в полемику, неуступчивую и «актуально бесконечную» войну, либо в диспут наподобие религиозного, в ходе которого оппоненты лишь предъявляют свои позиции без надежды на взаимопонимание и конструктивную работу. Такова логика спора.

Исследования должны быть продолжены.

Науку можно понимать как систему взаимосвязанных экспериментов и теорий. Самый первый и верный подход к ней – чисто философский, *гносеологический*. Она предстает как сфера совершенного (насколько это доступно и вместе с тем необходимо человеку), наиболее важного, трудами тысяч лет добытого, объективно-истинного по содержанию и формально-правильно выстроенного знания.

Известный специалист в области логики, методологии, истории и философии науки, создатель социальной эпистемологии академик И. Т. Касавин полагает, что задача науки изначально состояла в обосновании силы человеческого разума. Он указывает, например, что «социально-гуманитарное познание оформилось в систему задолго до естественных наук, как скоро оно должно было регулировать политические, правовые, экономические, личностные отношения»[503].

Этот философ подчеркивает, что социально-гуманитарное познание существовало в двух лицах: сакральном (магия) и профанном (технология), причем этому разделению служили прообразами небо и земля. Отсюда возникли бинарные оппозиции порядка и хаоса.

Убедительным представляется, что натурфилософия и возникшее из нее естествознание действительно сложились из магических технологий ради использования скрытых сил природы. И. Т. Касавин разъясняет:

> «Противоположность небесного (регулярного, совершенного, самодостаточного) и земного (стихийного) миров легла в основу противоположностей порядка и хаоса, причины и следствия, сущности и видимости, закона и факта, истины и заблуждения, точного и приблизительного.

[503] Касавин, И. Т. Традиции и интерпретации: фрагменты исторической эпистемологии. – С. 24.

> Небо с совершенными движениями светил стало онтологическим прообразом *научной теории*, к возникновению которой привела философско-научная ориентация на рационализацию познавательного процесса. Земля с ее многообразием и несовершенством послужила прообразом эмпирического познания. Прототипом соотношения теории и эмпирии явилось все то же соотношение сакрального и профанного».[504]

Предложенная познавательная модель многое объясняет в отношении структуры научного знания. В известном смысле она перекликается со следующей двоякоориентированной оценкой специфики науки – *два отличительных признака* науки суть таковы: 1) исследование законов преобразования объектов; отсюда предметность и объективность научного знания; 2) выход науки за рамки предметных структур и производственного освоения; отсюда следует радующая философа независимость познания объектов от сегодняшних возможностей их немедленного использования. (Вспоминается Лунь-юй: благородный муж научен истиной, малый человек научен пользой…)

С течением времени философы, отойдя от мифологии на достаточное для критики расстояние, исходят уже из дилеммы наблюдаемого и ненаблюдаемого. Так, Платон устами Сократа в диалоге «Федон» говорит: «Ведь эти вещи ты можешь ощупать, или увидеть, или ощутить с помощью какого-нибудь из чувств, а неизменные [сущности] можно постигнуть только лишь с помощью размышления…» (Федон. 79а). А Эпикур в письме Пифоклу делает акцент на чувственно-воспринимаемом: «…Не на основании пустых [недоказанных] предположений должно исследовать природу, но так, как того требуют видимые явления. …Если кто одно оставляет, а другое, в такой же степени согласное с видимыми явлениями, отбрасывает, тот, очевидно, оставляет область всякого научного исследования природы и спускается в область мифов»[505].

Первым научным методом была «феориа», рассмотрение, которое осуществляется и теми глазами, «что во лбу», и очами разума.

Неоценимые услуги эпистемологии оказали схоласты. О создании Боэцием языка науки как особого функционального стиля уже говорилось. А классификацию видов знания в направлении к все большему уточнению, от общегносеологического понимания к собственно философско-научному, как уже упоминалось в предыдущих главах, построил в своей «Эпистемологии» Уильям Оккам.

---

[504] Касавин, И. Т. Там же, с. 24–25.

[505] Письма и фрагменты Эпикура. Эпикур приветствует Пифокла. – С. 198.

Наука:

1)…есть несомненное знание какой-либо истины. И в данном случае некоторые [истины] познаются нами только на основании веры {sic sciuntur aliqua per fidum tantum}: (Рим – большой город…) Поскольку мы без тени сомнения придерживаемся истинности такового, мы говорим, что знаем это;

2)…есть очевидное знание. …Непосредственно или опосредованно признаем определенную истину на основании несоставного знания неких терминов, даже если никто не говорит о ней;

3)…есть очевидное знание чего-либо необходимого. И в данном случае познаются не контингентные [факты], но начала {principia} и выводимые из них следствия;

4)…есть очевидное знание необходимой истины, полученное в результате силлогистического рассуждения из очевидного знания необходимых предпосылок.

Только этот последний вид знания и есть наука, proprie vocatur.

Заслуги великого схоласта перед эпистемологией невозможно переоценить. Остановимся лишь на нескольких сюжетах. Вот как кодифицировал Оккам статус научного знания: это научение, обладание разумной души, или ее внутренняя форма.

Душа может познавать то, что прежде не знала, благодаря тому, что желает знать то, что прежде не знала. Наш опыт ясно свидетельствует, что если кто много размышлял, то он впоследствии более способен к сходным рассуждениям, нежели прежде; следовательно, теперь он обладает тем, чего не имел ранее (habet nunc quod prius non habuit). Но это может быть только обладанием; следовательно, обладание является качеством (habitus est qualitas). И, следовательно, еще пуще обладание, которое есть знание, есть качество души[506]. (Вспомним: «Что ты ищешь, что ты ищешь, Сократ?! Истину?! А как ты ее надеешься найти? Ведь либо ты ею обладаешь, тогда напрасно ищешь; либо не обладаешь, а тогда ты ее не признаешь, а значит, и не присвоишь…» – Сократ: «Я не обладаю истиной. Но когда найду – я признаю её, потому что душа способна обладать тем, чем ранее не обладала!» Примерно так. –Э.Т.)

В плане обсуждения основной синтагмы гносеологии Оккам, как некий новый Протагор, афористически формулирует настоящий перл: «Знание абстрагированное есть то, в силу которого относительно не-необходимой вещи не может быть с очевидностью познано, есть она или нет. И *таким образом абстрагированное знание абстрагируется от существования или несуществования,* ибо посредством него, *в противоположность интуитивному знанию,* не может быть с очевидностью познано *относительно существующей вещи, что она существует,* и относительно несуществующей, что *она не существует.*[507] (Выделено мною. –*Э.Т.*).

---

[506] Уильям Оккам. Избранное. Эпистемология. – С. 73–75.

[507] Там же. – С. 101.

Понятно, что эту позицию сегодня можно оспорить, ведь субъект знания у схоластов – не человек, а логическое подлежащее. В другом разделе Оккам подчеркивает: «…Имеется различие между объектом научного знания и его субъектом. …Объектом является все познаваемое положение, субъектом – часть этого положения, т. е. термин, выполняющий функцию субъекта (obiectum scientiae est tota propositio nota, subiectum est pars illius propositionis, scilicet terminus subiectus)»[508]. Что научное знание всегда логически оформлено – собственно, даже не обсуждается. Да и сам Оккам позволяет считать, что в некотором смысле объект научного знания – это его «материя», а различие частей науки – «форма» (improprie vocatur). Однако важный вывод относительно научного знания, как его понимали античные и средневековые философы, необходимо утвердить здесь же: это высший вид знания, и, как всё совершенное по сравнению с несовершенным, оно есть лучшее и существеннейшее воплощение знания вообще.

Знание вообще в предшествовавших наших текстах было охарактеризовано как обнаружение и принятие бытия, участие человека в конкретном существовании объекта путем его представления и обозначения идеальным образом. Определение *научного* знания сегодня по-прежнему представляет собой философскую проблему.

Часто для определения научного знания употребляются такие экспликанды, как *систематичность* или *методическая правильность*: смыслопорождение научного знания подчинено нормативным требованиям и должно быть получено совершенно определенным путем. «Вещий сон», например, может и сбыться; вообще некоторые паранаучные открытия, как и пресловутая «народная мудрость», достояние здравого смысла и повседневности, могут даже оказаться истинными (иметь объективный референт и пр.). Однако методическая неправильность не дает и даст этой информации объявиться наукой. Разумеется, это надо принять, поскольку так уже сложилось, и гносеология никогда не покушалась на методологию. Более того, диалектика, например, сама есть универсальный метод и всеобщая методология. Однако систематичности и методичности недостаточно. Телефонный справочник или кулинарная книга, вообще любой каталог хорошо систематизированы (кстати говоря, зачастую и объективно-истинны), но совсем не обязательно являются научными трактатами.

Ныне разросшаяся типология методов, на львиную долю опирающихся на показания приборов, выступает на первый план в качестве

[508] Уильям Оккам. Избранное. Эпистемология. – С. 81.

дефинитивного признака, отличающего *научное* знание от знания *вообще.* Коротко суммируя, здесь сказано: научное знание – это научный метод. Хорош или плох, этот «методологизм» сегодня – общее место. М. Чарноцка рассуждает следующим образом: разум в науке является методическим, а не инструментальным. Научные методы и лежащие в их основе методологические презумпции имеют более глубокие корни, чем сама наука, и их основные формы не являются уникальными для научной сферы; методический разум в науке возникает из индивидуального сознания человека, а также из его двойственной культурно-биологической природы. Отметим в нашей литературе произведение «Мозг – Культура – Социум…» известного отечественного философа В. А. Бажанова, также опирающееся на «*принцип относительности субъекта познания к его социокультурному и биологическому происхождению и ареалу деятельности и генетической предрасположенности, корректируемой особенностями истории его жизни*»[509]. Столь же заслуженное внимание М. Чарноцка уделяет *социокультурной* сущности научного разума, резко критикуя при этом разум инструментальный и самым очевидным образом отличая и отделяя его от разума методического. М. Чарноцка добавляет, что философию науки именуют рационалистической для большей ясности, дистанцируясь от социологических подходов к научному познанию. Но этот факт не отменяет задач гносеологии по отношению к науке.

После расширения философского словаря, от Боэция до Оккама, мы считаем одной из родовых характеристик науки ее *рацио*-нальность, наиболее интересный для философско-научного анализа концепт.

По словам одного из ведущих отечественных философов В. А. Лекторского, рациональность всегда была одной из высших ценностей европейской культуры. Но сегодня эта ценность начинает заново обсуждаться в свете гуманитарного крена в эпистемологии и философии науки, а также вторжением в социальную теорию инженерных практик и технологий. Поднимаются новые вопросы: «Может ли рациональность быть понята как только технологическая (или технонаучная)? Каково место в современном мире рациональности понимания и рациональности диалога? Существуют ли пределы рационального предвидения и действия?»[510] В 2024 г. в Вологде прошел IV Конгресс РоИФН. (а что?) Выступая с пленарным докладом, В. А. Лекторский сказал: «Наука должна быть открытой, однако сейчас этого не позволяют ни корпоративные, ни военные интересы. Но пора выделить еще одну форму рациональности –

[509] Бажанов, В. А. Мозг – Культура – Социум. – С. 39.
[510] Лекторский, В. А. Рациональность, социальные технологии и судьба человека // Эпистемология & философия науки. – Т. XXIX. – № 3. – М. : Альфа-М, 2011. – С. 46.

цифровую (это «огромная память», расчет «больших данных» и т.п.)». Глубокое обучение компьютеров придает им способности к производству, хотя у них нет природной силы человеческой руки или человеческого ума. Развивая тему, мэтр заявил: «Человек должен быть не рабом машины, а ее партнером. Нам нужно не управлять, а направлять!»

Возглавлявший конгресс И. Т. Касавин задал Лекторскому вопрос: «Является ли «рациональность» искусственного интеллекта рациональностью вообще?» Ответ был: ИИ не может ни объяснить, ни понять, что он делает.

На вопрос И. Т. Касавина можно ответить следующим образом. Есть русская критическая поговорка, применимая к компьютерам: «у машины нет ни стыда, ни совести». То, что у них есть, это, безусловно, рациональность. *НО НЕ РАЗУМ*.

Рациональное мышление и рациональное знание – более широкие понятия, чем научное мышление и научное знание. Всякое научное знание рационально, не всякое рациональное знание научно. Многие пласты философского знания рациональны, но не-научны. Сплошь и рядом понимаемая как разумность и способность рассуждать, рациональность этимологически означает *умение считать, чувство меры и пропорции.*

Дискуссии о сущности рационального не прекращаются на протяжении десятилетий и даже столетий. Философия науки после Поппера утверждает, что рациональность высказывания связана с тем, можно ли его подвергнуть критике, способно ли оно получить обоснование, имеет ли эта интеллектуальная конструкция практический «выход». Источником рационального знания давно считается не чувственный опыт как таковой, не πύρ τεχνικών – огонь художественного воображения, не религиозно-мистическое откровение, не экзистенциальные страсти, а только *мышление* – либо в форме конструирования абстрактных объектов (мира «чистых сущностей», или мира идеального), либо, в результате успехов британского (и иного) эмпиризма, в форме построения *абстрактных моделей* чувственного опыта.

Рациональность вообще есть тип мышления, а также соответствующий ему продукт – рациональное знание. Рациональность *научная* отличается строгой экспликацией основных свойств рационального мышления, стремлением к максимально достижимой определенности, точности, доказательности и объективной истинности рационального знания. Однако надо заметить, что эти качества нужно критически осмыслить. Так, объективность не является специфическим свойством только лишь научного познания; однозначность и в науке практически достижима только в ограниченных рамках теории; доказательность должна быть понята и как верифицируемость, и как фальсифицируемость (опыт Поппера); да

и в принципе, проверяемость является общепринятым требованием к знаниям – то есть одним из критериев истины.

В русскоязычной литературе по эпистемологии, т.е. теории *научного* познания, и философии науки можно найти краткое изложение того, что такое научная рациональность как вид общей рациональности как ее рода, изучаемого гносеологией – общей теорией основ познания. В дидактических целях закрепилось понимание научной рациональности как «усиленной» рациональности и «собственно» рациональности. Удачных определений ее, правда, мало; сплошь и рядом встречаются тавтологии типа «научная рациональность это специфический вид рациональности, характерный для науки». При общей непроясненности понятия «наука» это мало помогает. Неудовлетворительными оказываются многие, казалось бы, добротные определения: научная рациональность «отличается от общей рациональности более строгой экспликацией всех основных свойств рационального мышления, стремлением к максимально достижимой определенности, точности, доказательности, объективной истинности рационального знания».511 Но здесь присутствуют все те же родовые признаки, которые характеризуют «обычную» рациональность. Для авторов данной «Философии науки» важно подчеркнуть, что реализация каждого из указанных свойств может быть достигнута и достигается неповторимым, существенно различным образом в разных типах наук (логико-математических, естественных, инженерно-технических, социально-гуманитарных), однако сама методика этих достижений остается за кадром. К тому же определения более чем обычно заменяются *делениями*: «Важнейшие виды и единицы научного знания: теории, дисциплины, области исследования (в т. ч. проблемные и междисциплинарные), области наук (физические, математические, исторические и т.д.), типы наук (логико-математические, естественные, инженерные, социальные, гуманитарные)»[512].

Остановимся на следующей характеристике.

Полученное в результате деятельности мышления *рациональное* знание должно отвечать следующим необходимым и достаточным требованиям: 1) *понятийно-языковой выразимости;* 2) *определенности;* 3) *системности;* 4) *логической обоснованности;* 5) *открытости к критике и изменениям*[513]. По этому поводу необходимо, соглашаясь в целом, сказать следующее.

---

[511] Философия науки / ред. С. А. Лебедев. – М. : Трикста, 2004 ; М. : Академический Проект, 2004. – С. 26.
[512] Там же. – С. 27.
[513] Там же. – С. 25–27.

Первое требование ясно: это древняя, если не *самая древняя*, философская идея о связи мысли и слова. (Следует добавить: и их предмета). Важно только подчеркнуть семиотический характер этого гносеологического постулата, а также допущенную в нем ошибку слишком широкого определения. Не только рациональное – любое другое состояние сознания оптимально манифестируется в языке, и языковую выразимость следовало бы включить и в определение истины.

Второе – это выражение аристотелевского *закона тождества*, главное условие рациональности, согласно которому мысль должна быть ясной и определенной; в расширенной трактовке: нельзя одни и те же мысли выдавать за различные; нельзя отождествлять разные мысли.

Третье требование, системность, можно было бы счесть детищем новейшего времени, но можно этого и не делать. В традиционном выражении, это проявление закона противоречия и закона исключенного третьего, отвечающего за последовательность мышления, – *вместе взятых*. Это имеет теоретический смысл, поскольку позволяет *понять* нечто, непротиворечивым образом встроив это *нечто* в имеющуюся систему взглядов; и адаптивно-практический смысл, поскольку составляет необходимую основу поведения, всегда предполагающего и осуществляющего некий выбор между А и не-А.

Далее, *четвертое*: требование логической обоснованности говорит само за себя. Это закон Лейбница; правда, у самого Лейбница он был онтологическим, а не просто логическим: «Всё существующее имеет достаточное основание для своего существования». Философ имел в виду Бога. Данный закон отвечает за серьезность, аргументированность, «фундированность» мысли. Наконец, последнее требование, попперианского характера, можно также счесть либо детищем XX века, либо всех истекших веков, ибо, едва зародившись, философское, то есть теоретическое мышление, было рефлективно-критическим. А способность изменяться и совершенствоваться следует отнести либо к категории метафор художественной и научной литературы (ср. «красные и зеленые» лептоны, «очарованные и странные» частицы, «черные, белые и червеобразные дыры», «ежи» и «струны»), – либо к универсальной способности бытия к развитию.

Следовательно, эту экспликацию можно считать одновременно и современной, и «школьной», классической.

При всей явной причастности и приверженности этого текста классической эпистемологии в рассуждениях разбираемых современных философов науки мы видим уступки постпозитивистским воззрениям: «Научная рациональность всегда имеет исторический и конкретный характер, реализуясь и закрепляясь в парадигмальных для той или иной

области научного исследования представлениях об идеале научного знания и способах его достижения»[514]. Научный вывод, *полученный любым путем*, должен получить понимание и подтверждение заинтересованного сообщества ученых. Если вместо одобрения научный вывод сталкивается с негативной оценкой, это значит, что он (вывод) не попал в свое социальное пространство, которое, будучи в конце концов обретенным, подтвердит его правильность, объективность и рациональность.

Различие разума и рациональности (*Vernunft* und *Verstand*) кажется особенно убедительным в немецкой классике: рациональность связана с логикой, а разум с духом. Возвышенная интенция, думалось, хорошо сочетается с разумом, в то время как «мирская» способность к расчету выглядела как прочно укорененная на земле, характеристика скорее человеческая, чем небесная. В марксизме они не разделялись столь строго, выступая в качестве синонимов; и действительно, так оно и есть. *Reason* происходит из среднеанглийского слова, восходящего к старофранцузскому *reisun* (существительное), *raisoner* (глагол), от варианта латинского *rationem* (именительный падеж *ratio*), от *rat-*, причастия прошедшего времени от *reri* – «рассматривать», «выяснять», «думать», «вычислять» (от протоиндоевропейского корня *re- «думать, рассуждать, считать»). *Ratio* (тот же корень) впервые пришло из латинских теологических сочинений, означая «разум, обоснование, расчет, счет, исчисление, вычисление», отсюда «бизнес, дело; курс, поведение, процедура»; также умственное действие, «суждение, понимание, та способность ума, которая составляет основу вычисления и расчета».

Математический смысл «соотношения между двумя подобными величинами в количественном отношении», измеряемого числом случаев, которое одна содержит другую, засвидетельствован в английском языке с 1650-х годов (этот смысл также присутствовал в греческом *logos*)[515].

Во многих словарях *reasonable*, разумный, толкуется как *rational*, здравомыслящий, и даже как *compos mentis*, означая душевное спокойствие. Но здесь мы будем рассматривать эти концепты как разные, хотя и действительно совместимые, и обсудим особенности их разведения.

Было бы ошибкой полагать, что *reason*, разум, всегда «разумен»; тавтология не является поводом для замены “reasonable” на “rational” (разумного на рациональное).

Рассмотрим примеры.

“For what *reason?* On the *reason* that...” («По какой причине? По причине того, что...»)

---

[514] Философия науки / ред. С. А. Лебедев. – М. : Трикста, 2004 ; М. : Академический Проект, 2004. – С. 26–27.

[515] URL: https://www.etymonline.com/word/

Это не означает “reason” как «разум», чисто русское понятие, имеющее корневую морфему «ум», а как «причина», «основание» и «аргумент». Соответствующее русское «резон», калька с “reason”, означает то же самое: «причина», но чаще «основание» и «довод». В таких случаях использования нет ничего «духовного» или высоко метафизического. Однако речь, безусловно, идет о пропорции и рациональности.

Это своего рода pas-de-deux, где эти понятия, *reason* и *ratio*, играют одинаково ценные роли, или партии, так что можно подумать, что классическое различие между *Vernunft* – разум, и *Verstand* – ум, логика, исчисление, – слишком жестко и схематично. Это тем более выглядит так, потому что Google дает следующий перевод однокоренных терминов «рациональность» и «рациональный» с русского на немецкий: “*Razio*nalität” – но “*vernünft*ig”.

Однако они не равны по весу и положению: *РАЗУМ* поддерживает *РАЦИОНАЛЬНОСТЬ*. Следовательно, они совместимы, но это отношение субординации, или подчинения. Разум включает в себя, наряду с рациональностью, означающей логику или исчисление, также дух, мораль, эстетику, или, лучше сказать, *калокагатию*. Называя человека *Sapience*,[516] мы, скорее всего, говорим о здравомыслящем разуме. С точки зрения определения, человек – “homo *sapiens*” («*разумный*», то есть «проницательный, рассудительный, здравомыслящий»). Последняя дефиниция пришла из эпохи Просвещения: «Британника» свидетельствует, что она датируется 1758 годом и появилась в трудах Карла Линнея[517], а Оксфордский словарь английского языка (OED) упоминает, что в 1774 году термин использовал лорд Монбоддо, судья и философ, предшественник Дарвина. Но это не значит, что сама проблема природы и сущности разума как дефинитивного свойства человеческой личности возникла только в Новое время.

Действительно, научная рациональность – это улучшенная рациональность. Но она в основном подкреплена не аргументацией, а убеждением: я *верю*, что снег действительно бел.

Можно согласиться с оценкой ситуации со стороны М. Чарноцкой:

> «Современная философия науки редко прибегает к традиционным классификациям разума и рациональности и обычно говорит о научном разуме и рациональности или разуме и рациональности в науке. Кроме того, философы науки погружены в «семейные распри», формулируя различные варианты

[516] “Sapiens” [лат.] – прилагательное, способное к субстантивации, как «мудрый» или «ученый». Оно относится к третьей подгруппе, в которую входят прилагательные, имеющие одно окончание, общее для всех трех родов. Существует четыре разновидности таких окончаний, включая -ns.: sapiens, sapientis.

[517] URL: https://www.britannica.com/topic/Homo-sapiens

разума, которые они считают… действительными в науке, и которые они обсуждают между собой, но относительно редко с противниками науки и разума, включая наследников постмодернистской мысли»[518].

Лучше всех среди историков и философов науки трактовал рациональность «Рыцарь рацио», по выражению В. Н. Поруса, – Имре Ла́катош, самый талантливый ученик К. Поппера. Хорошо известно, что он дал свою интерпретацию попперианскому фальсификационизму, создав методологию научно-исследовательских программ.

Лакатош хотел объединить образы науки «по Куну» и Попперу в одну модель смены научных теорий, сохраняющей такие характеристики науки как прогресс и рациональность при уважении актуальной истории радикальных концептуальных перемен. История науки – это конкуренция теорий, лучшие из которых те, которые наиболее продуктивны. Научно-исследовательская программа это последовательность (sequence) построения и «жизни» теорий. В ней есть твердое ядро, негативная эвристика и эвристика позитивная. Твердое ядро объединяет все те гипотезы, которые любая теория, принадлежащая к данной исследовательской программе, должная разделять. Эти гипотезы обладают иммунитетом по отношению к любой ревизии (так полагают защитники программы). Это негативная эвристика (negative heuristic). То, как программа будет развиваться, определяется позитивной эвристикой (positive heuristic). Она образует защитный пояс вокруг твердого ядра (a protective belt around the hard core), который до поры поглощает все потенциальные аномалии-оппоненты.

Исследовательская программа прогрессивна до тех пор, пока она позволяет делать научные прогнозы. (A research programme is progressive as long as it yields novel predictions). Она становится «регрессивной» (degenerative), когда начинает предлагать лишь *post hoc* приспособления для объяснения фактов (accommodation of facts). («Фальсификация и методология научно-исследовательских программ». М.: «Медиум», 1995).

Теория сильна провидческой силой, шлейфом следствий, а не старческой способностью появляться в сумерках, после боя, и начинать объяснять уже свершившееся. Не лучше ли было оставить в силе средневековое определение: научное знание в собственном смысле есть очевидное знание необходимой истины, полученное в результате силлогистического рассуждения из очевидного знания необходимых предпосылок?

Все же некоторые положения, относящиеся к сфере рационального, можно считать твердо установленным в форме научной истины.

[518] М. Чарноцка. – С. 39.

Минимум рациональности – способность абстрагирования: отличать предикат от субъекта, другими словами, признак вещи от самой этой вещи как носителя своих свойств и отношений, и устанавливать наличие или отсутствие признака. В случае экзистенциального суждения это наличие или отсутствие самой вещи. Есть или нет; одно или много… Но самой сложной формай элементарной логичности является умозаключение, правила вывода нового знания из уже имеющегося. Эпистемология, методология, философия науки оперируют более крупными блоками знания, нежели эти фундаментальные, общегносеологические формы познания: известные идея, вопрос, факт, проблема, метод, гипотеза, теория, концепция, закон… Но никакой прогресс никакой науки неосуществим вне интеллектуального каркаса, задаваемого теорией познания.

Нормативы логического были сформулированы Аристотелем, однако никто иной как Уильям Оккам в «Эпистемологии» строит свод общих правил вывода, делая логическое буквально ощутимым. Число этих правил велико, но конечно:

1. Из истины никогда не следует ложь (но не наоборот: из лжи может следовать истина).
2. Если некий вывод имеет силу, то из противоположности консеквента следует противоположность всего антецедента.
3. Всё, что следует из консеквента, следует и из антецедента.
4. Всё, что является антецедентом для антецедента, является антецедентом и для консеквента.
5. Всё, что совместимо с антецедентом, совместимо и с консеквентом.
6. Всё, что несовместимо с консеквентом, несовместимо и с антецедентом.
7. Из необходимого не следует контингентное.
8. Из возможного не следует невозможное.
9. Из невозможного следует все, что угодно.
10. Необходимое следует из чего угодно[519].

Однако интеллектуальный каркас – это не вся наука. Следует принять во внимание и на вооружение опыт трансформаций тех дисциплин, которые делали своим объектом науку, а этот опыт требует диверсификации.



[519] Уильям Оккам. Избранное. Эпистемология. – С. 63–67.

§ 5. Основные подходы в философии науки

То, что признается истинным, может быть только мыслью
Готлоб Фреге

Наука, ранее понимавшаяся исключительно как совокупность серьезных, основательных, объективно-истинных знаний, сегодня предстает еще в нескольких основных качествах (аспектах, ипостасях). Они тесно взаимосвязаны, но не сводятся друг к другу.

Основные ипостаси науки возникли в результате применения разных подходов к объяснению ее сущности и роли. В современной философии науки доминируют четыре подхода: логико-эпистемологический, историко-критический, социологический и культурологический.[520]

Сквозь их призму становятся видны следующие ипостаси науки:

1. Наука – предмет философско-гносеологического осмысления.
2. Наука – специфическая система знаний, связанных единой логикой и методологией.
3. Наука – познавательная деятельность ученых.
4. Наука – сеть социальных отношений и институтов.
5. Наука – сфера культуры.

В действительности, как представляется, следует говорить отдельно о гносеологическом, самом первом, и отдельно о логико-эпистемическом подходе к науке. Эпистемология – «государство в государстве» теории познания. А новые подходы к науке – историко-критический, социологический и культурологический – можно без риска объединить в один, социально-философский. Тогда сохраняют свое значение три основных подхода: самый первый – *теоретико-познавательный,* второй, *эпистемологический,* и третий, интегральный, *социально-философский.*

В формате первого, гносеологического, подхода наука – высшее проявление интеллектуального могущества человека и человечества, центральный элемент его духовного потенциала. Она представляет собой принцип продуцирования, процесс и результат целенаправленного приобретения знаний, «пирамиду» познавательных ценностей. По поводу вершины этой пирамиды в классической гносеологии существовало относительное единство взглядов. Это была *объективная истинность* научных знаний, ибо необходимость в ней соответствует наиболее

[520] Пржиленский, В. И. Вступит. ст. к: Лекции по философии науки : учеб. пособие. Лекция 1.

важным, базисным познавательным интересам человеческого рода и общей тенденции развития научного познания. Некоторый интерес для философии науки представляет «пирамида», предложенная Г. Дэвисом. Этот ученый строит следующую трехступенчатую схему: вершину пирамиды составляет знание (knowledge); оно укоренено в информации (information); основание пирамиды составляют эмпирические реалии (data).

Возьмем конкретный пример из области развития естественной науки: физической географии, поскольку она пользуется критерием очевидности.

Работа ученого-географа начинается с полевых исследований. Лес; река; озеро; гора; долина; овраги и балки; антропологически измененный ландшафт, поле, гарь, эрозия почв, оросительные каналы, природно-территориальные комплексы… геоморфологические особенности, газообмен, температура, почвы, растительность, животное население…

Для начала возможны обобщения. Так, о природе Татарстана известно, что реки у нас «лещевые», поля у нас «мышевые», а леса у нас «зябликовые». Но совершенно необходимый этап в накоплении научного знания – осознанное принятие принципа всеобщей взаимной связи. В природе все связано со всем. Если перед тобой карстовая воронка, значит, на ее днище холодный микроклимат. Сам карст связан с подверженностью склонов брахиантиклиналей тектоническим разломам. Выход, например, опасных газов радона и торона на дне воронки выше, чем на плакоре. Если видишь междюнное понижение в лесу – жди черничномшистого бора. Суховершинные ивы на кочкарном болоте – недостаток меди в почве. Угнетенный вид липы в подлеске – также недостаток питания в почве; липа вообще капризное растение, как и ель, как и папоротник-страусник, живой «каменный цветок» из уральских сказов. Синузии этого растения связаны с потоками весенней подснеженной воды. Сосна перемежается с елью в зависимости от чередования песчаных и супесчаных почв. Озера удлиненной формы вблизи Казани, как и озеро Кабан в центре Казани – старицы Волги, зовомой Ма́йтуга; с течением времени они пересыхают, разделяясь надвое. Такова система озер Тарлашинских, Ковалинских, Никольских, Лебяжьих, Раифского и Белого, и др. Судьба верхнего, малого озера незавидна; оно быстро пересыхает и/или заболачивается. Большее озеро проживет дольше; обычно его подпитывают подземные источники, а на дне имеются карстово-суффозионные воронки и образуются новые. Делювиальный конус выноса буквально через несколько десятков лет может трансформироваться в террасированную суглинистую зарастающую площадку, что потребует

дополнительных наблюдений и новых выводов-прогнозов; таково знаменитое озеро Раифское, расположенное к западу от Казани, близ границы с республики Марий Эл. Раифский заповедник – самая южная тайга на Европейской части России[521]. В прошлом тихая речка Сумка, впадающая в озеро, в половодье становится ледяным ревущим потоком со скоростью серьезной горной реки: 3 м/сек! Почти пятиметровую штангу с гидрометрической «вертушкой» гнет как ветку, бросать приходится под острым углом, на дне она должна встать вертикально; тут же надо крепить верхний конец к перилам мостков, которые тоже вот-вот снесет… Паводок длится месяц; твердый и взвешенный влекомый материал на этом участке Раифского заповедника насыщает русло, поток углубляется, разрушая берега. Природу здесь изменила человеческая деятельность. Если перерезать по водоразделу дорогами и дамбами путь стоковым талым водам (как это было проделано с Лебяжьим озером), это антропогенное влияние быстро перекроет естественно текущие процессы, и озера исчезнут. Деградации озерной и речной сети способствует распашка лесов, сооружение плотин и дорожных насыпей, забора воды и др.

Озера и реки Приказанского района, тайгу Раифского леса в течение 50 лет изучал, наряду с уральской и сибирской тайгой, другими бореальными лесами выдающийся географ, профессор А. С. Тайсин. Под его руководством долгое время мы составляли крупномасштабную карту Волжско-Камского государственного заповедника, в особенности подробную для экстразонального ландшафта Раифского леса. Наблюдения велись всегда в сравнении: с природой севера Европейской части России, Среднего и Северного Урала, Западной Сибири, в частности, Горной Шории. В ходе построения тысяч планов и профилей, ботанических ходов, снегомерной съемки, промеров глубин, наблюдения за малыми реками, взятия сотен проб воды в паводок и межень, описаний слоев и пород разрезов и геологических обнажений, таежных растительных эдификаторов, последующей камеральной обработки полученных данных становилось ясно: объект географических наблюдений, природа, является «крупным климатологическим, геологическим и почвенным деятелем»[522], то есть самым настоящим активным субъектом, «субъектом всех изменений». Не просто принятый на веру в школьных (университетских) стенах, но выработанный в ходе трудной работы, этот принцип,

[521] На территории Раифы четыре речных палеодолины; главная из них Волжская: глубины до отметок -80 – 100 м. Это центр геоморфологического строения Раифы. Тальвег проходит с запада на восток чуть южнее Раифского озера.

[522] Морозов Г. Ф. [1928]. Цит. По: А.С. Тайсин. Раифский лес в составе бореальных лесов Евразии. – Казань : Изд-во КГУ. – 2008. – С. 5.

как обнаружилось, является основой не-механистического философского материализма.

Как известно, стадия описания, необходимая в исследовании, заканчивается созданием множества типологий, предлагающих обобщение первоначального «сырого» материала наблюдений. Типология – это парадигматика. Однако ни классификации, ни тесно связанные с ними определения не являются итогом: это стартовая площадка для дальнейшего научного поиска. Далее идет установление частных закономерностей, присущих объекту наблюдения: это уже синтагматика. Например:

– с продвижением к северу наблюдается упрощение и укорочение топографо-экологических рядов растительности (Пермский край);

– малоснежные годы характеризуются выравниванием снежного покрова в лесу;

– многоснежные зимы характеризуются ветровой асимметрией;

– полосчато-ступенчатые склоны речных террас создают экологически равноценные условия для легко выявляемой периодичности ПТК (природно-территориальные комплексов);

– глубина залегания суглинистого слоя определяет состав елово-сосновых сообществ;

– на горном северном Урале высота границы леса зависит от борьбы двух стихий: снега и курумов, и т.д[523].

«Феориа» ведется при помощи обоих видов зрения: физического и умственного. Не чувственный опыт как таковой, но его абстрактные модели, работа с ними позволяют делать открытия. Покажем на примере, как действует на организацию научных знаний о фактах принятая теоретическая модель объекта.

В географии существует такой термин, как «термокарст». Огромные кольцеобразные структуры, округлой формы, неглубокие, еле заметные на местности, с характерным плоским днищем – «аласы» – свидетели залегания вечной мерзлоты – могут достигать сотен метров в диаметре, их нелегко обнаружить в ходе полевых наблюдений, хотя много помогает аэрофотосъемка. Предположить на нашей широте существование аласов (до сих пор считалось, что они располагаются только в Якутии) – смелая гипотеза, но это предположение опирается на мировоззренческий принцип единства мира. Вечная мерзлота лишь постепенно отступала на север. А на южной территории Татарстана остались ее следы-знаки: реликтовые термокарстовые формы, числом до 20-ти, самые крупные

[523] Тайсин А. С. Указ. соч. – С. 3 и др.

диаметром более 2 км.[524] Выположенные «кратеры» можно увидеть, но не определить как аласы: эти факты-наблюдения помогают организовать для направленного изучения и объяснить новые методы наблюдения и правильно построенная теория. Да и увидеть Ма́йтугу – долину Палеоволги – дано только тем, чье тренированное зрение поддержано умозрением, интеллектуальной интуицией и хорошей теорией. Мой отец ее видел и показал нам, его ученикам. В его глазах, казалось, светилось отражение вечной радуги, стоявшей два миллиона лет над великой рекой Европы, как над Ниагарским водопадом…

Словом, нет никаких причин против того, чтобы, как прежде, считать науку прежде всего средоточием громадного знания. Гносеологический подход позволяет установить познавательное отношение, утвердить активность субъекта и объекта познания даже на стадии наблюдения, распознать ступени и «подступени» познания, способы организации знания на каждой из них, установить классические критерии проверки его, знания, истинности.

Мне не составило бы труда точно так же разобрать конкретные примеры работы специалиста в области сравнительно-исторического языкознания, а именно, истории английского языка. Рассмотрим древнеанглийский текст о путешествиях богатого норвежского купца Охтхере, из перевода королем Альфредом с латинского «Мировой истории» испанского священника Орозия. Не только сам по себе ранний уэссекский диалект представляет интерес для лингвиста. Собственные вставки Адьфреда содержат довольно богатый географический и этнографический материал. Вот как начинается рассказ Охтхере о своем первом путешествии, в Белое море.

«Ōhthere sǽde his hlāforde, Ælflfrēde cyninge, þat hē ealra Norðmonna norþmest būde. Охтхере сказал своему господину, королю Альфреду, что он из всех северных людей всего дальше побывал. (Отметим попутно: hlāford, господин, лорд, означает буквально «хозяин хлеба»).

Hē cwæð þæt hē būde on þǽm lande norþweardum wiþ þā Weastsæ. Он сказал, что был на той земле в направлении к северу от Западного моря (Атлантического океана).

He sǽde þēah þæt þæt land sīe swīþe lang norþ þonan; он сказал потом, что та земля очень далеко простиралась на север; ac hit is eal wēste, būton on fēawum stōwum styccе-mǽlum wīciað Finnas, on huntoðe on wintra and on sumera on fiscaðe be þǽre sǽ. Но она вся пустынна, однако кое-где (на

[524] Тайсин А. С. Озера Приказанского района, их современные природные и антропогенные изменения. – Казань, 2006. – С. 17–18.

некоторых местах, там и сям) живут Финны, на охоту [выходя] зимой и на рыбную ловлю летом».

Мы можем видеть, насколько древними и прочными являются глаголы бытия, обозначения сезонов и основных занятий северных людей.

Далее идее рассказ о том, сколько дней заняло путешествие, о его маршруте, о больших реках, «вдающихся в землю» из моря (этот оборот встречается позже и в знаменитых 16-ти исландских сагах о конунгах, Heimskringla, «Круг земной»); о разных народах, встреченных Охтхере на пути. Одна деталь способна взволновать лингвиста: «Þā Finnas, him þūhte, and þā Beormas sprǽcon nēah ān geþēode. Финны, подумалось ему, и Пермяки говорят почти на одном и том же языке»[525].

Угро-финском.

Эти наблюдения велись не в XIX веке Вильгельмом фон Гумбольдтом, родоначальником сравнительно-исторического языкознания, а в IX-м.

Так может ли удивлять сообщение о том, что Витгенштейну в XX-м веке «открылось» фамильное родство языков…

Однако эти примеры – не самоцель; они должны служить утверждению плодотворности, или, как сейчас говорят, продуктивности гносеологического подхода в философии науки.

Не все авторы предлагают отбросить классику. Многие философы, размышляя над проблемами познания, говорят о возможном продолжении существовании классической гносеологии в ключе ее усовершенствования. Предлагается, например, применить «современные представления о бытии идеальных сущностей и виртуальных реальностей» (Л. А. Микешина)[526]. Тогда «субъектно-объектное различение» перестанет мешать «живому» познанию, консерватизм и натурализм гносеологии будет преодолен, как и бесплодная беспомощность перед проблемами XX и, надо думать, XXI веков. Высказывалась и недвусмысленная критика теории познания как «философии веры» (Поппер) с сопутствующим предложением отказа от нее; а такие философы как М. Хайдеггер, Дж. Дьюи, Л. Витгенштейн этот отказ реально совершили, не впускаясь в дискуссии и заменив гносеологию своей онтологией. На «западе» легитимной, как известно, считают только эпистемологию – теорию НАУЧНОГО познания и даже просто теорию ЗНАНИЯ. Парадокс состоит в следующем. От старого образа отказываются, потому что гносеология всё, что выходило за рамки структуры основного познава-

[525] Смирницкий, А. И. Хрестоматия по истории английского языка с VII по XVII в. – М. : Изд-во лит-ры на иностр. яз. 1953. – С. 25–26.

[526] Микешина, Л. А. Философия познания. Полемические главы. – С. 28–29; 31–32.

тельного отношения, рассматривала как иррациональное и, следовательно, ненаучное. А требование критики в отношении модернизации теории познания состоит именно в возвращении на предметное поле всего «живого» = иррационального: антропологических, герменевтических, персоналистских смыслов; вненаучного знания, повседневности и пр. Собственные мировоззренческие и особенно профессиональные интересы ученых оказывают значительное влияние на создание или выбор и поддержку теории.

В начале нашей книги указывалось на два затруднения относительно истины: 1) возможное ее тождество с действительностью (онтологическое); 2) возможное тождество пропозиции и ее истинностного значения, то есть избыточность оценки (эпистемологическое).

Есть еще затруднения семиотического плана. Логическое ‘p’, символ *суждения*, т.е. формы *мысли,* обозначает также и форму языка, знаковое *выражение.* Как это было сказано у Роджера Скрутона: “Suppose I utter the sentence…(‘p’ for short). Not only have I uttered the sentence ‘p’; I have expressed a proposition that *‘p’*, which is in turn identical with the *thought* that *‘p’* … In expressing this proposition I may also be making *a statement*: the statement that *‘p’*.” В переводе автора: «Предположим, я произношу предложение… (сокращенно ‘p’). Я не только произнес предложение ‘p’; я выразил пропозицию, что ‘p’, что, в свою очередь, идентично *мысли,* что‘p’… Выражая эту пропозицию, я могу также делать *утверждение*: утверждение, что ‘p’»[527]. Наше ‘p’, следовательно, может быть знаком для предложений (сентенций), выражений, суждений (утверждений и отрицаний), нейтральных «пропозиций»…

Наш философ продолжает: “In making the statement I may in turn be expressing my *belief* that *‘p’*.”[528] «Делая утверждение, я могу в свою очередь выразить свое *убеждение,* что ‘p’». Итак, ‘p’ может как угодно использоваться в науке логики, других науках, в целом в человеческой деятельности за счет исполнения самых разных задач и обозначения структурных элементов различных миров – идеального и материального, их концептуального содержания. В целом ряде случаев различать эти миры и формы не обязательно, говорит Р. Скрутон. Например, они *неразличимы в рассуждениях об истине*; а делает их истинными действительная ситуация, *состояние дел*: the state of affairs that ‘p’.

---

[527] Scruton, Roger. Modern Philosophy. – Mandarin Paperbacks, London, UK, 1996. – P. 16–17.
[528] Там же, с. 17. “So here we have four (possibly five) things that can be identified by ‘p’: the sentence ‘p’, the proposition (thought) that ‘p’, the statement that ‘p’, and the belief that ‘p’.” Possibly five, yes indeed… there is one more: *the judgment.*-Э.Т.

Редко, но всё же встречается отождествление не знака и значения (выражения и суждения), но знака (обозначения) и самого объекта: например, фетишизация любой символики, софизмы, «играющие» на отождествлении объектного и метаязыка, обобщение треугольника Фреге путем сближения сторон в абстрактных семиотиках, когда тот последовательно превращается в «двуугольник», «одноугольник» и безугольник, и т. д. Именно у логиков чаще всего значением (знака) считается сам обозначаемый объект.

Все эти затруднения имеют вид ломаной возвышающейся спирали: действительность – сознание – язык. Это методологически упрощает нашу задачу. Можно применить основный семиотический закон: «эти три» едины, и в этом смысле совпадают, однако они не тождественны.

Для гносеологии, *как и для эпистемологии,* и *методологии,* существует необходимость ответить одновременно на два вопроса относительно истины: ***что*** (есть истинное знание) и ***как*** (оно обретается). Субстанциональный и функциональный аспекты должны совместиться в общем ви́дении. Нельзя игнорировать ни один из них; нельзя и останавливаться на их несовместимости «натурализма» и «анализа». Нужно добиться совместимости.

Статис Псиллос, указывая, что такая совместимость возможна, писал об этих двух вопросах в книге «Философия науки от А до Я» следующее.

«Размышления об истине развиваются в двух направлениях. Первое – утверждение, что истина есть *объективное* качество наших убеждений [beliefs], благодаря которым они соответствуют миру. Истина соединяет наши мысли и убеждения с какой-то внешней реальностью, придавая им тем самым репрезентативное содержание. …Второе направление принимает, что истина – это *оценочное* понятие: оно суммирует нормы правильно построенного утверждения или ***убеждения:*** сказать об убеждении, что оно истинно, значит сказать, что иметь его эпистемологически верно, или доказательно [оправдано]»[529]. Собственно, второе направление и есть эпистемология, и сам этот термин глубок и далеко не случаен. Греческое ἐπιστήμη, знаменитая эпистема, не просто противопоставляется «мнению» как истинное знание, и не только утверждает базирование этого знания на какой-то прочной основе (ἐπι – на, στήμη – stem, основа), но обозначает, кроме того, еще и *умение,* «умное», умелое знание[530]. Семантически, следовательно, в нем присутствует метод,

[529] Psillos, Stathis. Philosophy of Science A – Z. – Edinburgh Univ. Press. 2007. – P. 247.
[530] Славятинская М. Н. Учебник древнегреческого языка. Ч. I. – М. : Филология, 1996. – С. 351.

способ обретения знания. А согласно Скрутону, эпистемология в целом есть доказательство убеждений, justification of belief[531].

Хорошо, что об истине в первом смысле говорится с применением семиотического термина «репрезентация»; однако его, увы, недостаточно, ибо, согласно нашей теории, сознание, всё сознание в целом и во всех частях обладает качеством представлять объект. Поэтому данный термин не позволяет еще различить, об истинном или не-истинном знании идет речь.

«Различие между не-эпистемической и эпистемической концепцией истины, – продолжает греческий философ, – становится зримым, когда мы мыслим в терминах сократовского парадокса [из диалога] Евтифрон: являются ли утверждения истинными *потому*, что они признаны за истинные [лицензированы] набором норм [правил] – или они признаны [лицензированы] набором норм [правил] в качестве истинных, *потому* что они истинны?»[532]

Остановимся несколько долее на диалоге «Евтифрон»[533], чтобы вспомнить, какие именно первоначальные рассуждения постепенно привели к выделению эпистемологии из общей гносеологии и к эллиптической фигуре истинности.

Фрагмент 10. Сократ задает следующий вопрос: Благочестивое [«богоугодное»] любимо богами потому, что оно благочестиво, или оно благочестиво потому, что его любят боги?

Фрагмент 10 c. Сократ проводит аналогию «благочестивого» [«богоугодного»], «любимого» и «рассматриваемого» («являющегося»). На нечто являющееся смотрят не потому, что оно является рассматриваемым, но, наоборот, оно является рассматриваемым постольку, поскольку на него смотрят… «Значит, ясно, Евтифрон, что я хочу сказать, а именно: если нечто является чем-то и что-то испытывает, то не потому оно является, что бывает являющимся, но оно являющееся потому, что является, и не из-за того оно нечто испытывает, что бывает страдающим, но страдает из-за того, что нечто испытывает». Звучит материалистически.

Парный вопрос: не потому ли нечто благое любят любящие его, что оно любимо, но оно любимо, поскольку его любят?

10 d. Сократ: …Значит, его любят потому, что оно благочестиво, а не потому оно благочестиво, что его любят? – Евтифрон: Очевидно.

И во фрагменте 10 e диалектичный, или парадоксальный, Сократ делает выводы: 1. Мы признали, что благочестивое любимо потому, что

---

[531] Scruton, Roger. Modern Philosophy. – Mandarin Paperbacks, London, UK, 1996. – P. 317.
[532] Там же. – С. 248–249.
[533] Платон. Диалоги / пер. С. Я. Штейнман-Топфштейн. – М. : Мысль, 1986.

оно благочестиво, а не благочестиво потому, что любимо. 2. Мы признали, с другой стороны, что богоугодное является таковым потому, что его любят боги, но не потому оно любимо, что богоугодно.

Фрагмент 11 подводит итоги. Одному свойственно быть любимым потому, что его любят боги, а другое любят, потому что ему свойственно быть любимым.

Стало быть, утверждения могут быть истинными потому, что они *признаны за истинные* (лицензированы набором норм и правил) – или они признаются (лицензируются набором норм и правил) в качестве истинных, потому что они *истинны*. Совершенный этот эллипс ничуть не уступает в эстетичности знаменитому герменевтическому кругу.

Статис Псиллос в своем философском словаре указывает, что и объективистское, и оценочное направление полагают истину *субстанциональным качеством* носителей истины. Тем в обоих случаях объединяются вопросы «что» и «как». Это уже хорошо, поскольку то и другое противостоит релятивизму. Здесь два этих подхода поданы как равноценные, и только по некоторым косвенным свидетельствам можно полагать, что сам этот современный философ науки стоит на второй позиции.

А мы – на первой, объективистской и эссенциалистской. Её, кстати, снисходительно критиковал еще Гегель, величайший для нас авторитет в теории познания.

> «Первым отношением мысли к объективности является *наивный* образ мышления в себе самому себе, содержит *веру*, что *посредством размышления познается* истина и что она обнаруживает перед сознанием то, что́ объекты суть поистине. В этой вере мышление приступает прямо к предметам, репродуцирует из себя содержание ощущений и созерцаний как содержание мысли и удовлетворяется этим содержанием, видя в нем истину. *Все начальные степени философии, все науки и даже повседневная деятельность и движение сознания живут в этой вере»*[534]. (курсив мой. *–Э.Т.*).

Несмотря на пиетет, не убоимся занять эту наивную («нативную») позицию и стартовать именно с неё. Для начала это можно объяснить следующим соображением: чтобы довериться правилам и лицензировать набором норм некие суждения в качестве истинных, нужно утвердиться в истинности (критериальной валидности) этих норм. «Дело в том, что всякий раз в определение истинного включается указание на некоторые

[534] Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. I. Наука логики. Предварительное понятие. А. Первое отношение мысли к объективности. Метафизика. § 26. – М. : Изд-во Мысль, 1974. – С. 133.

признаки: но в каждом конкретном случае необходимо уметь решать, истинно ли то, что эти признаки наличествуют»[535], то есть, чтобы установить правила, их нужно предварительно опознать как… поистине верные. За ними, как и за тем, что они будут «править», должно уже наличествовать понимание истины. Это не означает, что вторую позицию можно игнорировать, ведь на ней основано, например, влиятельнейшее направление XX века – аналитическая философия. Однако несомненно, что вопрос об истинности самих критериев не проще, а значит, и не «первичнее», нежели вопрос об истинности.

Как установлено в текстах Стэнфордской философской энциклопедии[536], традиционный эпистемологический «трехсторонний» анализ знания (“JTB” анализ, от justified true belief), известный в эпистемологии по крайней мере со времени начала обсуждения кейсов Геттиера о реальности видимых вдоль дороги амбаров или овец, состоит из трех компонентов. Согласно ему, знание это *обоснованная*, или доказанная, *истинная вера*/убеждение; эти три качества создают необходимые и достаточные условия для того, чтобы некое ментальное состояние называлось знанием. Так, *S* знает, что *p*, если и только если: *p* истинно; *S* верит, что *p*; *S* на основании доказательства справедливо полагает, что *p*. Не подвергая это сомнению, подчеркнем: в энциклопедических статьях идет обсуждение «пропозиционального знания». Эпистемологический анализ, хотя и скрупулезный, не охватывает всех видов знания; более того, фактически не затрагивает родовое понятие знания. А именно оно поднимается *над* всеми тремя экспликандами “JTB”, то есть знание как таковое не определяется посредством признаков “JTB”, не будучи ни истинным, ни обоснованным в качестве истинного, ни даже синтезированным с доверием. Следует согласиться с Ichikawa и Steup: истинность не требует, чтобы кто-либо мог её знать или доказывать. Не все истины являются *установленными* истинами. Истина – понятие *метафизическое*, а не *эпистемологическое*; это вопрос о том, каковы вещи *в своем существовании*, а не о том, как они могут быть *показаны*. (“Something’s truth does not require that anyone can know or prove that it is true. Not all truths are *established* truths. Truth is a *metaphysical,* as opposed to *epistemological*, notion: truth is a matter of how things *are*, not how they can be *shown* to be.”).

---

[535] Фреге, Г. Мысль: логическое исследование / Философия, логика, язык. – М. : 1987. – С. 21.

[536] Авторы статьи в Стэнфордской энциклопедии «Анализ знания» Ichikawa и Steup указывают, что “JTB” анализ был впервые проговорен и осмыслен его противниками (“the JTB analysis was first articulated in the twentieth century by its attackers”).

Джонатан Беннетт писал в книге «Учения шести философов»:

«Относительно веры в «существование тела» [the belief in “the existence of body”] можно задаться двумя вопросами. (1) “Что является причиной этого?” Стараясь ответить, мы приближаемся к натурализму [we approach the belief in a naturalistic way], действуя, как если бы мы объясняли погодное явление или эпидемию. (2) “Что подтверждает это <существование> (если вообще подтверждает)?” Это влечет [invites] исследование значения аргументации или свидетельства в пользу (указанной) веры… Итак, у нас имеется натуралистический, каузальный поиск [inquiry] и нормативный, аналитический». Второй подход, подчеркивает автор, привлекает и контент-анализ, а не только inquiry о методе. Опять-таки, в обоих случаях объединяются вопросы «что» и «как»[537].

Как видим, здесь присутствуют примерно те же оппозиции, что и в «Философии науки от А до Я», но Беннетт начинает как бы с «нулевого», предварительного вопроса (а не с первого), а именно: с (онтологического) убеждения в существовании «тела». Несколько ниже этот автор назовет «необходимым предисловием», – так сказать, «нулевым» по отношению к лицензионным критериям, – вопрос относительно сущности наших мыслей и верований (гносеологический вопрос).

Оценочные суждения противопоставляли причинному пониманию и Риккерт, и Виндельбанд, и другие классики новейшего времени (след Юма и Канта...) Собственно, первыми взяли в фокус внимания оценочные суждения еще скептики. Однако не очень понятно, зачем Беннетт непосредственно привязывает решение совершенно самостоятельного метафизического вопроса о существовании (the question “on the existence of body”) к вопросу о причине существования (causal inquiry); ведь и в логике, допустим, генетическое определение вполне отчетливо отличается от экзистенциального и следует *за* ним. Эта привязка дает возможность отнести большинство научных рассуждений по ведомству «эмпирической психологии»… Представляется, что это «след Юма»; однако продолжим.

Отходя от предварительной стадии интуитивного, по сути, знания о существовании объекта, можно предпринять не только два эти единственные направления – онтологическое вопрошание «почему» и эпистемологическое вопрошание «как», но и собственно теоретико-познавательное движение к истине.

Вернемся к рассуждениям Дж. Беннета. Он обращает внимание читателя на распадение и обратное совпадение того, что можно назвать объективными и субъективными причинами. «Резоны (доводы, reasons), которые заставляют [lead] человека поверить [to believe] “P”, –

[537] Bennett, Jonathan. Learning from six philosophers. V. 2. – P. 198.

разъясняет британский философ, – могут быть причинами этого [обретения людьми этой уверенности; в оригинале: can be causes of their doing so]: “Он верит, что P, потому что он верит R и считает его доводом для P” [“He believes P because he believes R and takes it to be a reason for P”] может показать нам, что объективно заставляет его [букв. «причиняет», causes] верить P». «Некоторые философы думали, что если существуют объективные причины обретения убеждения [if you are caused to believe], то это воспрещает (букв. «блокирует», blocks) вам верить на основании доводов – как будто бы объективные причины [causes] и логические доводы [reasons] соперничают в борьбе за определенную роль в жизни сознания… Но сегодня большинство не согласится с этим…»[538]

Как все же остановить уход в регресс «доказательства истинности оснований истинности…»: how do you know that criterion *c* … is sufficient for knowledge? Статис Псиллос поясняет, что подобная стратегия ведет либо к регрессу (…because I have used another criterion *c′*), либо к кругу (…because I have used criterion *c* itself), либо к догматическому прерыванию движения (…because criterion *c* is sufficient for knowledge)[539].

Как будет видно из следующего раздела, такие попытки (bridging the gap) предпринимаются представителями разных теорий истины. Однако, при общей нерешенности проблемы идеального, они не становятся общепризнанными и убедительными.

Рассмотрим теперь вкратце социально-философские подходы к науке.

По всем измерениям наука существенно отличается от других сфер человеческой деятельности. Главная ее цель, как уже сказано, – это получение адекватных знаний о реальности.

Знания бывают научные, пара- и квази-научные и ненаучные. Однако истинные знания могут быть получены и без обращения к науке, при помощи интуитивной логики и здравого смысла. Знания приобретаются человеком во всех формах его деятельности, в обыденной жизни, политике, экономике, искусстве, инженерном деле, однако в упомянутых областях это не является главной задачей. Идеал служения искусству – не адекватное отображение реальности, но выражение отношения художника к ней; цель деятельности политика – достижение конвенций; в экономике главенствует эффективность; в инженерном деле – оптимальность использования, прагматичная польза и пр. И лишь наука делает знание основной целью.

---

[538] Bennett, Jonathan. – P. 199.
[539] Psillos, Stathis. – P. 222.

Продуктом научной деятельности являются не только научные знания. Это также многочисленные приборы и технические установки; это новый стиль рациональности; это большие социальные ценности, в том числе нравственные. Сторонники социологии знания относят к таковым не только «проверенное практикой и логикой адекватное отражение в сознании человека действительности», но и предоставляемые аксиологические смыслы, логику, запас информации (и дезинформации).

Методы и средства получения научного знания, во-первых, *логические.* «С логической точки зрения, человек полностью свободен в смысле того, о чем рассуждать, и лишен свободы в смысле того, как рассуждать. Объективные законы логики ограничивают свободу рассуждений подобно тому, как законы природы и общества ограничивают свободу действий человека»[540]. Базовые логические методы и процедуры – это анализ и синтез, индукция, традукция и дедукция, абстрагирование и обобщение, доказательство и опровержение, систематизация, классификация. Во-вторых, это *общенаучные* методы, такие как идеализация, символизация, формализация, математизация; моделирование, интерпретация и т.д.

Научные методы подразделяются и в соответствии с уровнями добывания и существования научного знания: описание, объяснение, наблюдение, сравнение, измерение, эксперимент, другие *эмпирические* методы, присущие опытному уровню познания. Наконец, это аксиоматические или генетические приемы построения *теорий,* а также способы их проверки. Количественная и качественная оценка полученных результатов даются при помощи специальных процедур, эталонов и приборов. Особое значение имеет измерение времени, расстояния и энергии. Вместе с этим особенности самих объектов познания и соответственно различные познавательные задачи диктуют появление все новых частнонаучных методов, характерных даже не для отдельных дисциплин, но для отдельных областей исследования.

Важнейшим средством научного познания является сам *язык* науки, особый функциональный стиль, характеризуемый терминированной лексикой, высокой степенью символизации, определенностью понятий, четкостью утверждений, стремлением к строгой логичности. В языке лучше всего реализуется один из критериев истинности научного знания: непротиворечивость. Истинное знание должно соответствовать законам аристотелевской логики, в особенности второму, – каковой закон сам Аристотель считал главным, – гласящему: нельзя, не противореча

[540] Быстров, П. И. Загадки логических рассуждений // Эпистемология & философия науки. – Т. XXIX. – № 3. – М. : Альфа-М, 2011. – С. 124.

себе, утверждать, а затем тут же отрицать то же самое, о том же самом, в том же отношении или в то же время. Логическое противоречие свидетельствует либо о заблуждении, либо о лжи.

Важным средством, широко используемым в современной науке не только в естественнонаучном, но и в социогуманитарном познании, является *математика.* Характерно, что в последнее время так называемые «точные» и естественные науки заговорили, со своей стороны, о гуманитарных, социокультурных предпосылках и интерпретациях…

Объектом науки может являться любой фрагмент действительности. Она изучает природу, общество, человека, культуру, и даже самое себя. В последнем случае предметом мышления является сама наука, ее идеальные объекты, ее методы и высказывания. Отечественная философия науки сформировалась как изучение общих закономерностей научного познания в его историческом развитии и изменяющемся социокультурном контексте. Наука исходит из постулата, что все сущее в мире может быть познано из него самого, на основе действующих в нем законов. Это отличает науку от теологии.

Субъект науки – фигура ученого – это особая социальная ценность. Это люди большой культуры, широких и разносторонних интересов. В этом пункте мы можем окончательно перейти к одному из самых новых подходов к науке, социо-культурологическому, точнее, социально-философскому.

Лучше всего о «человеке познающем», или творческом индивиде, сказано у И. Т. Касавина.

Сегодня это поначалу обитатель «индивидуальной культурной лаборатории», в которой вырабатываются основные смыслы и ценности, определяется отношение к внешней (предпосылочно-предметной) и внутренней (оперативно-нормативной) социальности. Затем познающий субъект, сравнивая эти виды социальности, самоопределяется по отношению ко всей доступной культуре, выбирая наиболее близкие себе формы, и устанавливает внешнесоциальные связи. Постепенно из его круга общения выходит и распространяется то, что называется традицией[541].

Люди науки организуются в соответствующие профессиональные сообщества и институты, фиксирующие и распространяющие научное знание в виде лекций, печатной продукции и компьютерных баз данных.

---

[541] См.: Касавин И. Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. – СПб., 1998.

Можно назвать три основные области исследований, которыми занята социология науки: социальная структура и этос, а более широко – культура науки; взаимодействие науки и общества; социология знания.

Сообщество научных работников играет важную роль среди других профессиональных сообществ. Особую роль в трансформации общества играет *научная элита.* При посредстве научной элиты осуществляется взаимосвязь науки с обществом и государством. Она влияет на принятие решений о финансировании науки в целом и отдельных ее отраслей, материально-техническое обеспечение исследовательской деятельности, на определение приоритетных научных направлений, осуществление научных связей как внутри социума, так и на международном уровне, управление научными кадрами и их воспроизводством и т.д.

Разработаны многочисленные социологические подходы к проблеме выделения элит. В одном случае это – узкий слой выдающихся исследователей, тех, кто обладает особыми достоинствами, кто достиг наивысших результатов в определенной сфере деятельности. В другом случае это носители академических званий, занимаемых должностей и т.д.[542]

Самой высокой, престижной наградой в области естественных наук с 1901 г., а в экономике с 1969 г. является Нобелевская премия.

Научная элита не исчерпывает собою, однако, всей большой науки. Соотношение и взаимодействие лидеров и масс, ведущих, сопутствующих и ведомых – также большая философская проблема, выходящая далеко за рамки настоящей работы. Процитируем слова А. Эйнштейна, чтобы великий авторитет помог подтвердить выделенный тезис.

> «Храм науки – строение многосложное. Различны пребывающие в нем люди и приведшие их туда духовные силы. Некоторые занимаются наукой с гордым чувством своего интеллектуального превосходства; для них наука является тем подходящим спортом, который должен им дать полноту жизни и удовлетворение честолюбия. Можно найти в храме и других: плоды своих мыслей они приносят здесь в жертву только в утилитарных целях. Если бы посланный Богом ангел пришел в храм и изгнал из него тех, кто принадлежит к этим двум категориям, то храм катастрофически опустел бы.
>
> ...Я хорошо знаю, что мы только что с легким сердцем изгнали многих людей, построивших значительную, возможно даже наибольшую, часть науки; по отношению ко многим принятое решение было бы для нашего ангела горьким. Но одно кажется мне несомненным: если бы существовали только люди, подобные изгнанным, храм не поднялся бы, как не мог бы вырасти лес из одних лишь вьющихся растений».[543]

---

[542] См.: Кугель С. А. Социальные и политические ориентации научной элиты // Социальные и политические ориентации Санкт-Петербургской элиты. – М-лы к международному симпозиуму. – СПб., 1997. 25–26 июля.

[543] Цит. по: Философия и методология науки. – С. 13.

В современной западной социологии науки, начиная с середины XX в., принято говорить не об интеллигенции, но о классе интел-лектуалов – knowledge classs. Первыми о нем стали писать Р. Дарендорф, Дж. Гэлбрейт, А. Турен (последний указывал, в частности, на репрессивную роль этого класса). Признаки класса интеллектуалов: высокий статус, определяемый научной компетентностью, высокие стандарты образования, независимость от собственников средств производства, неотчуждаемая собственность на информацию и умение пользоваться ею, исключительная мобильность и востребованность во всех других слоях и классах, доминирующее положение в постиндустриальном обществе и отсюда – способность вытеснять простой живой труд из производства и служить основой всех иных расслоений. Современные теоретики постиндустриального общества считают класс интеллектуалов самовоспроизводящейся замкнутой общностью[544].

Обратимся к еще одному произведению И. Т. Касавина. В нем рисуется привлекательная фигура современного творческого индивида: «публичного интеллектуала», по-своему справляющегося с double bind. «При том, что к нему относятся все характеристики творческой личности, его отличает одна особенность: миграционная интенция в нем доминирует над оседлой. Он не превращает свои идеи в традиции, а в ипостасях культурного героя ему ближе всего образ трикстера»[545]. Но надо сказать, это напоминает распространенные «пузырьковые» фирмы и даже фонды, которые создаются на короткий срок для решения одной, обычно экономической, задачи и затем опять развеиваются.

Несколько раньше приходилось встретиться с похожей идеей нового человека, «привилегированного интерпретатора социальной рефлексивности в обществе, где амбивалентность царит» (“privileged interpreters of social reflexivity where ambivalence is at work”). Такой человек должен быть способен творчески переопределять свою профессию (“able to creatively redefine their professions”) и примирительно совмещать противоположные логики (able to conciliate opposite logics”).[546] Это соответствует представлениям воображаемой логики казанского ученого Н. А. Васильева; да и в целом XX век раскрыл множественность логик. Появились интеррогативная, интуиционистская, воображаемая и вероят-

[544] Подробно см.: В. Л. Иноземцев. “Класс интеллектуалов” в постиндустриальном обществе // СОЦИС № 6, 2000, с. 67 и далее.

[545] Касавин, И. Т. Кнехт и Дезиньори. Социокультурные роли человека интеллектуального труда // Эпистемология & философия науки. – Т. XXIX. – № 3. – М. : Альфа-М, 2011. – С. 14–15.

[546] Социальное знание: формации и интерпретации // Межд. науч. конф. – Tempus/Tacis – Казань : КГУ. – 1996.

ностная логика, «логика микромира», логика норм и оценок и даже темпоральная логика. Все эти новые логические концепции по-разному дополняли двузначную логику, связанную с именем Аристотеля, действуя и как теоретические системы, и как инструментарий – а зачастую были нацелены на опровержение её.

Амбивалентность, ambivalence at work, эксплицировалась в следующих «дифферансах»:

Conservation – innovation
Creativeness – business orientation
Creativeness – assemblage
Research – mass communication
Individualism – guarantism
Manipulation (Bourdieu) – emancipation
Globalization – fragmentation, etc.

При помощи этих различий, полагают такие ученые как Г. Дэвис, конструируется мир, внешний и внутренний.

Однако обсуждаемое противоречие интеллектуал/интеллигент – *не* является состоянием амбивалентности; таковое появляется в чувстве сомнения, отсутствия цельной оценки одной и той же ситуации, наличия двух путей к одной цели. Это и не конфликт, хотя именно так в теории именуется высшая степень заострения противоречия. В состоянии конфликта человек чувствует себя мечущимся или уже разорванным меж двух альтернатив. Это именно двойная закрученная спираль, не менее прочная, чем ДНК, и в такой же мере основополагающая (Д. Таннен). Башня из слоновой кости или баррикада, служение «правде-истине» или «правде-справедливости», культуре или цивилизации, «народу» или «власти», как свобода и безопасность, знакомое и чужое, «странное», в этом ключе, а скорее всего и вообще, являются противоположными ценностями.

Впрочем, с другим образом из текста «Кнехт и Дезиньори» (в некотором смысле не поддерживаемым самим И. Т. Касавиным) я соглашаюсь: «Служа культуре, интеллектуал сознательно дистанцируется от власти и противопоставляет ей себя. Ту же власть над умами, которую интеллектуал может приобрести взамен, он призван использовать не к своей личной выгоде, но во имя развития самой культуры, как средства развития интеллектуального потенциала всего общества»[547]. Моя баррикада – мои студенты, аспиранты, докторанты, словом – мои ученики.

[547] Там же. – С. 12. Я только не согласна, что для этого он должен начать производить «масс-культуру»… Упрощение будет, но будет не большим, нежели мы его используем ради взаимопонимания с коллегами или нашими студентами.

Итак, знание – социально-экономическая сила, наряду с трудом, землей и капиталом. Объектами собственности выступают в массе своей прежде всего технические знания, получаемые посредством обучения в соответствующих учебных заведениях. В этом смысле основанием благосостояния и власти служит *интеллектуальный* капитал. Интеллектуальный потенциал, реализуясь, становится способностью людей «творить историю», и диалектика интеллектуального потенциала и актуального творчества, все равно, будет это теория или практика, такая же, как диалектика сокровища и оборотного капитала.

Небесполезен подход западных (и в несколько меньшей степени отечественных) социологов, позволяющий рассматривать интеллектуальный потенциал именно как оборотный капитал. Специалисты выделяют следующие его компоненты: рыночные активы, интеллектуальная собственность, человеческие и инфраструктурные активы. Собственную стоимость имеют торговая марка, товарный знак и реклама, учет групп покупателей, портфель заказов, лицензионные и франшизные соглашения, деловое сотрудничество. Современная фирма чаще всего представляет собой трансакционный контракт, заключаемый на краткий определенный срок между директором, продюсером и специалистом по финансам. Собственно интеллектуальные активы включают производственные секреты и ноу-хау, охраняются авторским правом, экспертными системами, патентом. Интеллектуальная собственность современной мобильной и эффективной маленькой фирмы является корпоративным вложением капитала. Традиционные представления о работе сегодня резко изменились, и работники третьего тысячелетия уже буквально имеют иной менталитет, иные психометрические характеристики. Для человеческих активов первостепенное значение, как уже говорилось, имеет образование, профессиональные наклонности, знания, умения и навыки, в целом профессиональная квалификация. Для нашей страны стоит задача: научить коммуникации, корпоративности, работе в обстановке взаимной ответственности.

Можно дать следующее определение интеллекту как капиталу. Это интегративный фактор, объединяющий в особую тотальность все остальные элементы социального потенциала. Данная функция обусловлена сложной двойственной природой: он может выступать и в *дискретном* качестве, как экспериментальный замысел, научная теория, расписание занятий, совокупность профессиональных навыков, набор методов познания или управления, трансакционный контракт и т.д.; и в индискретном, *континуальном* качестве, объединяя, синтезируя, «склеивая» воедино все другие социальные феномены. Мы говорим в таком случае,

что интеллектуальный потенциал имеет просодическое (проникающее) значение. Так он актуализируется в виде процессов общей интеллектуализации социума, и – вполне возможно – это есть путь к «Обществу Знания». (Термин этот принадлежит М. Шелеру).

В связи со сказанным более чем интересным является опыт оценки интеллектуального капитала, предпринятый в монографии Э. Брукинг «Интеллектуальный капитал. Ключ к успеху в новом тысячелетии»[548]. Она пишет: «Когда инвестор вкладывает средства в создающееся предприятие, он вкладывает средства в людей и идею. Следовательно, первоначальная капитализация бизнеса может рассматриваться как ценность людей, составляющих команду»[549]. В книге приводится свод остроумных, а подчас глубоких тезисов относительно содержания и сущности *интеллекта* как *капитала:* в частности, тезис об интеллектуальном капитале (ИК) как факторе усиления конкурентного преимущества компании; тезис о роли патентов в отношении уровня доходов; структурная схема аудита ИК; требование постоянного мониторинга ИК; афористическое суждение о значении корпоративности и сотрудничества и т.д., всего сорок пунктов.[550] Отметим еще и повторяющуюся мысль, которая встречается в дискурсе многих современных западных социологов, тех же Г. Дэвиса (Великобритания), Э. Брукинг (США), Дж. Хэмфри (Австралия), Ю. Фельдхоффа (Германия): *сегодня не так важно, что ты знаешь; сегодня важно, что ты можешь делать.*

В качестве краткого комментария выскажем утверждение, что в целом веяние времени потребовало определенного поворота вспять, к ценностям, которые казались вытесненными шествием научной революции. Несмотря на провозглашаемую высшую значимость теоретической, фундаментальной науки (вспомним, однако, что на нее бюджет отводит меньшую долю ассигнований), в постмодернистском обществе изменились *критерии оценки истинности научных знаний*. Если еще в 70-е гг. XX века было принципиально важно, какие методы применялись для получения результата и в каких формах бывало «отлито» научное знание, то сегодня единственным критерием является *успех дела*. Критерий успеха фирмы – процветание, неуспеха – банкротство. Критерий успеха студии или писателя – известность. Критерий успеха коллектива ученых – количество выигранных грантов… С социально-философской точки зрения это можно было бы назвать историческим обратным переходом от *Homo sapiens* к *Homo habilis*, человеку умелому, – на новой основе. Это

---

[548] Брукинг, Э. Интеллектулаьный капитал. – Изд. Дом “Питер”. – 2001.
[549] Цит. соч. – С.272.
[550] Там же. – С. 275–277.

вполне укладывается, впрочем, в спиралевидную (диалектическую) модель общественного развития, согласно которой поступательное движение обязательно связано с преемственностью, и новейшая стадия в чем-то существенно напоминает старую.

Примем все же, что наука – системообразующий фактор интеллектуального потенциала человека и общества.

Наука со времени своего возникновения служила образцом интеллектуальной деятельности. Именно поэтому ее развитие позитивно сказывается на развитии общества в целом, поскольку наука в рамках духовного потенциала есть тот центральный элемент, который связывает культуру с трудовой деятельностью и социально-политическими императивами, а потому является интегральной характеристикой развитости социальной системы вообще.

Можно сформировать *три позиции,* способные служить базовыми для анализа актуализации, проявления интеллектуального потенциала. В этом отношении мы не будем слишком оригинальны, ведь разделение жизнедеятельности человека на теоретическую, продуктивную, практическую части было осуществлено еще Аристотелем. Если мы скорректируем содержание этих трех понятий с учетом реалий своего времени, то увидим, что сама схема мало изменилась.

Как известно, Аристотель под назначением теоретического понимал то, что ведет к поиску знания ради него самого; под назначением продуктивного – производство определенных объектов; под назначением практического – моральное совершенствование. То, что ведет к поиску знания ради него самого, сегодня принято называть познанием; производство материальных объектов, товаров и услуг, форм культуры, а также социальное переустройство, эксперимент, вообще всякую целеполагающую чувственно-преобразующую деятельность – практикой; моральное совершенствование сегодня в основном отдано на попечение воспитания и обучения. Действие каждой из этих функций происходит при условии реализации соответствующего ей потенциала. Так, потенциал познавательной функции можно обозначить как духовный (включая интеллектуальный, нравственный, культурный в узком смысле последнего); потенциал производственной функции – как трудовой (экономический) и социально-политический; потенциал обучающей функции – как образовательный в рамках соответствующих учреждений. Именно в сфере обучения (the society of learning) совершается наиболее глубокий синтез собственно рационального, морального, культурного, духовного в широком смысле. Никаких непроходимых граней между выделяемыми в целях удобства анализа различными сферами и функциями

жизнедеятельности, разумеется, нет: все виды социальной активности в реальности существуют, тесно накладываясь друг на друга. В экономике и политике, здравоохранении и армии ни в каком случае не совершается никакое действие помимо работы интеллекта. Интеллект, культура, практика, нравы, – все это неотъемлемые характеристики общественного человека.

Теперь можно сказать, что интеллектуальный потенциал представляет собой триаду *«продуктивный потенциал науки»*, который непосредственно перекрещивается с понятием трудового потенциала, имеет выход в практику и включает в себя экономическое сознание; *«продуктивный потенциал власти»*, или «административный потенциал», включающий в себя организацию и управление и перекрещивающийся с социально-политическим потенциалом; «*потенциал регенерации»*, или «жизненный мир», открывающийся в сферы этики, культуры, социальной экологии, который в порядке обсуждения можно было бы также именовать «потенциалом свободы (профессий, теорий, поведения и др.)». Первый компонент триады, символизирующий науку вместе с ее приложениями, лучше всего демонстрирует содержание, второй, обозначающий структуры управления, – форму, а третий – витальные и социетальные факторы стабилизации интеллектуального капитала. Сами эти компоненты также могут быть развернуты в триады.

Триада *«продуктивный потенциал науки»*, включающая как научную, так и практическую деятельность, разворачивается в схемы «бизнес-потенциал» (включая обменные торгово-финансовые процессы и схемы распределения), «промышленные инженерные разработки» (включая военную науку и инженерию), и «академическая научная деятельность», поскольку так называемая «большая наука» поистине является производительной, продуктивной силой. Триада «*продуктивный потенциал власти»*, или «административный потенциал», раскрывается как государственное и муниципальное управление, юриспруденция, деятельность политических или политизированных общественных организаций. *«Потенциал регенерации»*, или потенциал *свободы* – это планы и программы общественной гигиены и здоровья; это интеллектуальный капитал библиотек и музеев, учреждений культуры; это ангажированная и неангажированная деятельность лиц свободных профессий, творческих союзов или free lance workers (лица свободного найма или вне найма).

Потенциал интеллектуальной свободы не означает независимости от природы, в том числе человеческой, от общественного бытия и форм общественного и индивидуального сознания. Вместе с тем это именно

свобода – относительная свобода от политической надстройки, жестких рамок права, от мира «профита», консьюмеризма, – это сфера жизни, Lebenswelt, в том числе и жизни духа. Духовный потенциал в целом символизирует свободу, в той мере, в какой она вообще возможна.

Взаимосвязь интеллектуального, нравственного и культурного потенциалов, собственно, и есть духовный потенциал – они являются, как было сказано, его видами. В то же время эта взаимосвязь достаточно сложна. Если принять нашу изначальную посылку о том, что интеллект есть инвариантная составляющая всех видов потенциала и интегральная характеристика уровня развития общества, то можно утверждать, что интеллект есть квинтэссенция не только духовного, но и социального потенциала в целом, и поэтому его развитие не может осуществляться помимо духовного и – шире – социального потенциала. Если же рассматривать эту взаимосвязь более конкретно применительно к различным сферам жизни общества, то можно сказать, что областью реализации собственно интеллектуального потенциала является наука и технология, а областью реализации духовного потенциала – культура и общение.

Одним из аспектов социологии науки можно считать вопрос о социальных источниках пополнения интеллигенции как аккумулятора духовного потенциала в целом. В отечественной социологии науки сложилась позиция, согласно которой одним из важнейших показателей социального развития является увеличение социальной мобильности общества (концепция Д. Белла). Это предполагает отсутствие жесткого «цехового» самовоспроизводства различных социальных групп и наличие их взаимопроникновения; процесс пополнения идет тогда за счет диффузии и дисперсии, перемещения представителей одних групп в другие. Собственно, эта идея направлена во многом против позиции западной социологии в лице таких ее известных представителей, как Б. Барбер[551] и С. Липсет[552]. Так, Барбер отмечает, что пополнение слоя интеллигенции за счет выходцев из крестьянства и рабочего класса есть свидетельство снижения общего квалификационного уровня интеллигенции, что представляется в определенной мере верным. Идея социальной мобильности действенна, на наш взгляд, в определенных пределах: это действительно должна быть *мобильность отдельных представителей разных классов и групп,* а не мобильность самих этих классов и групп.

Продолжим. Научная деятельность влияет на любую другую – трудовую, социально-политическую, собственно культурную, тем более

---

[551] См: Барбер Б. Структура социальной стратификации и тенденции социальной мобильности // Американская социология. – М., 1972.
[552] Lipset S. M. La mobilite social. – Paris, 1973.

в эпоху современных технологий, когда, скажем, снять фильм, защитить диссертацию, выступить с лекцией или произвести учет коллекции невозможно без компьютера. Начиная с прогрессивного немецкого университета конца XIX в., уровень развития науки определяет характер, содержание и уровень образования, поскольку образовательные программы и их мировоззренческая направленность являются плодом научных исследований. Успех любой практической деятельности сегодня зависит не столько от количественных показателей, сколько от уменьшения затрат, что также не может быть осуществлено без научных разработок. Научный потенциал служит некоей «питательной средой» для развития технологий как в экономической, так и в социальной, а во многом и в духовной сфере.

Со своей стороны, значение материального обеспечения для науки также вполне очевидно. Уровень экономического развития сказывается на успешности научной деятельности в той мере, в какой это связано с материальными затратами или трансформацией характера социальных взаимодействий. Причины неоправданно низкой стоимости интеллекта в нынешнем российском обществе связаны, в частности, с современным состоянием отношений собственности. Кризис, охвативший наше общество, не оставил в стороне науку. Ученые разных профилей и управленцы предлагают различные пути его преодоления, но не многие из них основываются на научных данных о самой науке; преимущества в постановке и исследовании подобных проблем пока остаются за социологическим подходом.

Поскольку наша позиция заключается в том, что развитие интеллекта не может осуществляться лишь в духовной сфере, вне иных областей жизнедеятельности, а именно, вне социальной (социально-политической) и экономической, постольку возникает необходимость анализа опосредующего звена между продуктивным потенциалом труда и потенциалом знания, способного объединить «заряд» обоих, возможность совершить некую работу. Создано это опосредующее звено должно быть в рамках научного потенциала; его назначение – служить решению технологической и теоретической задачи, а именно, разработки механизмов, способных объединить исходное знание и конечный продукт. Сюда относятся наукоемкие инженерные технологии, социальные технологии и др. Данный компонент можно обозначить как проектно-организационный. Необходимость этого опосредующего звена заключается в том, что новые знания не могут быть переданы непосредственно в экономику. Логика взаимосвязи тут такова: база для интеллектуального потенциала

закладывается в условиях образовательного потенциала, развитие интеллектуального потенциала осуществляется в рамках духовного потенциала и главным образом посредством научного потенциала. Однако одним этим нельзя ограничиться, поскольку научный потенциал не развивается и не может развиваться изолированно. Значит, затем он переходит в организационно-технологический и только потом в экономический с тем, чтобы экономический потенциал в свою очередь в рамках развития обратных связей способствовал развитию логически предшествующих ступеней.

Превращение современной науки в огромную организационную систему выдвинуло на одно из первых мест проблему эффективного и оптимального управления ею. Управление может считаться рациональным и эффективным (интеллектуальным) в том случае, если опирается на достаточно полное знание управляемого объекта, т.е. науки и прежде всего ее продукта – научного знания.

Прямо или косвенно наука причастна к разработке и принятию любых управленческих решений. Со своей стороны, государство осуществляет управление наукой. Главная цель любой науки – получение новых знаний, поэтому управлять наукой значит управлять процессом порождения новых знаний. Ядром любой современной дисциплины является система взаимосвязанных теорий. Что касается управленцев от науки, то они часто мыслят лишь категориями фондов заработной платы, объема продукции и численности сотрудников. Вопросы о распределении и функциях знания расцениваются как не имеющие прямого отношения к проблемам управления. Но теория является наиболее плодотворным и эффективным исследовательским инструментом. Вне рамок теории попытки идентификации и обоснования тех или иных новаций носят не научный, а вкусовой или конъюнктурный характер. Например, без наличия социальной теории неясно, какую именно информацию о происходящих в обществе процессах нужно получить. Несмотря на то, что теория выполняет в принципе одни и те же функции и в естествознании, и в обществоведении, при анализе конкретных теорий в социологии науки гораздо больше внимания уделяется их специфическим особенностям, чем выяснению основания их единства. Конечная цель всех механизмов управления наукой состоит в стимулировании труда научных работников и коллективов, и поэтому по отношению к субъекту научного исследования от органов управления требуется обеспечение условий для выполнения научным сотрудником своей работы, оценка качества полученных результатов и включение их в систему научных знаний.

Дело на сегодня обстоит таким образом: иностранным и отечественным инвесторам предлагается либо разместить на нашей территории производство, либо осуществлять сборку с долей отечественных комплектующих некоторой наукоемкой продукции – компьютеров, цифровых телефонных станций и т.д. Этот путь не приводит к желанным изменениям. Современное производство, например, в телекоммуникационной отрасли, автоматизировано на 90–95 %, конечная продукция стремительно дешевеет, и наибольший вклад в ее стоимость вносит не собственно «железо», тем более и не сборка, а *программное обеспечение*. Размещение таких производств в России не особенно рентабельно, тем более, что у иностранцев существуют обоснованные опасения насчет целесообразности размещения недвижимости в нашей стране с учетом политико-экономической ситуации.

Наконец, в последнее время в философии науки определенно поставлен вопрос о том, в какой мере интеллект способен эффективно функционировать, находясь в зависимости не только от природного в человеке, но и от его культуры. Возможно, что это взаимопроникновение прежде всего и сказывается на накоплении и актуализации интеллектуального потенциала общества и отдельных его представителей. С одной стороны, культурное наследие способствует генерации новых научных концепций в рамках данной парадигмы мышления, т.е. выступает как социокультурная программа научного поиска. С другой стороны – культура есть важнейший фактор социальной стабильности в процессе обоснования и выбора оптимальной стратегии развития науки и интеграции новых теоретических знаний в культуру эпохи, этноса, социума.

Наука как особая сфера культуры реализуется в той системе ценностей, которая сформировала современную цивилизацию, часто называемую *техногенной* (варианты: посттрадиционной, индустриальной, рациональной, либеральной, модернистской, пострелигиозной и даже глобальной). Эта система ценностей соединяет естественнонаучные идеалы точности и эффективности с этическими (гуманитарными) идеалами свободы и самоценности личности. Она ориентирует человека на самостоятельное определение своей судьбы на основе разумного решения и морального выбора, эти традиционные ценности *философии*.

Культурная матрица техногенной цивилизации закладывается в эпоху Ренессанса. Важнейшей основой жизнедеятельности становится развитие техники и технологии, причем не только путем стихийно протекающих инноваций в сфере самого производства, но и за счет генерации все новых научных знаний и их внедрения в технико-техноло-

гические процессы. Теперь уже не культура определяет технику, а техническое развитие все в большей степени детерминирует развитие культуры. Эпоха Просвещения провозгласила три главные социальные идеи, отличающие ее от предыдущих:

1. Необходимо реформировать общественные институты на принципах разума.

2. Условием успешного реформирования является воспитание нового человека, свободного и ответственного гражданина.

3. Человек может стать свободным, лишь освободившись внутренне (приобщившись к научному знанию).

Культура, сформировавшаяся под воздействием научного прогресса, очень сильно отличается от традиционной культуры, характерной для всех остальных цивилизаций.

Наука и техника творят современную цивилизацию, способствуя развитию коммуникации. Работа на расстоянии, планирование аудита интеллектуального капитала, включая формирование команды и документального оформления, разработка стратегий совершенствования и политики управления знаниями, приумножение интеллектуальных активов за счет исследовательских программ – проявление развития цивилизации и возникновения культуры нового типа.

Остановимся лишь на проблеме ИИ – искусственного интеллекта.

Системы на основе ИИ всё глубже интегрируются в нашу обыденность, решая повторяющиеся задачи, а также повышая эффективность деятельности в различных сферах. Искусственный интеллект продолжает развиваться по пути от аналоговой машины-«пионера» до чаемого сверхразумного суперкомпьютера. Большинство видов остаются узкоспециализированными и ориентированными на конкретные задачи, но продолжающиеся исследования в области ИИ расширяют границы возможностей интеллектуальных машин. Общая психологическая реакция на семимильные шаги научно-технической революции, начавшейся в конце XIX века и названной в XX веке «новейшей», давно сформировалась как смешанное чувство одновременного энтузиазма и паники. Это в особенности было связано с такими открытиями, как существование нейтрона (Джеймс Чэдвик. Нобелевская премия 1935 г.) и такими изобретениями на его основе, как бомбы “Little boy” и “Fat man”. В XXI веке данное психическое состояние – смешанного восхищения и тревоги – стандартизировалась. Нет нужды объяснять, почему это так; а вкратце – любая сила сама по себе нейтральна, являясь обществу то «доброй», то «злой»: действие оружия зависит от рук, держащих его.

Искусственный интеллект – это именно такая сила.

На время мы отвлекаемся от того простого факта, что AI/ИИ – это семейство технологий, созданных ЕИ (естественным интеллектом) программиста. Однако можно здесь назвать наиболее известные имена создателей: например, Васант Хонавар, профессор и директор Лаборатории исследований искусственного интеллекта в U–Penn, старейшем американском Университете штата Пенсильвания; Сара Гейтс, стратег по аналитическим платформам в SAS, глобальной компании, занимающейся разработкой программного обеспечения и предоставлением услуг, которая фокусируется на превращении данных в поисковики для клиентов, – и другие выдающиеся личности.

Парадоксы AI плотно изучаются по крайней мере с 2011 года (Эли Паризер, “Filter Bubbles”). Сегодня только ленивый не рассматривает их в координатах бинарной оппозиции (каковую методологию так и не смог отменить постмодернизм). С одной стороны, “Artificial intelligence is changing how we live, work, and interact with technology. From virtual assistants to self-driving cars, AI powers many of the tools we rely on”. («Искусственный интеллект меняет то, как мы живём, работаем и взаимодействуем с технологиями. От виртуальных помощников до беспилотных автомобилей – ИИ лежит в основе многих инструментов, которыми мы пользуемся)»[553]. С другой стороны, восхищение могуществом AI/ИИ, вполне искреннее и восторженное, постепенно осаживается следующими, например, утверждениями: несмотря на масштабные инвестиции и высокие ожидания, развитие искусственного интеллекта в 2025 году демонстрирует признаки выхода на плато.

Однако далеко не в наше время окончательно трансформируется человеческий мозг, и не теперь AI/ИИ превзойдет людей в научных исследованиях, принятии решений и художественном творчестве, как и сейчас ЕИ разработчиков программ не превосходит ЕИ многих – не говоря уже обо всех – пользователей интернета, социальных сетей, OpenAI и других замечательных технологий настоящего. Not today.

О культурологическом подходе в науке в свое время убедительно высказался Эвандро Агацци.

> «Социальная философия науки разожгла анти-сциентистское отношение… Социологический поворот все еще сохранился в рамках эпистемологии, где наиболее крайние его заявления [claims] преувеличены и бездоказательны.

[553] Virellan, Grant. (2025). 7 Types of AI, What they Do, and How. Introduction. URL: https://electronics.howstuffworks.com/everyday-tech/types-of-ai.htm

…Поэтому мы должны “переосмыслить” философию науки в смысле включения в нее [accepting, принятия] также *аксиологии* науки, которая могла бы помочь нам сохранить *познавательную* ценность науки и в то же время сделать технологическую активность сравнимой [compatible, конкурентноспособной] с удовлетворением от существования большого разнообразия *ценностей,* которые вдохновляют наши общества. Чтобы проделать это, философия науки должна быть готова использовать концепты и инструменты, взятые из всего спектра философии, а не только из логики, философии языка и в особенности онтологии, а также готова войти в диалог с нефилософскими аспектами человеческой культуры»[554].

В целом обобщенный социально-философский подход уже принес свои плоды. Изучены влияние социокультурных факторов на структуру и развитие научного знания, социальная и когнитивная организация научных исследований, социальные последствия научно-технической революции и социальные контексты научных исследований и открытий. Произошла институционализация истории науки как академической дисциплины. Переосмысление самого предмета социологии знания привело к выделению в нем нового, «конструктивистского» направления, согласно которому научное знание является результатом *социального конструирования* реальности. В процессе социального конструирования реальности деятельность ученого направлена не на природу, а на работу с высказываниями.

[554] XXII World Congress of Philosophy. Rethinking Philosophy Today. –Abstracts. – Seoul Nat. Univ. Press, Korea, 2008. – P. 5.

§ 6. Решение проблемы истины

Имени правды они бы не знали, если бы этого не было.
Гераклит
Надо воздавать наибольшее почтение истине
Джон Локк

Не один лишь постмодернизм, – обсуждая основную синтагму, многие культурные эпохи испытывали осознанный или неосознанный скепсис в отношении существования или добывания истины. «Всякий, кто, обратив внимание не мнения людей, заметит их противоречивость и в то же время ту любовь и благосклонность, с какой они воспринимаются,… быть может, имеет основание подозревать, что или вообще нет такой вещи, как истина, или человечество не имеет достаточных средств достигнуть достоверности познания ее»[555]. Обсуждение основной синтагмы гносеологии представляется в лучшем случае излишне патетическим. Или вот современный пример: уже упоминавшийся известный британский ученый Г. Дэвис, когда речь зашла об истине[556], заметил: “Not that I feel really hostile, but I feel very skeptical about it”. Мне показалось, что вместе с ним эту фразу произнес тогда весь англо-саксонский мир. Однако истина, в отличие от несчастного короля Лира, никогда не лишалась всех своих рыцарей, начиная с Сократа, который был уверен, что обязательно призна́ет истину, когда найдет ее, и заканчивая сегодняшними адептами теории познания, для которой истина является «сердцем сердец».

Недостаточно было бы просто перечислить основные теории истины – корреспондентная, когерентная… конвенционалистская, прагматистская… теория идентичности… (вот Кант, вот Гегель, а вот, напротив, Энгельс или, наоборот, Пуанкаре), чтобы потом – клик! – одним щелчком в вашем компьютере устранено, например, 432 проблемы, жесткий диск дефрагментирован, и на нем освободилось астрономическое число мегабайт для дальнейшей полезной работы, что поможет вам принять единственно верное *и конструктивное* решение. И даже если, отдавая дань некой уже сложившейся манере, начать с короткой

[555] Локк. Опыт. Кн. I. Гл. I. Введение. § 2. – С. 92.
[556] На международной конференции Tempus/Tacis «Кому принадлежит культура? Общ. науки и перспективы исследования социально-культурных перемен» в Казанском государственном университете в 1998 г.

характеристики тех предлагаемых решений, от которых вы желаете в конце концов отъединиться, чтобы в наступившей тишине «получило слово» и собственная, новая идея, – беглое перечисление невозможно по причине большой разницы интерпретаций тех смыслов, что вкладываются в названия сложившихся теорий истины. Оно, это перечисление, не обещает быть простым и быстрым.

Например, «корреспондентная» теория. Действительно ли «корреспондентность» означает «соответствие», а не, допустим, «соотнесение», или референцию[557]? В отечественной философской традиции она сто лет именовалась теорией отражения, понималась через концепт «образ», а не «ответ»[558]. И что за «ответ» имеется в виду? У Локка «соответствию» из русских переводов «Опыта» соответствует не соответствие, correspondence, а соглашение, или согласование, agreement, – совсем другая корневая морфема, иные коннотации. Так «образ», «голос» или «ответ»? Или «место» (совмещение)? Или место «падения» (совпадение)?

Далее. Поистине ли «идентичность» – это тождество? Ведь речь идет, как много раз подчеркивалось, о сравнении на предмет «совпадения» вещей из разных миров, идеального и материального, а разве у них есть общие предикаты, кроме бытия? Р. Скрутон: “Try as you may, you will not be able to step outside thought and lay hold of some independent realm of facts”. Старайтесь как можете, вам не удастся выйти за рамки мышления и постичь независимый мир фактов. А если да – то истина = действительность, и – «одним щелчком»… (Правда, можно еще раз привлечь к рассуждению разницу между тождеством ipse и тождеством ibid).

Действительно ли, что теория, утверждающая: связь предмета с тем, что нужно человеку – вот истина и вот ее критерий, – это теория прагматистская, а не какая-нибудь другая, марксистская, например? Или марскистская, основанная на принципе отражения, есть корреспондентная теория?

Верно ли, что когерентность – это непротиворечивая взаимосогласованность, «увязанность» высказываний, составляющих теорию, а не согласованность мышления с самим собой или не простая последовательность пропозиций, единственное свойство которой – постоянство?

---

[557] См.: Рецензия на книгу “Abbott B. Reference”: П. С. Куслий. Философия, логика и лингвистика в исследовании референции // Эпистемология & философия науки. – Т. XXIX. – № 3. – М. : Альфа-М, 2011. – С. 238–242.

[558] И далеко не только в отечественной, диалектико-материалистической. Об Альфреде Тарски Ст. Псиллос замечает: «Alfred Tarsky’s conception of truth: truth expresses relations between linguistic entities and extra-linguistic structures or domains. Tarski suggested that the T-sentence “’Snow is white’” is true if and only if snow is white» captures what it is for a sentence to be true». – С. 250.

И не были ли «когерентистами» рационалисты Спиноза, Кант, Фихте и Гегель? Взаимосогласованность, «*пригнанность*», кстати говоря, по латыни не coherentia, а convenientia.

И, встряхивает кудрями экзистенциализм, артистически-нервно оглядываясь на индифферентную мину логического позитивизма, что́ вообще является субстратом, носителем истины, truth-bearer – ваша бездушная proposition или человек во всей его драме бытия?! И кто создатель истины, truth-maker, обезличенный «*факт*» или Dasein? Я пойду и разберусь…

Дальше Holzwege перестают быть ведущими путями и даже тропами: они теряются из виду, дисперсно уходят в листья травы, цветы и мох, потом все глубже, к невидимым корням, и на их месте проступает родниковая вода родной Швабии… всё. Мы не только не двинемся больше *вперед*, мы практически не в состоянии будем вернуться к первоначальному месту-проблеме, когда и откуда еще было возможно отправиться к намеченной, предвосхищаемой цели, идти *куда-то* или даже просто *идти,* путешествовать. Путь потерялся. Дальше – глубина…

Но мы еще не так далеко дошагали, как наиболее талантливые и оригинальные из нас. Поэтому, для порядка и гармонии, на которые и опирается найденное решение проблемы истины, каковое будет предъявлено в качестве итога всей работы, изложим с комментариями следующее.

Кратчайший компендиум основных теорий истины имеется, например, в книге Л. А. Микешиной, посвященной философии науки. Дабы «вырваться из пут традиционной гносеологической концепции, несущей на себе явные следы созерцательного материализма», предлагается обогатить ее. «Познавательный процесс, несводимый к отражательным процедурам получения чувственного образа как “слепка” вещи, предстает сегодня в системе интерпретирующей деятельности субъекта, опосредованной различными по природе – знаковыми и предметными – репрезентациями, конвенциями, интерпретациями, содержащими не только объективно-сущност-ные, но и релятивные моменты социального и культурно-исторического опыта»[559]. Мы не спорим. Локк бы тоже не стал.

Предпочтение в этой книге отдается, как кажется, теории когерентности.

Есть опыт применения этой теории как общенаучной. Мы имеем в виду статью Пэр Ааге Брандта «Что такое семиотика?», доступной

[559] Микешина Л. А. Философия науки: современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования». М. : «Прогресс-Традиция»: МПСИ: Флинта, 2005. – С. 153.

в сети Internet[560]. Новый, основанный на семиотике, лингвистический подход, соединяющий над пропастью берега когнитивного и дискурсивного (=семантического и прагматического) анализа, называется динамической семиотикой. В ее рамках также делается акцент на анализе субъективности, феноменологическом «Я», психологическом и философском аспектах познания, и принято считать, что теоретическая семиотика является *естественной наукой,* хотя ее эмпирический задел покрывает и домен гуманитарных, и социальных наук, включая литературу и искусство, религию и право.

Натуралистический реализм динамической семиотики в этой версии делает из нее «строгую» науку о «нестрогих» фактах. Пэр Ааге Брандт отмечает, что в этом нет противоречия, но есть вызов. Существует целая международная программа развития междисциплинарных исследований в русле динамической семиотики. Ее главная задача – теоретическая *когерентность* между гипотезами и моделями, выработанными в разных частях семиотики.

Семиотически рассуждая, можно сказать так. Теория истины как референции кладет в основу сигматику – отношение знака (имени, высказывания) к объекту; теория истины как эффективности, или полезности – отношение знака к субъекту, прагматику; теория истины как согласования высказываний (и вообще всякие оттенки конвенционализма и операционализма) – отношения знаков между собой, синтактику; теория истины как корреспонденции – отношение знака к смыслу, семантику; а та область, которую изучают совместно семиотика, логика, эпистемология, в какой-то мере и психология – отношение смысла к объекту – в зависимости от того, как решается проблема идеального, описывается либо теорией рефлексии (отражения), либо теорией когерентности.

Однако более глубоким и оригинальным является приводимый ниже синопсис. Из «Стэнфордской энциклопедии философии», со ссылкой на авторитет Фреге (Frege (1918), p. 3). Самое простое и общее положение теории идентичности таково: когда пропозиция истинна, тогда, значит, есть факт, с которым она идентична, а истинность ее состоит в этой идентичности факту. Это можно понять в сравнении с оппонирующей теорией, корреспондентной, согласно которой указанное отношение скорее является «соответствием», нежели идентичностью. Чем это хуже или лучше, не очень понятно, как непонятен и эпитет «оппонирующая». Подобие отличается от тождества только степенью. Это одна и та же теория.

---

[560] Per Aage Brandt. What is semiotics? – URL: http://www.hum.aau.dk/semiotics/semdocs/sem.introduction.html

Далее. Интеллектуальным мотивом теории идентичности является желание замостить пропасть между сознанием (mind) и миром: т.е., когда мы мыслим истинно, мы мыслим подлинное состояние дел. Еще Больцано и Мейнонг думали так же: нет никаких промежуточных сущностей между умом и фактом; факты сами по себе истинны, поскольку они – предметы суждений. Эти философы не одиноки (c.f.: Findlay, Baylis, Chihsolm, Woozley).

Неудовольствие кореспондентной теорией Фреге выражает так: соответствие может быть совершенным, только если совпадающие вещи вообще не являются разными. Только тогда можно сравнить идею с вещью, когда последняя тоже является идеей. Это, однако, не то, что люди имеют в виду, говоря о соответствии идеи чему-то реальному. Потому для данного случая существенно важно, чтобы реальность отличалась от идеи; но тогда невозможны ни совершенное соответствие, ни совершенная истина. Значит, вообще ничто не было бы истинным; ведь то, что лишь наполовину истинно – не истина. Она не допускает градаций. И не надо возражений вроде того, что единственное требование корреспондентной теории – это соответствие *в определенном аспекте*.

Можно сделать суждения больше похожими на факты. Рассел, борясь с идеализмом, на какой-то стадии принял следующий взгляд на суждения: они не являются посредниками между сознанием (mind) и миром; конституирующие суждение компоненты и есть те вещи, о которых [делаются] суждения. Этот взгляд можно назвать своего рода реализмом, он как будто бы позволяет построить теорию идентичности. Однако поскольку истинные и ложные суждения равным образом состоят из реальных конституентов, истина как идентичность реальности не могла бы быть отличимой от ложности, и сама разбираемая теория была бы опустошена сопутствующей теорией ложности как идентичности. Поэтому и Рассел, и Мур были вынуждены признать, что истинность – это неанализируемое качество некоторых суждений. В более смягченном виде: мы получили не теорию истины, но теорию суждения. (См.: Болдуин (1991), Кэндлиш (1989 и 1996)).

Можно, наоборот, сделать факты больше похожими на суждения, как сторонник разбираемой теории Ф. Г. Брэдли (1907). Некоторые философы, в особенности субъективные идеалисты («реальность есть опыт»), предположили, дабы избегнуть недостатков корреспондентной теории, что факты больше похожи на суждения. Та рассматривает факты как реальные независимые сущности, что, согласно Брэдли, недоказуемо (unsustainable). Впечатление их независимого существования – результат незаконной проекции на мир схем рассудка (the divisions with which

thought must work). Отсюда иллюзия, что суждение может быть истинным, если соотносится с частью ситуации (как будто, например, суждение «пирог находится в печке» может быть истинным, даже если пирог убрать с тарелки, а печку вынести с кухни).

Согласно Брэдли, в лучшем случае может быть истинным одно суждение: то, которое охватывает всю реальность (encapsulates reality in its entirety). Брэдли признает поэтому, в отличие от Рассела и Мура с их атомистической метафизикой, что истина *имеет степени*. И то суждение менее всего истинно, которое дальше всего от *всей реальности.*

Эта теория сопровождается теорией ложности как не-идентичности в смысле абстракции некоторой части от всей реальности и выводом относительно инфицированности ложностью практически всех обычных суждений. Даже то единственное суждение, которое, соотносясь со всем универсумом, не искажает реальность проекцией ментальных схем, дробящих ее на вымышленные фрагменты, лишь *описывает* реальность, тем скрывая ее. Оно станет абсолютно истинным, только если перестанет вообще быть суждением и *станет* той реальностью, *о которой* оно должно было быть суждением; в противном случае, надо признать, оно не абсолютно истинное, но также «инфицированное». (След Фреге! *–Э.Т.*)

Стюарт Кэндлиш, автор этой статьи в энциклопедии, предлагает назвать теорию Брэдли «элиминативистской»: когда истина достигнута, суждение исчезает и остается только реальность. По аналогии со «смертью автора» и «смертью социального» можно назвать это смертью мысли.

Такие крайние выводы заставляют в очередной раз «отшатнуться» от метафизики и строить «нейтральные» (эпистемические) теории, в которых субстрат истины, truth-bearer – это содержание мыслей, а факты – просто истинные мысли, true thoughts. Напрашивается вывод: надо сбавить накал наших экспектаций относительно философских теорий и доказывать метафизически нейтральные версии.

Что касается корреспондентной теории, восходящей, как принято считать, к Аристотелю, – против нее годится тот же смертельный довод, что и против теории идентичности (каковой, было замечено, первая является только ослабленным вариантом): «…Для того чтобы существовало соответствие между суждением и реальностью, суждение должно отличаться от реальности, и в той мере, в какой оно отличается, оно должно искажать и, следовательно, извращать её: “…for there to be correspondence between judgment and reality, the judgment must differ from reality, and in so far as it does differ, to that extent must distort and so falsify it”. (След Фреге! *–Э.Т.*).

Корреспондентная теория в нашей философии именовалась раньше теорией познания как отражения. Выступив против нее, неопозитивизм, основанный, как и любой позитивизм, на кантианстве, сразу в лице своего лидера, М. Шлика, выгодно использовал ее основное затруднение. Классическая гносеология Канта постулировала, что всякое познание есть суждение, но не наоборот, т. е., не всякое суждение есть подлинно познание. Истинное познание – это лишь такое суждение, где связь S и O (субъекта и предиката): 1) всеобщая и необходимая (a priori); 2) синтетическая (aposteriori), т.е. они должны быть априорны, подобно аналитическим суждениям («тело есть нечто протяженное»), *и* при этом сообщать новое содержание. Поскольку аналитические пропозиции относятся к понятиям, а не к вещам, и так считали всегда все схоласты, постольку аналитические суждения и конвенциональные определения, принятые в качестве рациональных истин в логике и математике, суть правила селекции и комбинаторики. Они лежат в основе процедур образования понятий (в качестве сета признаков), и далее объединения понятий – в суждения, а суждений – в теорию. Что касается априорных синтетических суждений: это «псевдопроблема», и она, по Шлику, следует из гипотетической теории истины как идентичности.

Тем не менее, картина познания в большинстве голов (кроме нескольких логиков и эпистемологов) является именно такой: «корреспондентной». Истина *каким-то* образом совпадает с действительностью, хотя и неясно, каким. Общим остается и непонимание того, как возможно соответствие знания (идеального) действительности (как правило, имеется в виду материальная реальность).

Я же, со своей стороны, не понимаю – что понимать? Субъективное и объективное, материальное и идеальное, психическое и физико-физиологическое *встречаются* в социальном, в том месте, где они только и могут встретиться: *в языке.* В языке и других семиотических системах. Непонимание этого есть на самом-то деле забвение того, что основное познавательное отношение – не диада, но триада. И сущность этого отношения стала непонимаемой и, хуже того, непознаваемой из-за отказа от принципа отражения, который, как уже объяснялось, по-русски называется с искажением, но все-таки призван выразить процесс уподобления знания действительности при помощи и посредством языка. Конечно, можно признавать индуистский взгляд на эти вещи – существование мысли вне и без языка. Или византийский: это Григорий Палама с его исихией. Даже можно подобрать подходящий термин – nebulae[561].

[561] См. нашу давнюю работу «Философские вопросы семиотики», гл. III. Казань: Изд-во КГУ. 1993. В ней рассматривается ситуация существования гносеологического образа *до* его воплощения в знаке и путем пресциссии превращения его в значение.

Но, во-первых, европейцу можно этого и не делать; а во-вторых, такое существование гносеологического образа вне и до его семиотического воплощения весьма недолговечно и имеет в лучшем случае смысл инсайта, догадки, интуитивного озарения и пр., чтобы затем стать подлинным мышлением, совершившись в языке. А единственный прямой посредник между миром объективной реальности и миром идей – это непосредственное предъявление предмета осмысления.

Главной соперницей корреспондентной теории истины является наиболее поддержанная в эпистемологии и в философии науки когерентная теория. Они расходятся в двух существенных аспектах. Первый: отношение между носителем истины (truth-bearer, пропозицией) и условиями его истинности теперь объявляется не соответствием, но когерентностью. Второй: различна и трактовка упомянутых условий истинности. Первая теория утверждает, что они являются объективными качествами мира. Вторая – что условия истинности одних пропозиций содержатся в … других пропозициях. Впрочем, сторонники первой теории также могут признавать, что условия истинности пропозиций о пропозициях содержатся в этих пропозициях-антецедентах.

Когерентная теория, в свою очередь, существует в нескольких версиях, и они различаются пониманием того, что, собственно, такое – когерентность, и что за набор (сет) пропозиций (specified set of propositions) составляет основание для других пропозиций на предмет проверки истинности последних.

Для краткости можно взять формулировку, с которой начинались объяснения в первом разделе: “He believes P because he believes R and takes it to be a reason for P”.

В ранних версиях данной теории когерентность – это просто последовательное согласование. Однако во множестве случаев две пропозиции (P и Q, например) вполне могут по отдельности гармонично согласовываться с той третьей, R (как основанием для P и Q), которая нас именно интересует, но при этом не согласовываться, спорить друг с другом. В таком случае пришлось бы признать, что обе «несогласные» пропозиции P и Q – истинны.

Более мягкая версия гласит, что когерентность – это логическое следование, при котором P будет сопровождаться компонентами сета пропозиций R. Значит, P истинна (когерентна R), если сопровождается R (if and only if it is entailed by members of the set).

Возникает еще вопрос о составе R (specified set), в который, как считается, входят истинные суждения. Coherentists generally agree that it consists of propositions believed or held to be true. Хилари Патнем (Putnam,

1981) утверждает, что в этот состав входят те пропозиции, которым будет оказано доверие обычными людьми с ограниченными когнитивными способностями в ситуации «остановленного вопрошания», т.е. когда исследование исчерпывает себя. Более сильный вариант – признание, что в этот сет входят все пропозиции, в истинность которых когда-либо верили люди. (Young, 1995). В любом варианте теория когерентности отвергает реализм, каковой предполагает принцип бивалентности (двузначности) истины и принцип трансцендентности, гласящий, что пропозиция может быть истинной, даже если об этом нельзя узнать.

Аргументы «За».

Поначалу идет поразительное сближение с идеализмом (см. выше фрагмент о теории Ф. Г. Брэдли): Truth comes in degrees. A belief is true to the degree that it coheres with other beliefs. Это ранняя постановка вопроса, выраставшая из интереса философов к метафизике. Более позднее воззрение опирается на эпистемологию и семантику.

Если истина состоит в соответствии объективным фактам, то соотнесенность даже с наиболее совершенным набором пропозиций (убеждений, beliefs) не сможет быть тестом на истинность, ибо не может быть гарантии, что этот сет адекватен реальности (букв. достигает, matches). Мы вообще не можем «выйти за» сет пропозиций и сравнить их с объективными фактами (О. Нейрат и др.).

Однако ведь из факта, что пропозиция не может быть познана как соответствующая реальности, не следует, что она не соответствует реальности. Дональд Дэвидсон (1986) считал именно так: когерентность пропозиции сету убеждений означает, что пропозиция соответствует сету объективных фактов, и вообще, она означает, что пропозиция имеет способность *соответствовать*.

Аргументы «Против».

Стюарт Кэндлиш выделяет два основных контраргумента: спецификации и трансценденции. Согласно первому, восходящему еще к Расселу (1907), сторонники теории когерентности не в состоянии внутренне непротиворечиво определить «специализированный сет пропозиций». Пример: пропозиция «Джейн Остин была повешена за убийство» согласуется с неким сетом пропозиций. Пропозиция «Джейн Остин скончалась в собственной постели» согласуется с неким другим сетом пропозиций. Однако никто не сочтет первое высказывание истинным, невзирая на то, что оно согласуется с неким сетом пропозиций. Нет, однако, оснований для заявления, что первая пропозиция ложна, а вторая истинна. Если сослаться, что вторая пропозиция согласуется с пропозициями, которые согласуются с фактами и т. д., то ясно, что это будет отходом от

теории когеренции. Если сослаться на вразумительность [comprehensiveness of the specified system], то возникнет затруднение в ее экспликации: не противореча себе, сторонники разбираемой теории могут сослаться только на масштаб системы, поскольку им нельзя заговорить о всесторонней убедительности определенного сета пропозиций в терминах соответствия действительности, эмпирической адекватности и т.д. А ссылка на объем системы специализированных пропозиций может вызвать закономерный встречный вопрос: почему невозможно существование одинаково объемных систем специализированных пропозиций?

Выходом является убеждение. Убеждение в том, что «специализированный сет пропозиций» избирается не случайно, и в том, что истина состоит не в соотнесении с любым произвольным «сетом», но – с набором пропозиций, содержащих *убеждения,* т.е. таких, которые *держат за правду*. Никто реально не верит в тот сет, с которым сопрягается пропозиция № 1.

Более изощренные аргументы выдвинуты Уокером (1989), обсуждались Райтом (1995). Если принято убеждение, что сет S заслуживает доверия, то эта третья пропозиция нуждается в обосновании своей истинности, и т. д. (ситуация с «третьим»-«четвертым человеком» Аристотеля. *–Э.Т.*). Этот бесконечный регресс никогда не позволит решить, что значит для пропозиции «быть истинной». Дело осложняется еще тем, что произвольно избранный сет пропозиций может включать те пропозиции, в которых заявляется, чтó именно удостоверяется. («“Jane Austen was hanged for murder” is believed»). Единственный выход – принять, что регресс может быть остановлен ссылкой на то, что условия истинности пропозиции № 3 (S is believed) состоят в самом факте доверия.

Но тогда теория когерентности окончательно изменяет себе, превращаясь в теорию корреспондентности.

С. Кэндлиш, однако, выражает некоторое сомнение в «контраргументах спецификации». Ведь «когерентисты» могут возразить Уокеру, что ссылка на факт не является опровержением их позиции (…however, the truth conditions of propositions, including propositions about which sets of propositions are believed, are the conditions under which they cohere with a set of propositions). Но важнее, что от упомянутого регресса не свободна и теория корреспондентности. Некоторым утешением служит, что Кэндлиш не называет этот регресс «дурной бесконечностью» (vicious regress).

Другое возражение, названное контраргументом трансценденции, сводится к следующему. Критикуемая теория не в состоянии объяснить,

почему некоторые пропозиции могут быть истинными без того, чтобы согласовываться с неким «сетом», обосновывающим убеждение в истинности. Истина перекрывает любой «сет» (truth transcends any set of beliefs). Пример: пропозиция «Джейн Остин написала 10 предложений 17 ноября 1807 г.» может быть либо истинной, либо ложной. Если она ложная, то некая другая, утверждающая иное количество предложений, является истинной. Однако никакая пропозиция, трактующая о том, сколько именно предложений написала в тот день Джейн Остин, не согласуется ни с каким набором убеждений – и мы можем без опасений предположить, что и никогда не будет согласовываться (we may safely assume that none will ever cohere with a set of beliefs). Значит, существует по крайней мере одна истинная пропозиция, которая не согласуется ни с каким набором убеждений.

Одна лишь версия теории когерентности застрахована от приведенного аргумента: та, что предусматривает существование всезнающего существа. Ведь любая истина согласуется с набором убеждений всезнающего существа.

Собственно, когерентность как системность просто предполагает, что новое знание должно быть хорошо согласовано с теми результатами, которые уже оцениваются как истинные. Для «нашей» философии это критерий вполне приемлемый, если в качестве такого основополагающего знания выступают философские принципы сохранения энергии, детерминизма, единства и самоорганизации мира и т. п. Если теории не могут быть проверены на практике и обе являются логически непротиворечивыми, то критерий когерентности позволяет выбрать из двух теорий ту, которая более совместима с фундаментальным знанием. По нашему мнению, теории когерентности свидетельствуют о непротиворечивом сосуществовании суждений в рамках научной теории – и больше ни о чем.

Прочие неклассические теории истины пользуются дополнительными критериями: эвристичности, простоты, красоты и др. Критерий эвристичности, например, вступает в силу, когда прочие критерии её теряют. Эвристичность понимается как способность знания к росту, который своеобразно эксплицируется. Из двух теорий более эвристичной признается та, в которой теоретический рост опережает эмпирический.

Известный французский математик и методолог науки Анри Пуанкаре, бывший в свое время Президентом Французской академии наук, автор около сотен работ, некогда предложил применить к исследованию познавательной деятельности коммуникативный подход. Как о том повествуют многие философские словари, и как об этом можно судить по

переводам, этот подход привел его к выработке собственной, конвенционалистской, теории истины, которая является вполне созвучной и нашему времени. В основе ее лежит понятие «свободного», или «замаскированного соглашения»: никакая геометрия не может быть более истинна, чем другая; та или иная геометрия может быть *только более удобной»*.

Это значит, что предпочтительнее та теория, которая: 1) проще всех других; 2) согласована с реальностью (реальными физическими телами, к которым приближается наш организм и наши приборы). Это *соглашения,* но не *произвольные.* Скажем, «принципы – это соглашения и скрытые определения. Тем не менее, они извлечены из экспериментальных законов; эти последние были, так сказать, возведены в ранг принципов, которым наш ум приписывает абсолютное значение». «Инвариантные законы суть отношения между голыми фактами, тогда как отношения между “научными фактами” всегда остаются в зависимости от некоторых условных соглашений». «Что объективно, то должно быть обще многим умам, а значит, должно иметь способность передаваться от одного к другому; путь объективности есть путь общения посредством речи». («О науке», М.: 1983).

Суть критерия простоты в следующем: из двух теорий предпочтение следует отдать той, которая объясняет действительность, опираясь на меньшее количество независимых допущений, т. е. более просто. Красота еще более субъективный критерий, выражающий личностную удовлетворенность результатами познания. Суть принципа красоты в том, что хорошая теория отличается особой эстетической гармонией, элегантностью, ясностью и стройностью.

Есть проблема, которую создает дефляционная концепция истины. Почему логическое «нет» не противоречит онтологическому небытию субъекта/объекта, а логическое утверждение в половине (условных) случаев означает существование («да» = «есть»), в половине же – несуществование («да» = «не есть»)?

Сделаем некоторые предположения.

Вне субъект-предикатной структуры мы ничего не можем утверждать или отрицать, стало быть, вне ее не может быть ни истины, ни лжи.

> «Среди актов разума есть два акта, из которых один есть акт постижения [apprehensio], и он бывает в отношении чего угодно… Другой акт может быть назван актом суждения, посредством которого разум не только постигает объект, но и соглашается либо не соглашается с ним [assentit vel dissentit] … и этот акт бывает только в отношении составного, ибо мы посредством разума соглашаемся ни с чем иным, как с тем, что полагаем истинным, и не соглашаемся ни с чем иным, как с тем, что считаем ложным». (Оккам, «Эпистемология», с. 93).

К этому надо примериться.

Утверждение (бытия или небытия) может быть истинным и ложным.

Отрицание (бытия или небытия) может быть истинным и ложным.

Утверждение бытия (признака) может быть истинным (истинное = действительное, признак есть, существует). *«Небо синее». «Бытие есть».*

Утверждение бытия может быть ложным (ложное = недействительное, признака нет, он не существует). *«Все люди грамотны».*

Утверждение небытия может быть истинным (истинное = недействительное, это отсутствие, признак не существует). *«Это животное беспозвоночное».*

Утверждение небытия может быть ложным (ложное = действительное, признак существует). *«Люди суть неразумные создания».*

Отрицание бытия может быть истинным (истинное = недействительное, признака нет, он не существует). *«Ни один человек не дельфин».*

Отрицание бытия может быть ложным (ложное = недействительное, признак существует). *«Ни один человек не является живым».*

Отрицание небытия может быть истинным (истинное = недействительное). *«…а небытия нет».*

Отрицание бытия может быть ложным (ложное = действительность). *«У Земли нет электромагнитного поля».*

Утверждение бытия отсутствия: суждение по форме утвердительное, но в качестве предиката используется не положительное, но отрицательное понятие. S есть не-P.

Отрицание бытия присутствия: S не есть P.

Утверждение истинности ложности: «Лжец».

От прагматизма и его теорий истины (как, к слову, и от чисто эпистемологической дефляционной теории) метафизику, конечно, хотелось бы просто отмахнуться. Единственная сфера, где критерий истины – польза, это экономика. Однако прагматистская концепция истины, выработанная выдающимися философами и логиками, трактует полезность расширительно, и разговор переходит в область общих ценностей, что, разумеется, важно для философии. Например, мы часто говорим: полезно использовать (то-то и то-то), – не склоняясь к консьюмеризму. Да и в теории познания диалектического материализма практика, как хорошо известно, играет не одну, а целых пять ролей. Тем не менее, в данной работе останавливаться на прагматизме мы не будем, он достаточно хорошо изучается и быстро развивается без нашего внимания и какого бы то ни было участия.

В рядах тех, кого мы, может быть, не вполне легитимно, относим к «западной эпистемологии», нет полного согласия в отношении интересующих нас материй. А. Айер поддерживал концепцию «употребления» высказывания как выяснения его истинности. В 70-х годах М. Даммит,

знаток Фреге и Витгенштейна, предложил рассмотреть знание условий истинности высказываний как эмпирическую способность опознавания. Знание оказалось замкнутым в кольцо наших возможностей опознавания наших обстоятельств использования языка. В 80-е годы Д. Дэвидсон выступил против приравнивания значения и употребления…

Пора переходить к решению проблемы истины.

Приведем англоязычные определения, интересные тем, что в них содержится генезис самого термина.

Truth – [ME *trouthe,* fr. OE *trēowth,* fidelity; akin to OE *trēowe,* faithful]: 1 a : *archaic:* fidelity, constancy; b : truthfulness, honesty; 2 a (1) ; the state of being the case ; fact; (2) ; the body of real things, events, and facts ; actuality; (3) *often cap.* ; a transcendent fundamental or spiritual reality; b : a judgment, proposition, or idea, that is true or accepted as true; the body of true statements or propositions; 3 a : agreement with fact or among true facts or propositions; b : true; c : fidelity to an original or to a standard; 4 *cap. Christian Science: GOD.*

True – [ME *trewe,* fr. OE *trēowe,* faithful; akin to OHG g*itriuwi,* faithful; Skt *dāruna,* hard; *dāru* – wood]: 1 a : steadfast, loyal; b : honest, just; c : *archaic,* truthful; 2 a (1) : in accordance with the actual state of affairs <~description>; (2) ; comfortable to an essential reality; b : ideal, essential; c : being that which is the case rather than what is manifest or assumed; d : consistent; 3 a : properly so called <~love>, <the ~faith>; b (1) : processing the basic characters of and belonging to the same natural group; (2) typical; 4 : legitimate, rightful; 5 a : that if fitted or formed or that functions accurately; b : comfortable to a standard or pattern : accurate; 6 : determined with reference to the earth's axis rather than the magnetic poles; 7 : logically necessary; 8 : narrow, strict; 9 : corrected for error. Syn.: real.

В качестве любопытной параллели приведем семантику слова «дерево», родственную «твердости» истины (Skt *dāruna*, hard): **Tree** – [ME, fr. OE *trēow;* akin to ON *trē,* tree, Gk drys, Skt *dāru*, wood]…[562]

Первые ограничения.

Применим для разъяснений семиотический треугольник. Такая характеристика как истинность может быть отнесена к одной из его вершин: объективному референту, знанию о нем и воплощению знания в знаке.

I. Истина может пониматься как предикат *бытия* (а не познания, знания, *сознания*, в онтологическом смысле *не* противостоящего бытию). Так понимает ее, например, Хайдеггер. Выводы его являются уводящими от истины как человеческого измерения представления к онтологизированной истине, вообще покидающей сферу субъективного, и толкующими истину как несокрытость и непотаенность сущего. Так же

[562] Webster's Seventh New Collegiate Dictionary. Springfield, Mass., USA.

понимает истину теология, такое значение подсказывает и само русское слово (истинный = естенный). Иногда истина понимается и как синоним бытия. Так понимает ее Демокрит. (Иногда и Маркс: вспомним 2-й Тезис о Фейербахе)…

11. Гален… природу же самих вещей он [Демокрит]… обозначает выражением «в действительности», сочинив термин от слова «действительное», что значит «истинное»[563].

66. Филопон… Душа и ум тождественны… Истинное и являющееся – одно и то же…[564]

Истина, как явствует из этих цитат, понимается Материалистом как синоним *бытия*, «действительность». Истина – «то, как оно есть на самом деле» и «то, как оно должно быть в совершенном виде». Последнее влечет за собой платонизм. В каком-то особом смысле так понимает истину и сам Гегель: (Наука логики. Часть первая. Предварительное понятие. § 24. С. 126). «Философское значение истины встречается отчасти также и в обычном словоупотреблении; мы говорим, например, об *истинном* друге и понимаем под этим такого друга, способ действия которого соответствует понятию дружбы; точно так же мы говорим об *истинном* произведении искусства». Или об истинном *чувстве*.

Истинное золото.

Истинная любовь.

Истинный философ.

Истинное золото=подлинное золото, настоящее, реальное золото.

Так истина переживается, а переживаясь, становится бытием: здесь-и-теперь-бытием-сознанием. «С философской точки зрения двусторонность, выявленная… в понятии переживания, означает, что это понятие не исчерпывается намечаемой в нем функцией служить последней данностью и основанием всякого познания. В нем заложено и еще нечто иное, что требует признания и предлагает… проблему – его внутренняя связь с жизнью»[565].

II. Истина может пониматься как предикат *знания* (в гносеологическом смысле противостоящего бытию).

Эта позиция представляется наиболее привлекательной. Нет человеческого знания – нет истины, хотя бытие всегда «уже есть». Чтобы признавать это, нет необходимости объявляться материалистом, тем более, что Материалист считал как раз иначе (см. первую позицию). Достаточно быть логиком и принимать эпистемологический подход, то есть

---

[563] Фрагменты Демокрита. Учение о бытии. – С. 61.

[564] Фрагменты Демокрита Учение о познании. – С. 79.

[565] Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. – М. : Прогресс. 1988. – С. 111.

рассматривать истину в наиболее понятном ее проявлении: по отношению к научному знанию.

Сошлюсь еще раз на авторитет Фреге. «Считают, что истина применима к изображениям, представлениям, предложениям и мыслям. Это указывает на то, что имеет место смысловой сдвиг. …Разве изображение в качестве видимого и осязаемого предмета может быть истинным в собственном смысле? [Если за ним не стоит некоторый замысел…] Разве могут камень или лист быть неистинными?» («Мысль…». С. 29).

Слово «истинный» [wahr] «не будет употребляться здесь в смысле «подлинный» [wahrhaftig] или «правдивый» [wahrheitsliebend] и так, как это иногда имеет место при обсуждении проблем искусства, когда, например, речь идет о правде [Wahrheit] искусства…» (Там же).

Однако значит ли это, что в совершенном, собственном виде истина существует только в сфере формальной логики? В простом аподиктическом (= атрибутивном = ассерторическом = категорическом) суждении истина существует как приписывание признака предмету мышления; ссылка на то, что этот признак у предмета «действительно есть», обычно проходит без анализа. Почему это так, объяснено давно: относительно абстракций мы не всегда ждем «действительного существования» предмета мысли, отвлекаемся от него. Это вопрос не первостепенный. Либо интуитивно ясно, что предмет существует, либо это неважно. Когда начался анализ, возник логический позитивизм: пока мы не добьемся указания на сенсорно подтвержденное существование предмета мысли, об истинности (научного) знания говорить не приходится.

Но онтологическое затруднение становится еще более явным, когда мы имеем дело с экзистенциальными суждениями, – а ведь они составляют по крайней мере треть сферы логического, если подойти схематично. Аристотель говорил, что истина и ложь появляются не на уровне понятия, а на уровне суждения о существовании предмета суждения в действительности. Козлоолень не истинен и не ложен. «Козлоолень существует» – суждение ложное.

Так это животное – фикция? Он существует?

Или не существует?..

Или существует – как фикция (понятие)?

Тогда следует выразиться так: «“Козлоолень” существует». Так мы поднимаемся на уровень основного эпистемологического затруднения – и не нем остаемся. Из содержательной характеристики истина становится характеристикой формальной.

Однако прежде уже говорилось что формальная логика, в особенности логика и методология науки, – не главный домен истины. Во-первых, «вопрос о том, истинны ли *в себе и для себя понятия* «бытие», «наличное

бытие», «конечность», «простота», «сложность» и т.д., должен казаться странным, если полагают, что речь может идти лишь об истинности *некоего предложения*, и можно лишь спрашивать, следует ли, согласно истине, *приписывать* (как обыкновенно выражались) *некоторое понятие некоторому субъекту* или нет; неистинность же в таком случае зависит от противоречия между субъектом представления и понятием, которое присоединяют к нему как сказуемое. Но понятие как нечто конкретное (и даже как всякая определенность вообще) существенно представляет в самом себе единство различных определений». (Гегель, Наука логики. § 33. С. 140). А во-вторых, в логике и методологии науки оценочное предшествует гносеологическому.

Выход «вовне» для логики «самой по себе» невозможен.

Далее. Понимаемая как предикат сознания (или познания), но в свернутом, неэксплицированном виде истина существует в/для наивной материалистической психологии. Еще раньше такая установка возникла в материалистической гносеологии как принцип отражения объекта в сознании (в сознании *вообще,* а не только в суждении, т.е. не только в знании).

Получается следующая секвенция расширения смысла/значения центрального понятия теории познания, приводящая к гносеологической неопределенности самой этой теории.

Иногда истина – синоним знания.

Иногда истина – это синоним сознания в целом.

Иногда истина – синоним сознания во всем, кроме знания...

Юрген Хабермас, классик рационалистического направления XX века, приходил к определенной дискурсной теории истины, то есть рациональности, беспрепятственно утверждающейся в процессе дискуссии. (См., например, комментарий в: Soziologie. Mikl-Horke Gertruda. 1989. S. 286). Похожего мнения держится современный испанский философ Томас Мариано Кальво Мартинес. Thomas Mariano Calvo Martinez made a valuable contribution during the conference in Chita; noble ancient Greeks prescribed us reasonable talk, i.e. talk that we can agree on in a dialogue where every interlocutor is honest to himself and honest to the others. No violence; no lies; no great hurry; “*episteme*”, *good will,* and *freedom* to speak. («Условия и правила рационального диалога». Чита, 2008).

Советский и российский теоретик познания и культуры М. И. Билалов посвящает многие исследования бытию истины «вне знания». Этим расширяется ее эмпирическое поле (за счет учета бессознательного, пред- и подсознательного, а также религиозного, этнического, обыденного и т. п. сознания). Классическая теория соответствия признается, и в дополнение к ней предлагается схема, согласно которой истина

представляется в качестве «эвентуального» знания, а знание – как обретение истины[566]. Несомненно, так и есть. Это не онтологизация, если под ней понимать вынесение истины «за знание», но *оптимизация* истины, своеобразный супрематизм в гносеологии. Мы можем объяснить расширительное понимание истины; это возрастание «объема» самого человеческого духа. Его иррационализация при этом неизбежна. Однако данная концепция признает и другое прочтение слова «истина». Для уточнения соотношения истины и знания, убеждения и веры М. И. Билаловым выдвинуты гипотезы о невербальной, довербальной и т.п. формах истины. Характерно вот это «*для уточнения*». Идет поиск, сходный с нашим: ЕСЛИ истина – это усмотрение сущности, а сущность – это тальвег вещи, место самых глубоких *точек*, или геометрическое место точек, ТО значит, нужно найти способ нахождения каждой из этих точек. Сразу можно сказать, что итог будет одновременно абсолютно точным, непроизвольным, и мотивированным, или обусловленным, определенными обстоятельствами (в нашем случае, некоей величиной).

На минуту вспомним поразительное суждение Оккама: «“Истинное”, считающееся обратимым с “сущим”, обозначает то же, что и “интеллигибельное”… “verum”, quod ponitur covertibile cum “ente”, significant idem qoud “intelligibile”…» (Оккам, с. 19). Здесь первая и вторая позиции синтезированы, что целиком принадлежало бы экзистенциальному материализму, если бы не было убеждением религиозного философа, идеалиста и схоласта.

III. Истина может пониматься и как предикат *языка*, и притом у философов самых разных мастей. У Гоббса это свойство именно речи: истина – свойство не вещей, а рассуждений о них. Ср.: «…*Истина* и *ложь* суть атрибуты речи, а не вещей. Там, где нет речи, нет ни *истины*, ни *лжи*»[567]. У Локка встречается то же суждение: «…*Истина* есть обозначение при помощи слов действительного согласования или рассогласования идей, как оно есть (the marking down in words the agreement or disagreement of ideas as it is)». (Кн. IV. Of Knowledge and Probability. Гл. V. § 9. С. 55.)

В той же 4-й книге Локк различает истину мыслей и истину слов – хотя рассуждать о них отдельно очень трудно; ведь, рассуждая о «мысленных высказываниях», неизбежно приходится пользоваться словами.

---

[566] Билалов, М. И. Субъектность познания и познавательная культура // Наука. Философия. Общество. М-лы V Российского Философского Конгресса. Т. I. – Новосибирск : Параллель, 2009. – С. 74, 75.

[567] Гоббс Т. Левиафан. – С. 25.

> «Когда идеи соединены или разъединены в уме согласно тому, соответствуют или нет друг другу они сами или обозначаемые ими вещи, то это можно назвать *мысленной истиной* [mental truth]. Но *истина слов* [verbal truth] есть нечто большее, а именно, утверждение или отрицание одного слова относительно другого согласно соответствию или несоответствию обозначаемых ими идей. И эта истина бывает двояка: либо чисто словесная и пустячная [trifling], либо реальная и поучительная…» (Кн. IV. Гл. V. «Об истине вообще». § 6. С. 54).

У логических позитивистов и в аналитической философии истина это предикат *высказывания.*

Примечательно, что в Оксфордском словаре соверенной философии статья «Истина» помещена в разделе «Философия языка»[568].

IV. Особняком стоящий Гегель – философ абсолютного идеализма, и у него основания бытия и основания познания тождественны, но совпадение их происходит *в идее.* Истина, по Гегелю, это глубокое тождество понятия, прошедшего инициацию внутреннего распадения и последующего совпадения самого с собой – а не соответствие наших представлений предмету или согласие предмета с нашим представлением о нем. Рассмотрение истины в этом смысле составляет подлинную задачу логики. В «Науке логики» читаем: «Обыкновенно мы называем истиной согласие предмета с нашим представлением. Мы имеем при этом в качестве предпосылки предмет, которому должно соответствовать наше представление о нем. В философском смысле, напротив, истина в своем абстрактном выражении вообще означает согласие некоторого содержания с самим собой»[569].

В «Предисловие ко второму изданию» Гегель говорит, что перед наукой простирается созданное веками и тысячелетиями познающей деятельности, богатое содержание. Однако оно «простирается» не просто как нечто, «которым обладали лишь *другие*» и которое для нас стало прошлым, давшим «пищу памяти и материал для проявления нашего остроумия», но как познание, питающее дух и удовлетворяющее нашу потребность в истине. (С. 69).

Истина первоначально вводится как критерий и себя, и ложного: *index sui et falsi*; соответственно, и понятие есть способ понимания и самого себя, и «лишенного понятия» [чувственного] образа, который «из себя самого» не в силах понять понятие. Что, однако, не означает, будто образ лишен некой собственной, внутренней истины… (С. 72). Философия занимается *природой* и *человеческим духом*, и их отношением

---

[568] Horwich P. Truth // *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy* / ed. by F. Jackson, M. Smith. – Part IV: Philosophy of Language. – Oxford : Oxford University Press, 2013.
[569] Гегель. Наука логики. Часть первая. Предварительное понятие. – С. 126–127.

друг к другу. Ну, а высшая истина – это *бог*, и *только* он *один*. Существует область совмещения философского и религиозного интереса; но есть и различия, по отношению к которым философия должна оправдать свои собственные способы познания и определения истинного.

Истина может быть познана посредством *опыта*, но опыт только (неподлинная) форма.

Истина может быть познана посредством рефлексии и определяться посредством согласования отношений мысли.

Однако в этих двух способах познания еще нет истины в себе и для себя в чистой, подлинной форме: «Форма мышления есть абсолютная форма, и истина выступает в ней так, как она есть в себе и для себя, – в этом состоит вообще основное положение философии». (С. 127).

Поначалу мысль наивно верит, что она обнаруживает то, чтó объекты суть поистине. Мышление «из себя» репродуцирует содержание ощущений и созерцаний и видит в этом истину. (С. 133).

Отвлечемся ненадолго: далее в этом разделе Гегель говорит том, что мы, со ссылкой на экзистенциализм, назвали “Dabewuβtsein”: «Совершенно правильно, что можно выйти за пределы каждого *определенного* пространства и каждого *определенного* времени, но не менее правильно и то, что пространство и время действительны лишь благодаря своей определенности (т. е. как *здесь и теперь*) и что эта определенность содержится в их понятии. (С. 169). Подчеркнем это глубокое единство всякого философствования: «здесь» и «это» имеют в себе бесконечную форму, «хотя и не в ее истинном существовании. Внешнее есть *в себе* истинное, ибо истинное действительно и должно существовать. Бесконечная определенность, которую ищет разум, существует не в своей истине, а в чувственном единичном образе». (С. 150).

Видимо, это представление, поначалу единичное, а затем и общее. «Всеобщность преставления получается вследствие того, что нечто часто являлось нам и получило очевидность благодаря названию, т. е. благодаря фиксации содержания представления словом»[570]. Что касается природы понятия, оно должно воплощать в себе *конкретную* общность. «Истину составляет, согласно Гегелю, не результат, а результат вместе со своим становлением»[571].

Говоря о скептиках, Гегель подчеркивает различие античного и нововременного скепсиса. Юмовский скептицизм признает истинность эмпирического, чувства, созерцания и оспаривает всеобщие определения и законы, исходя из того, что они не оправдываются чувственным

[570] Жирнов, В. Д. Гегель о понятии и представлении // Вестник РФО № 3. – 2010. – С. 61.
[571] Там же. – С. 62.

восприятием. «Античный скептицизм был до такой степени далек от того, чтобы сделать принципом истины чувство, созерцание, что он, наоборот, в первую очередь выступал против чувственного». (С. 152).

Говоря о Канте, Гегель положительно отзывается о его мысли «об ином отношении между *всеобщим рассудка* и *особенным* созерцания, чем то, которое лежит в основании учения о теоретическом и практическом разуме». Критическая философия признала, что определения рассудка принадлежат области конечного и что движущееся в их пределах познание не достигает истины. Однако достойно сожаления, что у Канта с этой мыслью «все же не соединяется понимание того, что это отношение *истинно…* и даже есть сама *истина*». Единство это, наоборот, берется так, как оно обнаруживается в опыте. «Этот опыт обнаруживается прежде всего в *субъекте*: во-первых, в *гении*, в способности производить эстетические идеи, т. е. представления свободной силы *воображения*, служащие идее и дающие пищу *мышлению*, хотя их содержание не выражено и не может быть выражено в *понятии*; во-вторых, в *суждении вкуса*, чувстве *гармонии созерцаний* или представлений в их свободе с *рассудком* в его закономерности». Гармония свободных созерцаний и закономерного рассудка существует, конечно; но не в этом суть; требуется же, по Гегелю, утвердить отношение между *всеобщим* рассудка и *особенным* созерцания именно как истину. (С. 178).

Конечность определений рассудка лежит не в их субъективности, но в том, что они конечны в себе. Этому сопутствует неверное утверждение: «Так как опосредованное знание должно ограничиться только конечным содержанием, то разум есть *непосредственное знание, вера*». Но Гегель разъясняет свою позицию:

> «Своеобразие этой точки зрения состоит в том, что *непосредственное* знание, взятое только *изолированно*, с *исключением* опосредствования, имеет своим содержанием истину. Исключая опосредствование, эта точка зрения сразу обнаруживает, что она снова впадает в метафизическое рассудочное понимание, в рассудочное *или-или* и, следовательно, на деле в отношении внешнего опосредствования, цепляющегося за конечное, т.е. за те же самые односторонние определения, относительно которых это воззрение ошибочно мнит, что оно возвысилось над ними». С. 186.

Казалось бы: что еще желать? Точка зрения непосредственного знания утверждает, что ни *идея* как только *субъективная* мысль, ни только *бытие* не суть истина для себя: бытие, взятое только для себя, а не как бытие идеи, есть чувственное, конечное бытие мира. Следовательно, здесь прямо утверждается, что истинна лишь идея, опосредованная бытием, и, наоборот, бытие истинно лишь *посредством* идеи. Но нет:

«Однако это недомыслие – не видеть, что единство *различных* определений не есть только чисто непосредственное, т.е. совершенно неопределенное, пустое единство, но что каждое из этих определений истинно лишь тогда, когда оно опосредовано другим, или, если угодно, что каждое из этих определений опосредствуется истиной лишь через другое определение». С. 191.

Рассудок, который полагает, что освободился от конечного знания, снова непосредственно делает критерием истины ту же *непосредственность,* т. е. *абстрактное отношение с собой*, абстрактное тождество. «*Абстрактное мышление* (форма рефлектирующей метафизики) и *абстрактное созерцание* (форма непосредственного знания) суть одно и то же». (С. 198).

Непосредственное знание не должно быть критерием истины. Иначе всякое суеверие и идолопоклонство объявлялось бы истиной; «получает оправдание самое не правомерное и безнравственное содержание воли. Не на основании так называемого опосредствованного знания, рассуждений и умозаключений индус считает корову, обезьяну, брамина или далай-ламу богом, а потому, что он *верит* в это». (С. 196).

Одно из наиболее широко цитируемых мест:

«Лишь *понятие* есть истина и, говоря более точно, лишь оно есть истина *бытия* и *сущности*, которые, фиксированные в их изолированной самостоятельности, должны, следовательно, вместе с тем рассматриваться как неистинные; бытие должно рассматриваться как неистинное потому, что оно пока есть лишь *непосредственное*, а сущность – потому, что она пока есть лишь *опосредованное*. (§ 83, с. 213).

Но в «Учении о сущности» говорится: нельзя начать исследование ни с понятия, ни с истины, потому что истина в качестве начала «основана на одном лишь заверении, а мыслимая истина как таковая должна доказать себя мышлению». Если бы мы начинали науку логики с понятия, хотя это по содержанию совершенно верно, и определили бы его как единство бытия и сущности, то возникли бы вопросы: чтó нужно мыслить под бытием; чтó нужно мыслить под сущностью; как бытие и сущность «доходят до того, чтобы совмещаться в единстве понятия». (§ 159, с. 339).

В «Учении о понятии», разделе (α) «Качественное суждение» есть указание на онтологическое затруднение гносеологии. Гегель говорит, что одним из существеннейших логических предрассудков является вера, будто суждения типа «роза красна» могут содержать в себе истину. Нет, они, конечно, могут быть правильными в ограниченном круге (восприятия, конечного представления, мышления); правильность эта «зависит от содержания, которое точно так же есть конечное, само по себе не

истинное содержание». Содержание может быть признано истинным лишь постольку, поскольку оно опосредствовано *не чем-либо другим,* – в этом случае оно останется конечным, – но опосредствует себя самим собой. «Истина же опирается лишь на форму, т. е. на положенное понятие и соответствующую ему реальность; но такая истина не дана в качественном суждении». В нем субъект и предикат не находятся в отношении реальности и понятия. (§172, с. 356–358).

Однако совсем без тождества понятия и реальности ничто не может существовать. «Даже плохое и неистинное есть лишь постольку, поскольку их реальность каким-то образом и в какой-то мере соответствует их понятию. Насквозь плохое или неприемлемое для понятия есть именно поэтому нечто распадающееся в самом себе. Вещи в мире обладают прочностью единственно лишь через понятие». (С. 401).

Гегель разъясняет, как разум может действовать в форме рассудка. Конечность познания заключается в суждении, представляющем собой предпосылку, которой явно противоречит сама деятельность познания: моменты конечного познания получают форму самостоятельных, отличающихся друг от друга видов познания. Поэтому истина, к которой приходит такое познание, есть также лишь *конечная* истина.

> «Ассимиляция материала как чего-то данного представляется поэтому *принятием* его в остающиеся вместе с тем с *внешними* ему определения понятия, которые также и в отношении друг друга выступают в форме различности (der Verschiedenheit)». «Бесконечная истина понятия фиксируется для этого познания как только *в-себе*-сущая цель, как нечто для него *потустороннее*». [Но и такое познание находится] в своей «внешней деятельности под руководством понятия, и определения понятия составляют внутреннюю нить его поступательного движения». (§ 226, с. 410).

Гегель уверен в объективности истины понятия = в объективности, тождественной с понятием.

Итак, «философия есть познание посредством понятий». Истина именно как таковая должна *доказать* себя, а доказательство состоит в том, что понятие «показывает себя опосредствованным через себя и самим собой и, следовательно, вместе с тем истинно непосредственным». (§ 83, с. 213).

Важно обратить внимание на одну серьезную деталь. Х. Зигварт писал: «Наше мышление обыкновенно ограничивается тем, что образует такие понятия, которые должны служить для *выражения данного в восприятии*, или которые возникли перед нами в виде *задачи* в силу возбуждающих наше хотение в определенном направлении *поводов*». (Логика. С. 7).

То, что мы считаем понятием, с точки зрения Гегеля является лишь общим представлением: «То, что обычно понимают под понятиями, представляет собой рассудочные определения или лишь общие представления». Или: «То, что называют понятиями и даже определенными понятиями (например, человек, дом, животное и т.д.), суть… абстрактные представления, суть абстракции, заимствующие от понятия лишь момент всеобщности и опускающие особенность и единичность; они, таким образом, абстрагируются как раз от понятия». (Энциклопедия философских наук. Т. I, с. 344, 345, 348)[572]. Сам Гегель определенно различал чувственное восприятие, представление и мысль: «сознание составляет себе представления о предметах раньше, чем понятия о них» (там же, с. 84), подчеркивая, что «это различие имеет решающее значение для понимания природы и видов познания». (С. 112).

Первые предпочтения.

Берем из всех предложенных решений *второе*, занимая ту позицию, что истина есть характеристика знания о мире, а не самого мира, то есть отграничиваемся, отмежевываемся от позиции онтологизирования истины. А поскольку субстанция языка – смысл, отмежевываемся на время и от третьей позиции. *Знание* может быть истинным или ложным, а объект, в том числе выражение, языковой знак – понятным или непонятным.

Аргумент в пользу нашего предпочтения второй позиции таков: интуитивно понимаемая, стихийно постулируемая всеми науками познаваемость мира опирается на признание *конгруэнтности* сознания и бытия. Поэтому-то объект познаваем *сам из себя,* беспечно полагает любая, особенно так называемая точная наука. Вопрос о познаваемости мира не может не только быть грамотно сформулирован или грамотно поставлен под сомнение, но и вообще не может возникнуть при первой позиции: ОН МОЖЕТ БЫТЬ ТОЛЬКО СРАЗУ РЕШЕН: истина есть бытие=совершенное=всё.

Подчеркнем еще раз: только философия сомневается в познаваемости мира. Наука, по определению, есть то, что исходит из признания принципиальной возможности объяснения объекта *из него самого*.[573]

Справедливости ради, покажем, на чем, в частности, основано онтологизирование истины.

Ощущение осмысленности бытия, при*сущ*ности истины объекту в качестве его эйдоса, природы или *сущности,* которую сознание и должно в открытии усвоить и присвоить, – истины как «непотаенности»

---

[572] Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 1-3. – М. : Мысль, 1974–1977.

[573] «Всё сущее в мире может быть понято из него самого, на основе действующих в нем законов». Философия науки. Ч. 1. – М., 1994. – С. 21.

и (непредсказуемой) способности *давать себя* («данность»), *открывать* себя, – вот основа подобной онтологизации. На факте системности, упорядоченности мира, часто неосознанно, зиждется убеждение в том, что каждый объект имманентно «что-то значит», несет значение, имеет смысл независимо от наличия или отсутствия познающего. Подмечая повторяемость, закономерность в мире объектов (причем, по Ф. Бэкону, человек склонен видеть в мире больше порядка, чем там действительно имеется), человек полагает, что НАШЕЛ смысл, почерпнул его и сделал своим достоянием, причастившись бытию. Присвоил самым надежным образом: поглотил. Не возражая против данного основания, а, напротив, ассимилируя, включая его в гносеологию экзистенциального материализма, подчеркнем, что *существует* фундаментальное родство (истинного) со/знания и (подлинного) бытия, а именно, упорядоченность, *морфизм,* мерность и следующее из нее свойство подобия объектов одного другому – безразлично, идет ли речь о материальном или идеальном мире.

Итак, еще раз решительно берем второе.

В предыдущих разделах не раз говорилось, что «истина» есть изолирующая абстракция, то есть некоторое свойство, воплощенное в понятии, в интервале которого мы начинаем оперировать с отвлеченной от своего субстрата акциденцией как с субстанцией. Того же ранга понятия «радость», «добро», «вежливость» … «Красота правит миром», например. Привлечение для объяснений таких понятий, как «истинность», «истинное», «истинно» вполне продуктивно; они выражают именно свойства. Однако в отношении термина «истина» традиция словоупотребления столь древняя и почтенная, что ни отменить, ни даже поправить ее каким-то образом ни у кого не поднимется голос, тем более, что в этом и нет необходимости. Получаем:

Истина: (минимум) – предикат знания,

(максимум) – предикат сознания,

(оптимум) – синоним сознания.

Иначе сознание *в целом* неистинно, неверно, ложно, и мир принципиально непознаваем, и взаимопонимание, как отсюда следует, принципиально невозможно: это встреча незнающего и непознаваемого.

Экзистенциальный ужас остановит процесс любого познания, кроме скептического и, пожалуй, герменевтического. Но экзистенциальному *материализму* это не грозит: материализм всегда оптимистичен. Важнейший постулат гносеологии касается убеждения в существовании истины, *как-то* связанной с объектом, каковое существование наличием данного убеждения так или иначе уже признано.

Примирительным «заходом», по принципу комплементарности, была бы мозаика: «в одном смысле…», «в другом смысле…». Одна теория, другая, третья… Но можно выразиться строже.

В *узком* (формально-логическом) смысле истина – предикат суждения, существующего в языковой форме.

В *широком* (гносеологическом) смысле истина – предикат сознания в целом. Сознание *в целом* истинно, т. е. в состоянии отразить мир правильно. Можно расширительно сказать, что истинны не только суждения, но и понятия; не только логические, но и чувственные формы познания. Сознание вообще – идеальная презентация, представление, истинное знание – идеальная презентация, представление действительного порядка вещей.

В *расширительном* экстрасмысле истина – другое слово для “Dabewuβtsein”, здесь-и-теперь-бытия-сознания (как при первой позиции Истина – другое слово для Бытия).

Наконец, с полной ясностью надо заявить: как некая квалификация идеального, истина состоит в отношении уподобления знания и его референта. Фреге: «Сама истина формирует объективные аспекты референции, поскольку выступает в качестве предметного значения, не зависящего от конкретной психической жизни». («Мысль…» С. 19).

Вся гносеология – колоссальная абстракция, удвоение мира на субъект и объект, S – O, наблюдателя и наблюдаемое. Основа главных допущений гносеологии – качественное различие материальной и идеальной реальности. Пусть у них один (действительно *один!*) материальный субстрат, Универсум, – качественное различие этим не упраздняется. Поэтому в качественном аспекте истину надо характеризовать при помощи понятия подобия; но само качество *точно* и *подробно* можно описать только при помощи абстракции количества. Равенство и адекватность говорят о количестве, подобие и порядок – о качестве.

Приступим к обоим описаниям.

В рамках настоящей работы мы имеем целью показать содержание и, сколько возможно, роль такого малоразработанного в гуманитарной науке понятия как «морфизм». Правда, этим термином и его модификациями пользовались в позапрошлом веке – Гете, в прошлом веке – Шпенглер, но ввести его в современную *философию* на правах хотя бы гносеологической категории пока не удается. Однако это много послужило бы теории познания.

Μορφή, аналогично идее, в переводе с греческого – это вид; наружность; образ (shape). Проблему уподобления предметов из разных миров, как много раз говорилось, решали по-разному, и понятие «морфэ»

служила как идеалистам, – я уже не говорю об Аристотеле и его летучей активной форме, – так и материалистам. Назовем некоторых.

Эпикур приветствует Геродота.

> «…И всякое представление, которое мы получаем, схватывая умом или органами чувств, …это есть форма [или свойства] плотного предмета, возникающие вследствие последовательного повторения образа или впечатления, оставленного образом. А ложь и ошибка всегда лежат в прибавлениях, делаемых мыслью [к чувственному восприятию] относительно того, [что ожидает] подтверждения или неопровержения, но что потом не подтверждается [или опровергается]»[574].

У Боэция порядок – собственный признак качества («…благодаря ему мы признаём одну вещь подобной или неподобной другой вещи». Комментарий к Порфирию. С. 18). А собственный признак количества – «то, что только количество может быть равным или неравным». А собственный признак субстанции – «способность принимать в себя одновременно множество противоположностей» (хора Платона, Понятие Гегеля).

Для схоластов Дунса Скота и Фомы Аквинского общее понятие было результатом уподобления познающего ума реально существующей *интеллигибильной общей природе или сущности объекта* посредством *принятия* интеллигибильной формы объекта (species intelligibilis) (Но только почему *«форма»?* species – *это вид…Э.Т.*) Теория интеллигибильных форм помогала объяснить, каким образом чувственно воспринимаемая вещь, пребывающая вне ума, способна производить в познающем уме общие понятия. «Поскольку мысленный образ в объектном бытии таков же, каково единичное в бытии субъектном, то он по своей природе может подразумевать эти единичные вещи, подобием коих в некотором смысле он является», – поясняет Оккам в «Эпистемологии». (С. 133).

Στίχος – (греч.: стих; стихия; *порядок –Э.Т.*) есть то, что роднит «вещи» разных миров, обусловливая морфизм уподобления.

Объективность (объективированность) – родовой признак познания как отражения. Истина – абстракция, умственный образ, и как таковой обладает свойствами презентации и объективированности, присущими любому отношению отражения. *Идеальность* – родовой признак сознания в *онтологическом* аспекте; в *гносеологическом* аспекте таковым является *истинность*= сходство с объектом, подобие ему, ὁμοιοτης –

[574] Письма и фрагменты Эпикура. Эпикур приветствует Геродота. – С. 185.

родовой признак истинного отражения. Если идеальное характеризует происхождение, природу сознания, то есть является его онтологическим признаком, то презентативность характеризует «работу» сознания и является его функциональным признаком. В природе презентации нет, есть лишь замещение, к которому презентация не сводится, описывая только мир человеческой культуры со стороны смысла.

Хайдеггер прав, утверждая возможность подобия по природе разных вещей. М. Фуко много писал об основных видах подобия: пригнанность (аппроксимация), аналогия, симпатия, соперничество. Аналогию рассматривает логика и математика, естественные науки и юриспруденция, «симпатию» и соперничество – этика, политика, эстетика и даже экономика с экологией. Подобие как аппроксимация в гносеологии – это идеальная представленность сущности, точнее, порядка существенных свойств и отношений вещи. Парадоксально, однако факт: это же определение аппрксимации приложимо к практической, пойэматической деятельности. Не-истинный образ представляет собой не-сущность; но он есть, тем не менее, презентация, подобие, отражение, взаимодействие. Существенность элементов объекта познания определяется в (на) практике.

Конкретность истины обусловлена не только зависимостью от условий существования данного знания, но и, в первую очередь, *зависимостью от самостоятельного существования объектов.* В этом и состоит ее диспозиционность, референтность, точнее говоря, это и делает возможным существующее мнение об истине как об *отношении.* Однако дело в том, что и в целом сознание – это как раз такая сторона диспозиции, то есть оно объективировано, порождено *самостоятельно* существующими объектами. Или не *самостоятельно* существующими, но созданными людьми; в данном случае неважно. Подобные ходы мысли заставляют задуматься о неуловимой, исчезающей сущности, растворяющейся в своих отношениях.

Все же можно предпринять попытку формального определения истины.

Родовой признак истины – идеальная презентация объекта, в обоих смыслах термина «идеальное» (платоновском и современном) и в обоих смыслах (латинском и русском) слова «презентация».

Видовой дефинитивный признак истинного образа – представленность *порядка* существенных свойств и отношений вещи.

Акцидентальные признаки истины – транспортация необходимого или случайного, внешнего или внутреннего, очевидного и неочевидного, содержательного и формального и т.д.

Сущность истины – *идеальная представленность и передача (транспортация, трансференция) порядка,* т.е. следования вещей, свойств и отношений, событий и действий одного подле другого и одного после другого, развертывание конгруэнтного уподобления знания сущности сущего.

Мера глубины истины – это степень представленности раскрываемой в познании сущности познаваемого.

Мера полноты – представленность раскрытого родового признака объекта познания.

Мера строгости – (изо)морфизм.

Абсолютно истинное знание – это знание сущности. Понимание абсолютной истины как исчерпывающей полноты и содержательной завершенности, и вместе с тем «предельно точного знания», совпадающего с объектом во всем его объеме» (Л. А. Микешина), весьма философично, однако не научно. Оно досталось нам в наследство от религиозной картины мира, где центральной объяснительной абстракцией, «первым первенством совершенства» являлся «набольший», Бог[575]. Оно имеет, конечно, познавательную и историко-культурную ценность, но… Но.

Относительно истинное знание – это содержательное знание, это конкретное суждение о фрагменте целостной картины, и это также можно понимать *геометрически*, как все, что не-абсолютно, что лежит в интервале от 0 до 1, кроме этих граничных чисел.

Или *арифметически.* Обсудим это.

Перед людьми стоит задача, – писал Ф. Энгельс, – познать «систему мира в ее совокупной связи» исчерпывающим образом. Однако наша *собственная* природа, как и природа системы мира, не позволяет нам когда-либо полностью эту задачу решить: человеческое знание этих материй принципиально неполно, неокончательно, приблизительно, всегда содержит возможность изменения и приращения знания. «Но это противоречие не только лежит в природе обоих факторов, мира и людей, оно является также главным рычагом всего умственного прогресса и разрешается каждодневно и постоянно в бесконечном прогрессивном развитии человечества – совершенно так, как, например, известные математические задачи находят свое решение в бесконечном ряде или непрерывной дроби»[576]. Сами наречия «подробно» и «точно» говорят о том же: бесконечной аппроксимации истины и сущности сущего.

Теперь, попытавшись разобраться в главных качествах истины и подтвердив, что она должна как-то приближаться к реальности

[575] Слово «бог» санскритского происхождения и означает «большой».

[576] Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Маркс К., Энгельс Ф. Избр. Соч. в 9-ти т. Т. V. – С. 31.

и в перспективе совпасть с ней, попробуем подобраться к качествам с количественной стороны. Способность к уподоблению, изобразительности сознания иногда представляют в виде метафорического топо-картирования (mapping). В этом нет большой необходимости. Предлагаем другой, новый метод количественного описания истины: *гармонические ряды.*

Любой путь можно представить, как это уже обсуждалось, в виде геометрического места точек. Такая возможность усматривается в применении математического учения *о рядах,* причем наибольшее значение имеют понятия ***«сходимости»*** – «приближения к…» и ***«гармонического ряда».*** (Более грубой аналогией является «военный» пример наведения снаряда на цель и так называемая пристрелочная вилка: «недолет–перелет–цель»). Используем специальную литературу[577].

Пусть дана последовательность чисел U_1, U_2, U_3,… U_n,…

Будем складывать их в данном порядке.

$S_1 = U_1$ – первая частичная сумма ряда;

$S_2 = U_1+U_2$ – вторая частичная сумма ряда

$S_3 = U_1+U_2+U_3$ – третья частичная сумма ряда

$S_n = U_1+U_2+U_3+\ldots U_n$ – частичная сумма ряда.

Процесс составления этой последовательности обозначается первым выражением и называется бесконечным рядом или, короче, ***рядом.*** U_1, U_2, U_3…, U_n – члены ряда. U_n – общий член ряда.

Ряд называется *сходящимся,* если последовательность его частичных сумм имеет конечный предел. Этот предел называется *суммой* сходящегося ряда. Ряд

$1 + {}^1\!/_2 + {}^1\!/_4 + {}^1\!/_8 + \ldots + ({}^1\!/_2)^{n+1} + \ldots$ – сходящийся, ибо последовательность;

$S_1 = 1$, $S_2 = 1{}^1\!/_2$, $S_3 = 1{}^3\!/_4$, … $S_n = 2-({}^1\!/_2)^{n-1}$, … имеет предел, равный 2:

$$\lim S_n = 2 \text{ (сумма ряда) при } n \to \infty$$

Если последовательность частичных сумм не имеет конечного предела, то ряд называется *расходящимся.* Расходящийся ряд не имеет суммы (в установленном смысле). Ряд $1 + 2 + 3 + 4 + \ldots + n + \ldots$ – расходящийся, ибо последовательность его частичных сумм $S_1 = 1$, $S_2 = 3$, $S_3 = 6$, … $S_n = n(n+1)/2$, … имеет бесконечный предел.

Когда последовательность не имеет никакого предела, расходящийся ряд называется *неопределенным:* $1 – 1 + 1 – 1\ldots + (–1)^{n+1} + \ldots$

Необходимое (но ***недостаточное***) условие сходимости ряда:

---

[577] Выгодский М. Я. Справочник по высшей математике. М. : Наука, 1977. § 368.

ряд $U_1 + U_2 + U_3 \ldots + U_n + \ldots$ может сходиться лишь в том случае, когда член U_n – (общий член ряда) – стремится к нулю: $\lim U_n = 0$ при $n \to \infty$.

Если общий член U_n не стремится к нулю, то ряд расходится:

ряд $1 - 1 + 1 - 1 + \ldots$ заведомо расходится, ибо общий член не стремится к нулю и вообще не имеет предела.

Однако, с моей точки зрения, исключительно важно следующее обстоятельство: ряд, у которого общий член стремится к нулю, может расходиться, *а может и сходиться* к определенной точке, чье значение можно вычислить. Примеры:

• нормальный ряд: $1 + {}^1\!/_2 + {}^1\!/_4 + {}^1\!/_8 + \ldots ({}^1\!/_2)^{n-1} + \ldots$ – сходится;

• гармонический ряд[578]: $1 + {}^1\!/_2 + {}^1\!/_3 + {}^1\!/_4 + \ldots$ – расходится, хотя его общий член стремится к нулю; но:

• ряд, получаемый из гармонического путем перемен знака (плюс – минус): $1 - {}^1\!/_2 + {}^1\!/_3 - {}^1\!/_4 + {}^1\!/_5 - {}^1\!/_6 + {}^1\!/_7 - \ldots$ – ***сходится***.

Даём разъяснения. Т. наз. гармонический ряд $1 + {}^1\!/_2 + {}^1\!/_3 + {}^1\!/_4 + {}^1\!/_5 + {}^1\!/_6 + {}^1\!/_7 + \ldots$ расходится, хотя его общий член стремится к нулю. См.:

$S_2 = 1 + {}^1\!/_2 = 3 \cdot {}^1\!/_2$;

$S_4 = S_2 + ({}^1\!/_3 + {}^1\!/_4) > 3 \cdot {}^1\!/_2 + ({}^1\!/_4 + {}^1\!/_4) = 4 \cdot {}^1\!/_2$;

$S_8 = S_4 + ({}^1\!/_5 + {}^1\!/_6 + {}^1\!/_7 + {}^1\!/_8) > 4 \cdot {}^1\!/_2 + ({}^1\!/_8 + {}^1\!/_8 + {}^1\!/_8 + {}^1\!/_8) = 5 \cdot {}^1\!/_2$;

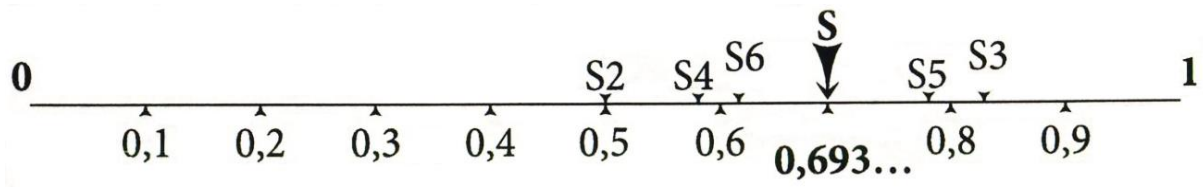
$S_{16} = S_8 + ({}^1\!/_9 + {}^1\!/_{10} + \ldots + {}^1\!/_{16}) > 6 {}^1\!/_2$ и т.д.

Мы видим, что частичная сумма неограниченно возрастает, т.е. ряд расходится.

Однако ряд $1 - {}^1\!/_2 + {}^1\!/_3 - {}^1\!/_4 + {}^1\!/_5 - \ldots$, (принимаем сумму сходящегося ряда равной S_{1000}), получаемый из гармонического путем перемены знака у членов с четными номерами, **сходится** в точное число.

$$1 - {}^1\!/_2 + {}^1\!/_3 - {}^1\!/_4 + {}^1\!/_5 - {}^1\!/_6 \ldots$$

Отметим на числовой оси точки, представляющие частичные суммы: $S_1 = 1$, $S_2 = {}^1\!/_2$, $S_3 = {}^5\!/_6$, $S_4 = {}^7\!/_{12}$, $S_5 = {}^{47}\!/_{60}$, $S_6 = {}^{37}\!/_{60}$.



[578] Термин связан с математикой Пифагора и его учением о мировой гармонии, или «музыке сфер». Струна при делении её на 2, 3, 4, … равные части дает звуки, ***гармонирующие*** с основным тоном.

Каждая из «нечетных» точек S_1, S_3, S_5 оказывается левее предыдущей, а каждая из «четных» точек S_2, S_4, S_6 – правее предыдущей, т.е. четные и нечетные точки движутся навстречу друг другу. Точки S_{2n}, S_{2n+1} сближаются неограниченно: разность $S_{2n+1} - S_{2n} = 1/2n+1$ стремится к нулю при $n \to \infty$. Значит, как четные, так и нечетные точки стремятся к некоторой точке **S** (нечетные – справа, четные – слева). Следовательно, ряд имеет пределом число S, т.е. ***сходится.*** Прозаический символ **S (0,693…)** здесь – знак для познавательной цели, достижение коей, как свидетельствует математика, вполне возможно. (Пифагорейцы первыми стали активно изучать свойства натуральных чисел, представляя их в виде геометрических фигур – точек, и суммируя ряды, что заложило основы теории чисел).

Такова наша математическая модель траектории поиска и достижения абсолютной истины[579].

Субъективно переживаемая, истина есть идентификация себя и познаваемого: чувство удовольствия от раскрытого, воспринятого, присвоенного порядка. А доказательство заключается в том, что мы положения неочевидные сводим к положениям непосредственно или вообще очевидным.

Общеизвестно, что математика и философия являются двумя абстракциями от природы, одинаковой, предельной, высоты; однако математику интересует количественный, а философию – качественный аспект. И в этом ее родство с художественным изображением, искусством, литературой по преимуществу.

Приведем здесь еще один пример из художественного текста. В нем речь идет о вымышленной планете под названием Тлён, на которой действительность и возможность меняются местами; но главное не это: хитроумный и блестящий писатель XX века объясняет, как именно «наводится театральный бинокль» на интересующий нас объект; как именно происходит схождение гармонического ряда, то есть приближение к истине.

«Многие века идеализма не преминули повлиять на реальность. В самых древних областях Тлёна нередки случаи удвоения потерянных предметов. Два человека ищут карандаш; первый находит и ничего не

[579] Аргументация, связанная с математическими конструкциями, одним из рецензентов (В. А. Бажановым) считается несостоятельной; автор, однако, решается сохранить это фрагмент, поскольку ему придаётся смысл репрезентативного и действенного способа достижения арифметико-геометрически точного значения, к которому, теоретически рассуждая, стремится поиск абсолютной истины – in a way of the damped oscillations of a pendulum ending up in a precise point.

говорит; второй находит другой карандаш, не менее реальный, но более соответствующий его ожиданиям»[580]. Этот вторичный предмет называется “hrønir”. Третий, четвертый и т. д. акторы находят предметы, все более похожие на… эйдос, совершенный карандаш. Любопытный факт: в hrønir’ах более высоких степеней отмечается усиление искажений исходного карандаша; а в hrønir’ах одиннадцатой степени наблюдается такая идеальная чистота линий, которой нет у оригинала. Процесс это периодический: в hrønir’е двенадцатой степени уже наблюдается ухудшение, приводящее, если поиски будут продолжены, к грубому и несовершенному начальному карандашу.

Бинокль, тщательно наведенный на объект, еще при одном маленьком повороте верньера начинает отходить от истины, изображение расплывается… Чистота линии эйдоса, «хрёнира одиннадцатой степени», пропадает, линия становится полем, становится морем… Граница исчезает, тает определенность объекта, из точки «икс», с таким трудом зафиксированной, мы снова уходим в туманы бесконечности.

Такова литературная модель траектории поиска и достижения абсолютной истины.



[580] Борхес, Хорхе Луис. Вымышленные истории. Тлён, Укбар, Орбис Терциус. – Соч. в 3 т. Т. 1. – С. 308.

Заключение

Truth has got no expiry date
S. Psyllos

Основной вопрос теории познания в изложении Ф. Энгельса, как известно, звучит так: “Wie verhalten sich unsere Gedanke über die uns umgebende Welt zu dieser Welt selbst” – как *соотносятся* наши мысли об окружающем мире и сам этот мир. Это первопроблема гносеологии: в состоянии или не в состоянии человек познавать мир, в том числе и свой собственный?

В сущности истина знания совпадает с «истиной бытия»; так сказывается идентичность, когерентность, подобие духа и материи. Эта сущность ненаблюдаема, она открывается только очам разума, – умозрению, не без помощи воображения. Высшая степень напряжения интеллекта в стремлении схватить и выразить эту сущность, интеллектуальная интуиция, есть самая благородная и могущественная способность человека. Это *дианойя* – теоретическая ветвь добродетели, по Аристотелю, – нацеленная на усмотрение и раскрытие тайны бытия.

Путь познания не может быть пройден без убеждения человека *в познаваемости* явлений и законов окружающей действительности. Поиск истинного знания единого – Единого – доступен, как известно, не органам чувств, но разуму. Однако сильное чувство, экзистенциальный трепет всегда сопровождает философское мышление. В метафизике экзистенциального материализма объединяются учение о бытии, понимаемом как «данное» сознанию, и учение о познании как «взятии», принятии бытия.

Преодолением интеллектуального пессимизма заняты самые разные мыслители. Как правило, целью при этом является достижение внутреннего чувства «оперативной находки», приносящего удовлетворение от решенной проблемы. При этом наивный первоначальный «белый тезис», врожденное доверие чувствам и разуму, при углубленном размышлении сменяется «черным тезисом», сомнением и недоверием вплоть до отрицания самой возможности познания; на третьей же стадии, если до нее доходит дело, мы видим спектр: «радужный тезис», приносящий удовлетворение от пришедшего ясного различения и понимания – закономерности, ситуации, общего, отдельного, частного, фактуального, спекулятивного... уже не так важно. В любом из этих случаев пессимизм

преодолевается, побеждается, и философ встает на прочную позицию уверенности в своей правоте. Он ПОНЯЛ. Теперь он может говорить.

Философское мировоззрение включает несколько составляющих: знания, ценности, высшие из которых именуют идеалами, и программы действий. Никак не умаляя значения ни одного из них, философия начинает с первого из этих компонентов, *знания*, целенаправленно создавая гносеологию как его теорию, а онтологию как теорию содержания знания, каковым является бытие. Сердцем этого создания является истина – величайшая ценность, абсолют, равномощный самой действительности. Наша гносеология, однако, включает воззрения и на другие составляющие философского мировоззрения, ибо это теория познания экзистенциального материализма.

Вообще говоря, человек всегда находится именно в состоянии здесь-и-теперь-бытия-познания, это basso ostinato его жизни. И в редких случаях победы духа, восхищая человека, то есть внезапно поднимая над повседневностью в головокружительном иммельмане второй навигации, приводят его в трансситуацию, иногда именуемую Dageist[581] – здесь-и-теперь-бытие-как-дух. Великая поэзия, зачастую опережая научные построения, открывает законы истинного познания, музыкальные произведения, подобные симфониям Малера, выражают целостное философское мировоззрение гения, религиозная проповедь фиксирует тончайшую логику истины…

Наша теория познания, как заявлялось, следует многим классическим образцам. В первую очередь это сказывается на ее структуре: мы должны были ответить, после указанного основного, на еще целый ряд традиционных вопросов первостепенной важности: какова структура познавательного отношения; каковы основные формы логического и внелогического познания; и, разумеется, что есть истина.

Оппозиция объекта и субъекта – основное допущение гносеологии, его можно смело назвать первопринципом. Это гносеологическое деление целокупного бытия на познаваемое и познающего дает возможность некоторым философам называться материалистами или идеалистами, либо же – искать глубокое единство этих противоположностей. Бинарные оппозиции материи и духа, покоя и движения, необходимости и случайности, абсолютного и относительного, универсалий и сингулярий и т.п. лежат в основе первопроблем познания. В отличие от постмодернистов, мы не отказываемся от бинарных оппозиций в своей методологии. Не будь этих противоположностей – не было бы никаких

[581] Гурьянов А. С. «Dageist как неповседневное измерение бытия-в-мире». – Казань: Изд-во КГЭУ. – 2012.

«основных вопросов». Однако мы используем для объяснений еще и многие триплеты, начиная с семиотического треугольника, триады Платона (единое, не-единое, иное), триады Гегеля (объективное – субъективное – абсолютное) и заканчивая троичной структурой обстоятельств: место, время, образ действия.

Любая наука испытывает почти инстинктивное доверие к объекту. Наша теория познания усматривает свой предмет во всех трех «силах» сознания: разуме, чувствах и воле, – воле к действию; в совокупности они составляют мир, где обретается целостность человека как существа, чья жизнь совпадает с познанием.

Принятый постулат единства бытия и познания, каковое единство воплощается *в сущности,* потребовавший единства онтологии и гносеологии, имеет одним из результатов своего применения основное онтологическое затруднение гносеологии: *вопрос о локализации, природе и сущности истины.*

Принимаем, что познавательная ситуация, в которой явственно ощущается и опознается единство бытия и сознания, является местом их встречи и рождения истины.

Хорошо известно, что истина многолика. Многочисленны аналоги истины – полезность, конвенция, вера, очевидность, общепризнанность, «общепригнанность», доказуемость («выполнимость условий формально-логической проверки») и пр. Пусть для науки истина это принцип познания и обоснованная достоверность; для искусства или религии это нечто иное. В политике в роли истины выступает договор; в экономике это доход; в литературе, в особенности в поэзии – ощущение «касания истины», непосредственного погружения в ситуацию здесь-и-теперь-бытия-сознания. Диспозиционность истины отступает в искусстве на второй план перед ощутимой ясностью этого «прямого попадания», перед наслаждением чувственно-сверхчувственным единством бытия и познания.

Наша позиция была ясна с самого начала. Истина, категориальная прерогатива теории познания, в качестве характеристики знания по отношению к объекту обеспечивается подобием их обоих на основе существующего совпадения бытия и знания о бытии в ситуации “Dabewuβtsein”. Этот принцип совпадения провозгласил, как известно, сам Философ.

КОДА

Что было истиной однажды, будет истиной всегда
Дж. Локк

Философия – наука о взаимоотношении человека и мира. Вопрос о мире «самом по себе» научен, но не философичен; однако, со своей стороны, не философичен и вопрос о человеке «самом по себе». Автором ставилась задача создания новой гносеологии в формате экзистенциального материализма, которая учла бы достижения последних десятилетий, как философских, так и научных, и иных общекультурных, оставаясь при этом верной многим классическим принципам.

Недавно ушедший в историю XX, как и наступивший XXI век, были с точки зрения философии в одной мере весьма богаты новизной, в другой же мере – продемонстрировали и продолжают демонстрировать возврат «к старому на новой основе». Основными философскими направлениями этого времени стали два неоклассических течения, позитивизм и экзистенциализм, и их модификации. Драма развития их отношений определила интеллектуальное и в целом духовное развитие эпохи не в меньшей, а может быть, в большей степени, нежели известное противостояние марксистского учения и его оппонентов. Культурным и мировоззренческим фоном разворачивания этой драмы стал постмодернизм – последняя по времени значимая модель европейского самосознания.

Парадоксальным образом основные философские направления сосуществуют в единстве (оно обеспечивается единой, кантианской, их основой) и вместе с тем состоят в борьбе, как «философия науки» и «философия жизни». То и другое осложняется многочисленностью форм проявления упомянутых направлений, их перекрещиваний и/или взаимопереходов по принципу «ленты Мёбиуса». Разобраться в происходящих интеллектуальных событиях составляло одну из целей книги. Единству понимания и изложения должно сопутствовать исследование вводимого автором концепта: высоковалентного понятия «основной гносеологической синтагмы».

Познаваемо не только наблюдаемое. Идея познаваемости объективного мира, в том числе ненаблюдаемого, понятая и сознательно присвоенная в качестве гносеологического принципа, получает у многих философов рационалистическое обоснование. Среди материалистов этот принцип получил именование «отражения». Однако, принимая его, как

это делается в настоящей работе, необходимо, во-первых, разъяснить не только специфику (идеального) образа, но и особенности отражаемого, *активно* взаимодействующего с человеком; во-вторых, соотнести указанный принцип с основной гносеологической синтагмой, – рассуждением об абсолютном и относительном характере знания.

Другая цель была поставлена в связи с произошедшим, также парадоксальным, вытеснением с ценностно-смыслового поля философской науки классической теории познания, недооценка которой, с точки зрения автора, приводит к утрате философией значительного числа своих функций, в первую очередь познавательной, а также собственно рефлективно-критической. Такое вытеснение, с одной стороны, легко объяснимо прежней фетишизацией так называемых «парадигм» – картезианской, локковской, марксистской… Подлинная философия не терпит фетишей. С другой стороны, оно понятно в свете большого количества новых обретений в области общенаучного и специального знания, которое не было известно, а потому и не могло быть освоено во времена формирования классических систем гносеологии. Речь идет в первую очередь о таких дисциплинах как семиотика и лингвистика. Не учитывать их влияния на философское мировоззрение, когнитивного богатства и интеллектуального престижа сегодня – то же, что неожиданно оказаться иностранцем в родной стране.

Прошлый век продемонстрировал превращение долгого антропологического (в сущности кантианского) поворота в лингвистический поворот. Сближение экзистенциализма с его онтологией и позитивизма с его методологией происходит на основе повышенного философского интереса к языку; в результате успехи философии языка оттеснили классическую эпистемологию и даже общую теорию познания, гносеологию. Термин этот, неизвестный в англо-саксонской научной литературе, имеет серьезную традицию, восходя к античной мысли, и, будучи глубоко проработанным в немецкой и русской философии, давно и прочно принят для обозначения общей теории познания.

Гносеология долгое время ориентировалась на познание как достижение знания, высшей формой какового является наука. В конце XIX века из диалектики чувственного и логического выросла проблематика эмпирического и теоретического. Это привело к возникновению теории научного познания, эпистемологии, осознавшей себя в качестве нормативного, методологического знания. В XX веке в философии был сделан акцент на ценности и смыслы; этот аксиологический крен обогатил теорию познания и обрел относительное завершение в учениях о предпосылочном, исторически нагруженном знании; в возникновении в

нашей, отечественной философии таких дисциплин как культурология, социальная эпистемология и др. Еще ранее философия сознания уступила значительную часть влияния философии языка. Однако параллельно в постпозитивизме, развившемся на общем фоне культуры постмодерна, произошло развенчание классических идеалов. Акцент на программах действий привел к операционалистскому, инструменталистскому крену, и новый номинализм в методологии восторжествовал в современной философии науки.

Парадокс состоит в том, что неотличимородственная аналитической философии языка философия науки в конце XX века отказалась быть теорией вообще, а близкородственная философии языка семиотика совершила культурологический крен, вплотную перейдя от лингвистического анализа к исследованию мифов, символов, ритуалов, метафор и т.п. и тем потеряв, как кажется, в академической строгости, которая была присуща лингвосемиотике со времен первых максим, сформулированных Аристотелем.

С определенной точки зрения, а именно, лингвосемиотической, эти дивергенции становятся более понятными. Эпистемология так относится к современной западной философии науки, как семантика к прагматике. Семантика, изучающая отношение знаков и смыслов, – самая «теоретичная» и ригористическая часть семиотики, в ней наличествуют самые высокие абстракции, строгая доказательность, определенные уровни, формы и т. д. Она нацелена на познание и раскрытие *сущности* познаваемого. Прагматика же имеет дело с *содержательной* стороной коммуникации, она изучает отношение знаково-символических систем к реальному эмпирическому человеку. В ней больше вольностей, единичностей, игры, больше ситуативности, чем системы. Так же соотносятся первый и второй этапы развития лингвистического поворота («ранний» и «поздний» Витгенштейн). Происходит переход от гносеологии/эпистемологии к методологии, впоследствии вытеснившей мировоззренческую философскую проблематику на периферию и даже «за скобки», и последней стадией этого поворота стала философия науки. Далее чисто логически следует ожидать ее трансформации в направлении к «воскрешению» субъект-объектного отношения, ретеоретизации и возрождения интереса к проблеме истины.

По природе принадлежащая к миру идеального, истина генетически вторична по отношению к действительному бытию в натурфилософском смысле. В мировоззренческом аспекте, содержательно, истина характеризуется объективированностью; в методологическом – нормативной правильностью; в эпистемологическом – внутренней взаимосогласован-

ностью; в формально-логическом – когерентностью; в аксиологическом – ценностью; в праксеологическом – применимостью. А в гносеологическом – свойством презентации внутреннего порядка, объективно присущего ее референту. В ходе уподобления, пластично-скульптурного или зеркально-отбрасывающего, морфизм идеального варьируется от попарно взаимно одно-однозначного соответствия всех элементов («точек») системы-оригинала и системы-модели, а также попарно взаимно одно-однозначного соответствия всех связей между соотносящимися «точками» – до полного фантазийного «расподобления» и распадения. Коэффициент вероятности того, что знание является истинным, предусматривает целую бесконечность значений: от 0 до 1. Ближе к «единице» (абсолютной, необходимой и всеобщей истине) подходит наука. Это область надежных моделей и морфизмов, гипотез и эффективных статистических резюме. Единицы достигают изоморфизмы в науке: это отношение, строжайшее из всех, характеризует связь теории с ее объектом. Ближе к нулю существуют все виды заблуждения, как невинные, так и вредоносные, и самая ложь. Всё, что находится в означенном интервале, подлежит исследованию в качестве обширного семантического поля, в котором располагаются относительные истины. Относительность истин создается зависимостью знания от образа действий познающего человека.

Рассуждение об этих предметах – основная синтагма гносеологии: истина есть, этим свойством характеризуется сознание в целом, хотя не любое знание истинно; она и результат познания, устойчивая презентация объекта, и сам процесс ее достижения; она едина и абсолютна, но вместе с тем и контингентна и относительна. И, как сказано, у нее много ипостасей.

Итак, первый принцип *prote philosophia* имеет как метафизический, так и практический (калокагатийный) смысл: он придает наблюдателю и исследователю Универсума столь необходимый оптимизм, веру в благое тождество бытия и познания и надежду на обретение сущности, ибо человек есть единственное живое существо, бытие которого заключается в понимании, и периодическое возвращение к осознанию этого принципа возрождает любовь к мудрости, поддерживает упорство и смелость философского мышления, служит «второй навигации», – походу за высшей истиной.

Поскольку изложение теории требует линейности, мы, отдавая дань традиции, начинали с онтологии, однако в особом ключе: онтологии «экзистенциальной», не-объективистской, в которой человек присутствует не вне бытия, как натуралист-исследователь, и не параллельно ему, как

зеркало, но имманентным образом; так сказать, в “Dabewuβtsein” – здесь-и-теперь-бытии-сознании. Это единство, что вполне вероятно, составляет предмет философии будущего.

«Экзистенциальность» нашего материализма состоит не только в том, что в счет принимается опыт его, экзистенциализма, почти двухсотлетнего развития, а также и более глубокие его предшественники, включая наследие многотысячелетних культур, и, разумеется, его новейшие, постмодернистские, плоды. Основная интенция представленного текста – углубиться в анализ процесса познания, взятого в его самом общем виде, чтобы дойти до того *состояния*, с которого начинается познание. Для этого нет необходимости упраздять основное допущение теории познания. Субъект-объектное отношение мы вполне признаем, это основная предпосылка построения, больше того, это первопринцип классической гносеологии. Мы лишь прибавляем сюда язык.

Будет ли эта экс-зистенция выходом за рамки теории познания?

Если этот, принятый в последние времена за аксиому, выход есть попадание в бессознательный Lebenswelt – да, такая экс-зистенция покидает пределы гносеологии. Предлагается иной вариант.

Познание есть *интерференция* субъекта и объекта, чувственного и сверхчувственного, материального и идеального, единичного и общего. Эта интерференционная картина имеет место в определенном состоянии, в котором соединяются собственно бытие Sein и “das Bewußtsein”, «осознанное бытие», т. е. сознание, ибо, думается, человеческое бытие есть бытие-в-сознании, а концепт и сам τελος бытия неполон без предиката мышления. Понятно, что они соединяются *в человеческой жизни*. В марксистской терминологии, так объединены объективная и субъективная диалектика. В сущности, они едины.

Приверженцы диалектики, отстаивая свой метод, иногда не принимают во внимание, что диалектика как учение есть в некоем высшем смысле также и *метафизика*, сказание о ненаблюдаемом, об умозрительном, о том, что «над» и «за», о том, что «сверх». Единство физики и метафизики по-разному трактуется, например, у Аристотеля и у Гегеля, либо отрицается, как в кантианстве. В нашем же случае это credo теории познания экзистенциального материализма. Автор настоящей работы полагает, что экзистенциальный материализм – не просто одно из логически возможных направлений философской мысли, но естественное, необходимое и субстанциальное по отношению к другим, – «нормальное» состояние философствования. Допускается также и вполне вероятное следствие (оно принадлежит будущему, а будущее принадлежит ему): взятое направление не только необходимое, но и достаточное.

Широко привлекая к изложению историко-философский материал, мы избрали эмблемой каждой эпохи одного-двух выдающихся мыслителей: в древности это Демокрит и Эпикур, в Новое время Томас Гоббс и Джон Локк, в новейшее время марксизм. Мы также тесно знакомились с учением философов идеалистического направления мысли и неукоснительно привлекали их к объяснению; среди античных авторов это Платон и Аристотель, в эпоху эллинизма – Секст Эмпирик, средневековье представлено творчеством Уильяма Оккама. Субъективно-идеалистическое направление воплощает философия Дэвида Юма. Привлекательную культурную парадигму постмодернизма символизирует Мишель Фуко. Русская философия представлена некоторыми трудами А. Ф. Лосева. Понимание гегелевской диалектики Я. Ф. Аскиным также оказало влияние на становление и совершенствование наших идей. Наконец, труды И. С. Нарского в области теории познания и его семиотические взгляды помогли в свое время уяснить нашу собственную концепцию. Среди современных отечественных гносеологов (эпистемологов) наше внимание привлекло в наибольшей мере творчество И. Т. Касавина, В. А. Бажанова, В. Н. Поруса; среди философов науки – В. С. Степина, В. И. Пржиленского, Р. М. Нугаева.

Предлагаемая читателю научная монография первоначально была опубликована в виде четырех отдельных очерков, публиковавшихся последовательно, начиная с 2009 г. Каждый из них, ввиду обособленности, требовал собственного введения в тему, поэтому некоторые повторы в текстах были неизбежны. В настоящем издании предприняты все попытки, дабы по возможности избавиться от них.

Автор искренне благодарит своих рецензентов, д. ф. н., проф. Э. Б. Миннуллину и д. ф. н., проф. В. А. Бажанова, – чью помощь в подготовке настоящего труда считает неоценимой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Авдошин, Г. В. Видимое и его модусы в искусстве. – Казань : КГУ, 2013. – 168 с.

2. Айленбергер, В. Время магов: великое десятилетие философии. 1919–1929 / В. Айленбергер ; пер. с нем. – 2-е изд. – Москва : Ад Маргинем Пресс, 2025. – 416 с.

3. Античная география / сост. М. С. Боднарский. – Москва : Гос. изд-во геогр. лит-ры, 1953.

4. Античная литература. Греция : антология. Ч. II / пер. ; под ред. С. Апта. – Москва : Высшая школа, 1989.

5. Антология мировой философии : в 4 т. Т. 1 : Парменид. «О природе». – Москва : Наука, 1969. – 576 с.

6. Аристотель. Сочинения : в 4 т. – Т. 2. – Москва : Мысль, 1976.

7. Асмус, В. Ф. Античная философия. – Москва : Высшая школа, 1976.

8. Асмус, В. Ф. Метафизика Аристотеля. 1. Предпосылка метафизики Аристотеля: критика платоновской теории идей // Аристотель. Сочинения : в 4 т. – Т. 1. – Москва : Мысль, 1976.

9. Бажанов, В. А. Возможно ли применить квантовую механику для объяснения сознания и работы мозга? // Эпистемология и философия науки. – 2025. – Т. 62, № 4. – С. 82–96.

10. Бажанов, В. А. Мозг – культура – социум: кантианская программа в когнитивных исследованиях. – Москва : Канон+ ; РООИ «Реабилитация», 2019. – 288 с.

11. Бажанов, В. А., Баранец, Н. Г., Конопкин, А. М. Паттерны научной коммуникации и коммуникативные парадоксы в ситуациях научного обмена // Полигнозис. – 2011. – № 3–4.

12. Барсова, И. Густав Малер. Личность, мировоззрение, творчество // Густав Малер. Письма. Воспоминания : сборник. – Москва : Музыка, 1964.

13. Барт, Р. Мифологии / Р. Барт ; пер. с фр. – Москва : Изд-во им. Сабашниковых, 2000.

14. Барт, Р. Избранные работы: семиотика. Поэтика. – Москва : Прогресс, 1989.

15. Беркли, Дж. Трактат об основах человеческого познания // Беркли, Дж. Сочинения. – Москва : Мысль, 2000.

16. Билалов, М. И. Субъектность познания и познавательная культура // Наука. Философия. Общество : материалы V Российского философского конгресса. – Т. 1. – Новосибирск : Параллель, 2009. – С. 74–75.

17. Бимель, В. Мартин Хайдеггер / В. Бимель ; пер. с нем. – Урал LTD, 1998.

18. Бовоне, Л. Повседневность и коммуникативный подход (актуальные тенденции развития социологии постмодерна) // Контексты современности 2 : хрестоматия. – Казань, 1998.

19. Борхес, Х. Л. Оправдание лже-Василида // Борхес, Х. Л. Сочинения : в 3 т. – Т. 1. – Москва : Полярис.

20. Борхес, Х. Л. Вымышленные истории. Тлён, Укбар, Орбис Терциус // Борхес, Х. Л. Сочинения : в 3 т. – Т. 1. – Москва : Полярис.

21. Боэций. Утешение философией и другие трактаты. – Москва : Наука, 1990. – 413 с.

22. Ваттимо, Дж. Техника и существование / Дж. Ваттимо ; пер. с итал. Н. Вышинского. – Москва : Канон+, 2013. – 208 с.

23. Выгодский, М. Я. Справочник по высшей математике. – Москва : Наука, 1977.

24. Иванов, Вяч. Вс. До – время – после? (вместо предисловия) // Франкфорт, Г., Гройневеген-Франкфорт, Г. А., Уилсон, Дж. А., Якобсен, Т. В преддверии философии. – Москва : Наука, 1984.

25. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер ; ред. и вступит. ст. Б. Н. Бессонова. – Москва : Прогресс, 1988.

26. Галилео Галилей. Пробирных дел мастер. – Москва, 1987.

27. Гегель, Г. В. Ф. Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соотнесении с работами Рейнгольда, имевшими целью облегчить обзор состояния философии в начале 19-го столетия // Кантовский сборник. Межвузовский тематический сборник научных трудов. Выпуск 13–15. К 200-летию выхода в свет «Критики практического разума». – Калининград : 1988.

28. Гегель, Г. В. Ф. Вера и знание. Работы ранних лет / Г. В. Ф. Гегель ; пер. с нем., вступ. ст. и примеч. А. А. Иваненко. – Санкт-Петербург : Умозрение, 2021. – 384 с.

29. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по истории философии : кн. 1–3. – Санкт-Петербург : Наука, 1993–1994.

30. Гегель, Г. В. Ф. Наука логики : в 3 т. – Т. 1. – Москва : Наука, 1970–1972.

31. Гегель, Г. В. Ф. Система наук. Ч. 1: Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель ; пер. Г. Шпета. – Санкт-Петербург : Наука, 1994.

32. Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа. – Санкт-Петербург : Наука, 1994. – 448 с.

33. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. – Москва : Мысль, 1975. – 696 с.

34. Гессе, Г. Игра в бисер // Гессе, Г. Сочинения : в 4 т. – Т. 4. – Санкт-Петербург : Северо-Запад, 1994.

35. Гоббс, Т. Сочинения : в 2 т. / пер. с лат. и англ.; сост., ред., изд., авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов. – Москва : Мысль, 1989 – 1991.

36. Горский, Д. П. Вопросы абстракции и образование понятий. – Москва : Изд-во Акад. наук СССР, 1961. – 351 с.

37. Грязнов, А. Ф. Разумный скептицизм в жизни и философии : вступит. ст. к: Юм, Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам / пер. С. И. Церетели ; примеч. И. С. Нарского // Юм, Д. Сочинения : в 2 т. – Т. 1. – 2-е изд., доп. и испр. – Москва : Мысль, 1996.

38. Гулыга, А. В. Немецкая классическая философия. – 2-е изд., испр. и доп. – Москва : Рольф, 2001. – 416 с. : ил.

39. Гумбольдт, В. фон. Избранные труды по языкознанию. – Москва : Прогресс, 2000.

40. Гурьянов, А. С. Модально-ассерторическое суждение как конститутив спекулятивного мышления. – Казань : КГЭУ, 2017. – 136 с.

41. Гурьянов, А. С. “Dageist” как неповседневное измерение бытия-в-мире. – Казань : КГЭУ, 2012. – 147 с.

42. Дэвид Юм и современная философия : материалы междунар. конф. (Москва, 15–17 ноября 2011 г.) : в 2 т. – Т. 1: Пленарные доклады ; Т. 2: Эпистемология. – Москва : Альфа М, 2011.

43. Де Мауро, Т. Введение в семантику / Т. де Мауро ; пер. с итал. Б. П. Нарумова. – Москва : ДИК, 2000.

44. Делёз, Ж. Представление Захер-Мазоха (холодное и жестокое) // Венера в мехах. – Москва : Культура ; Ad Marginem, 1992.

45. Делёз, Ж., Гваттари, Ф. Что такое философия? – Санкт-Петербург, 1998.

46. Деррида, Ж. Эссе об имени / Ж. Деррида ; пер. с фр. Н. А. Шматко. – Москва ; Санкт-Петербург : Алетейя.

47. Джегутанов, Б., Стрельченко, В., Балахонский, В., Хон, Г. История и философия науки. – Санкт-Петербург : Питер, 2006.

48. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – Кн. 9. – Москва : Мысль, 1979.

49. Доброхотов, А. Л. Дух // Словарь философских терминов / ред. В. Г. Кузнецова. – Москва : ИНФРА-М, 2005.

50. Дубровский, Д. И. Проблема идеального. – Москва, 1983.

51. Жирнов, В. Д. Гегель о понятии и представлении // Вестник Российского философского общества. – 2010. – № 3.

52. Жудина, А. А. Функционалистская теория сознания Д. И. Дубровского // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2024. – Т. 48, № 5. – С. 38–53.

53. Зигварт, Х. Логика. – Т. 2, вып. 1. – Санкт-Петербург, 1908.

54. Зиновьев, А. А. Очерк многозначной логики / под ред. И. С. Нарского // Проблемы логики и теории познания. – Москва : Изд-во МГУ, 1969. – С. 113–204.

55. Зиновьев, А. В. Магия Апокалипсиса. – Саранск : Поиск ; Норд, 1990.

56. Ильин, И. Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм. – Москва : Интрада, 1996.

57. Исаченко, А. Г. Развитие географических идей. – Москва : Мысль, 1971.

58. Историки античности : в 2 т. / сост. и примеч. М. Томашевской. – Т. 2. – Москва : Правда, 1989. – 640 с.

59. Каримов, А. Р. Введение в аналитическую философию. – Казань : КФУ, 2012. – 146 с.

60. Каримов, А. Р. Очерки современной эпистемологии. – Казань : КФУ, 2017. – 116 с.

61. Каримов, А. Р. Эпистемология добродетелей. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2019. – 428 с.

62. Кант, И. Критика чистого разума // Кант, И. Сочинения : в 6 т. – Т. 3. – Москва : Мысль, 1963.

63. Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. О. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки. – М.: Наука, 1999. – 655 с. (Серия «Памятники философской мысли»).

64. Кант, И. Критика чистого разума. – Москва : Эксмо, 2012.

65. Кант, И. Трактаты. Рецензии. Письма. – Калининград : Изд-во Рос. гос. ун-та им. И. Канта, 2009. – 305 с.

66. Кантиана [Электронный ресурс]. – Калининград : БФУ. – URL: https://kantiana.ru/universitys/kant300/filosofiya-kanta/

67. Касавин, И. Т. Миграция. Креативность. Текст: проблемы неклассической теории познания. – Санкт-Петербург, 1998.

68. Касавин, И. Т. Традиции и интерпретации: фрагменты исторической эпистемологии. – Москва ; Санкт-Петербург : Изд-во РХГИ, 2000.

69. Касавин, И. Т. Кнехт и Дезиньори. Социокультурные роли человека интеллектуального труда // Эпистемология & философия науки. – 2011. – Т. 29, № 3. – С. 5-16.

70. Касавин, И. Т., Порус, В. Н. Вводная статья к: «Коммуникативная рациональность. Эпистемологический подход». – Москва : ИФ РАН, 2009.

71. Кафка, Ф. Замок: роман; новеллы и притчи; Письмо отцу; Письма Милене / Ф. Кафка ; пер. с нем. ; авт. предисл. Д. Затонский. – Москва : Политиздат, 1991.

72. Кафка, Ф. Замок. – Москва : РИФ, 1991.

73. Киссель, М. А. Судьба старой дилеммы. – Москва, 1974.

74. Кохановский, В. П., Пржиленский, В. И., Сергодеева, Е. А. Философия науки. – Москва ; Ростов-на-Дону : ИКЦ «МарТ» ; Изд. центр «МарТ», 2006.

75. Крюс, Д. Тим Талер, или Проданный смех. – Москва, 1975.

76. Куманецкий, К. История культуры Древней Греции и Рима / К. Куманецкий ; пер. с пол. В. К. Ронина. – Москва, 1990. – 351 с.

77. Лебедев, М. В., Черняк, А. З. Аналитическая философия : учеб. пособие / А. Л. Блинов, М. В. Лебедев, В. А. Суровцев, А. З. Черняк, В. А. Ладов, Я. В. Шрамко, Н. И. Петякшева. – Москва, 2006.

78. Левин, Г. Д. Проблема универсалий. Современный взгляд. – Москва : Канон+, 2005. – 224 с. – (Современная философия).

79. Лекторский, В. А. Рациональность, социальные технологии и судьба человека // Эпистемология & философия науки. – 2011. – Т. 29, № 3. – С. 35–48.

80. Лекторский, В. А. Субъект. Познание. Деятельность: к 70-летию В. А. Лекторского. – Москва : Канон+ ; ОИ «Реабилитация», 2002.

81. Лекторский, В. А., Дубровский, Д. И. Естественный и искусственный интеллект: методологические и социальные проблемы : сборник. – Москва : Канон+, 2011. – 349 с.

82. Лекции по философии науки / под ред. В. И. Пржиленского. – Москва ; Ростов-на-Дону : ИКЦ «МарТ» ; Изд. центр «МарТ», 2008.

83. Ленин, В. И. Ещё раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках тт. Троцкого и Бухарина // Ленин, В. И. Полное собрание сочинений. – Т. 42. – С. 264–290.

84. Ленин, В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин, В. И. Полное собрание сочинений. – Т. 18.

85. Ленин, В. И. Философские тетради // Ленин, В. И. Полное собрание сочинений. – Т. 29.

86. Локк, Дж. Опыт о человеческом разумении / Дж. Локк ; пер. А. Н. Савина ; ред. и вступит. ст. И. С. Нарского // Локк, Дж. Сочинения : в 3 т. – Т. 1–2. – Москва : Мысль, 1985.

87. Локк, Дж. Письма к Эд. Стиллингфлиту, епископу Вустерскому // Избранные философские произведения : в 2 т. – Т. 2. – Москва : Изд-во соц.-экон. лит-ры, 1960.

88. Лосев, А. Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика : вступит. ст. к: Секст Эмпирик. Сочинения : в 2 т. – Т. 1. – Москва : Мысль, 1976.

89. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Последние века. – Москва, 1988.

90. Лосев, А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – Москва : Мысль, 1993.

91. Лосев, А. Ф. Философия имени // Из ранних произведений. – Москва, 1990.

92. Лукасевич, Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики / Я. Лукасевич ; пер. с англ. И. И. Стяжкиной, А. Л. Субботина ; ред. и вступ. ст. П. С. Попова. – Москва : Изд-во иностр. лит-ры, 1959. – 311 с.

93. Маковельский, А. О. История логики. – Москва : Наука, 1967.

94. Маркс, К. Математические рукописи. – Москва : Наука, 1968. – 640 с.

95. Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – Т. 42. – Москва, 1974.

96. Марксистско-ленинская диалектика : в 8 кн. – Кн. 3. – Москва : МГУ, 1985.

97. Материалисты Древней Греции. – Москва : Гос. изд-во полит. литры, 1955.

98. Мейе, А. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков / А. Мейе ; пер. Д. Кудрявского ; ред. Р. Шор ; вступит. ст. М. Сергиевского. – Москва ; Ленинград : Гос. соц.-экон. изд-во, 1938.

99. Мейясу, К. После конечности: эссе о необходимости контингентности / К. Мейясу ; пер. Л. Медведевой. – Екатеринбург ; Москва : Кабинетный учёный, 2015.

100. Микешина, Л. А. Философия познания. Полемические главы. – Москва : Прогресс-Традиция, 2002.

101. Микешина, Л. А. Философия науки: современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования : учеб. пособие. – Москва : Прогресс-Традиция ; МПСИ ; Флинта, 2005.

102. Миннуллина, Э. Б. Коммуникативное пространство. Рациональность. Дискурс. – Казань : Казан. гос. энерг. ун-т, 2014. – 180 с.

103. Миннуллина, Э. Б. Постпостмодернизм: между субъектом и абсолютно внешним // Философия и культура. – 2020. – № 4. – С. 1–10.

104. Мир географии. – Москва : Мысль, 1984.

105. Нанси, Ж.-Л. Непроизводимое сообщество: новое изд., пересмотр. и доп. / Ж.-Л. Нанси ; пер. с фр. Ж. Горбылевой, Е. Троицкого. – Москва : Водолей, 2011.

106. На пути к неклассической эпистемологии. – Москва : ИФ РАН, 2009.

107. Нарский, И. С. Джон Локк и его теоретическая система : вступит. ст. к: Локк, Дж. Сочинения : в 3 т. – Т. 1. – Москва : Мысль, 1985.

108. Нарский, И. С. Значение // Философская энциклопедия : в 6 т. – Т. 2. – Москва, 1962.

109. Нарский, И. С. К анализу строения основного вопроса философии // Философские науки. – 1983. – № 6. – С. 55–61.

110. Нарский, И. С. Вступит. статья к раб. М. Хайдеггера «О сущности истины» // Философские науки. – 1989. – № 4. – С. 88–91.

111. Науки о языке и тексте в Европе XIV–XVI веков : введение / авт. М. В. Шумилин. – Москва : Изд. дом «Дело», 2016. – 632 с.

112. Несмелов, В. И. Наука о человеке : в 2 т. – Репр. изд. 1905–1906 гг. – Казань : Заря-Тан, 1994.

113. Новосёлов, М. М. Тождество // Большая советская энциклопедия. – Т. 26. – Москва.

114. Ориген. О началах. – Самара : РА, 1993.

115. Ортега-и-Гассет, Х. Дегуманизация искусства // Самосознание европейской культуры XX века. – Москва, 1991.

116. Парменид. О природе (фрагменты) // Фрагменты из произведений ранних греческих философов. – Ч. 1. – Москва : Наука, 1989. – 576 с.

117. Платон. Тимей / пер. С. С. Аверинцева // Платон. Сочинения : в 4 т. – Т. 3. – Москва : Мысль, 1994.

118. Полани, М. Личностное знание. – Москва, 1985.

119. Поппер, К. Р. Открытое общество и его враги : в 2 т. – Москва, 1992.

120. Пржиленский, В. И. Идея реальности и эпистемологический конструктивизм // Вопросы философии. – 2010. – № 11. – С. 105-113.

121. Проблема соотношения бытия и небытия : коллективная монография. – Казань : КГТУ, 2004.

122. Проблемы типологии языка. Ч. 1 : сб. науч. ст. – Казань : КГПУ, 2004.

123. Реале, Д., Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней : в 4 т. – Санкт-Петербург : Петрополис, 1994–1997.

124. Регев, Й. Невозможное и совпадение: о революционной ситуации в философии / Й. Регев ; пер. с ивр. М. Макарского ; пер. с англ. П. Хановой. – Пермь : HylePress, 2016. – 146 с.

125. Рикёр, П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике. – Москва : Медиум, 1995.

126. Секст Эмпирик. Сочинения : в 2 т. – Москва : Мысль, 1976.

127. Сердюков, Ю. М. Трансцендентальный опыт. – Москва : Канон+ ; РООИ «Реабилитация», 2025. – 304 с.

128. Скурихин, Н. А. От ощущения к сознанию и разуму. О биологии, познании и идеальном в мире реального. – Издательские решения (по лицензии Ridero), 2026. – 258 с.

129. Славятинская, М. Н. Учебник древнегреческого языка : в 2 ч. – Москва : Филология, 1996.

130. Смирницкий, А. И. Хрестоматия по истории английского языка с VII по XVII в. – Москва : Изд-во лит-ры на иностр. яз., 1953.

131. Соколов, В. В. Европейская философия XV–XVII веков : учеб. пособие. – Москва : Высш. шк., 1984. – 448 с.

132. Сонтаг, С. Против интерпретации и другие эссе. – Москва : Ад Маргинем Пресс, 2014. – 352 с.

133. Степанов, Ю. С. Вводная статья к: Семиотика. Антология / сост. Ю. С. Степанов. – 2-е изд., испр. и доп. – Москва : Академический Проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2001.

134. Суровцев, В. А. О логико-философских взглядах Готлоба Фреге : вступит. ст. к: Фреге, Г. Логико-философские труды. Логические исследования. Основоположения арифметики. – Новосибирск : Сиб. унив. изд-во, 2008.

135. Тайсин, А. С. География Республики Татарстан. – Казань : Магариф, 1998.

136. Тайсин, А. С. Озёра Приказанского района, их современные природные и антропогенные изменения. – Казань : Изд-во ТГГПУ, 2006.

137. Тайсин, А. С. Раифский лес в составе бореальных лесов Евразии. – Казань : Изд-во Казан. гос. ун-та, 2008.

138. Тайсина, Л. А. Придаточные предложения образа действия в современном английском языке // Учёные записки Казанского государственного педагогического института. – 1958. – Вып. 15.

139. Тайсина, Э. А. Философские вопросы семиотики. – Казань : Изд-во Казан. гос. ун-та, 1993. Философские вопросы семиотики. – СПб : Алетейя, 2014. (3-е изд).

140. Текст. Произведение. Читатель. – Вып. 2. – Казань : МоиН-РТ, 2011.

141. Теория познания. – Т. 2 / авт. М. В. Попович. – Москва, 1991.

142. Тимирязев, К. А. Основные черты истории развития биологии в XIX столетии // Таннери, П. Исторический очерк развития естествознания в Европе (1300–1900) / ред., авт. предисл., пер. с фр. С. Ф. Васильев. – Москва ; Ленинград : Гос. техн.-теор. изд-во, 1934.

143. Третья софистика: теоретический альманах «Res Cogitans № 7». – Москва : ИД «Книжное обозрение», 2010.

144. Уильям Оккам. Избранное. – Москва : РАН, ИФ ; Editorial URSS, 2002. – 272 с.

145. Философия науки. – Москва : Трикста ; Москва : Академический Проект, 2004.

146. Философия и методология науки. – Т. 1. – Москва, 1994.

147. Философская энциклопедия / ред. Ф. В. Константинов. – Т. 2. – Москва, 1962.

148. Философские альтернативы : философский альманах. – № 7. – Иваново, 2005.

149. Фреге, Г. Логико-философские труды. Логические исследования. Основоположения арифметики. – Новосибирск : Сиб. унив. изд-во, 2008.

150. Фреге, Г. Мысль: логическое исследование // Философия, логика, язык. – Москва, 1987.

151. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – Москва : Прогресс, 1977.

152. Хайдеггер, М. Бытие и время. – Москва : Ad Marginem, 1997. – 452 с.

153. Хайдеггер, М. К вопросу о назначении дела мышления / пер. А. Н. Портнова // Философия сознания в XX веке: проблемы и решения. – Иваново, 1994.

154. Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. – Москва : Республика, 1993.

155. Хайдеггер, М. Разговор на просёлочной дороге. – Москва : Высшая школа, 1991.

156. Харвей, Д. Научное объяснение в географии. Общая методология науки и методология географии / Д. Харвей ; сокр. пер. В. Я. Барласа, В. В. Голосова ; предисл. и ред. Е. П. Никитина ; послесл. В. Б. Сочавы. – Москва : Прогресс, 1974.

157. Харман, Г. Четвероякий объект. Метафизика вещей после Хайдеггера / Г. Харман ; пер. с англ. А. Морозова, О. Мышкина. – Пермь : Гиле Пресс, 2015.

158. Холл, М. П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрайцеровской символической философии / М. П. Холл ; пер. и предисл. В. В. Целищева. – Новосибирск : Наука, 1992.

159. Чанышев, А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии : учеб. пособие для вузов. – Москва : Высшая школа, 1991.

160. Шарп, Д. Незримый ворон: конфликт и трансформация в жизни Кафки. – Воронеж, 1994.

161. Шопенгауэр, А. Избранные произведения. – Москва : Просвещение, 1993. – 479 с.

162. Шопенгауэр, Артур. Свобода воли и нравственность. – Москва : Республика, 1992. – 448 с.

163. Шопенгауэр, А. О четверояком корне закона достаточного основания (Шопенгауэр; пер. Айхенвальд) / Предисловие автора. URL: https://ru.wikisource.org/

164. Штайнер, Р. Истина и наука. Пролог к «Философии свободы». – Москва : Московский центр вальдорфской педагогики, 1992.

165. Эко, У. Имя розы. – Воронеж ; Москва : Фолиант, 1989.

166. Эко, У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – Санкт-Петербург : Петрополис, 1998.

167. Энгельс, Ф. Анти-Дюринг // Маркс, К., Энгельс, Ф. Избранные сочинения : в 9 т. – Т. 5. – Москва : Изд-во полит. лит-ры, 1986.

168. Юм, Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам / пер. С. И. Церетели ; примеч. И. С. Нарского ; вступит. ст. А. Ф. Грязнова // Юм, Д. Сочинения : в 2 т. – Т. 1. – 2-е изд., доп. и испр. – Москва : Мысль, 1996.

169. Юм, Д. Сокращённое изложение «Трактата о человеческой природе» / пер. В. С. Швырева // Юм, Д. Сочинения : в 2 т. – Т. 1. – 2-е изд., доп. и испр. – Москва : Мысль, 1996.

170. Юм, Д. Письмо джентльмена его другу в Эдинбурге / пер. В. В. Васильева // Юм, Д. Сочинения : в 2 т. – Т. 1. – 2-е изд., доп. и испр. – Москва : Мысль, 1996.

171. Юм, Д. Исследование о человеческом познании / пер. С. И. Церетели // Юм, Д. Сочинения : в 2 т. – Т. 2. – 2-е изд., доп. и испр. – Москва : Мысль, 1996.

***

172. Ameriks, K. *Interpreting Kant's Critiques*. – Oxford : Oxford University Press, 2003. – 351 p.

173. Anscombe, G. E. M. Memory, "Experience" and Causation // *Contemporary British Philosophy* / ed. by H. O. Lewis. – Plymouth, 1976.

174. Aristotle. *Metaphysics* / transl. by W. D. Ross. – [Electronic resource]. – Available at: https://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/metaphysics/ (accessed: 26.01.2026).

175. Aristotle. *On Interpretation* / transl. by E. M. Edghill. – [Electronic resource]. – Available at: https://ebooks.adelaide.edu.au/ (accessed: 26.01.2026).

176. Aristotle. *Prior Analytics* / transl. by A. J. Jenkinson. – [Electronic resource]. – Available at: https://ebooks.adelaide.edu.au/ (accessed: 26.01.2026).

177. Aristotle. *Topics* / transl. by W. A. Pickard-Cambridge. – [Electronic resource]. – Available at: https://ebooks.adelaide.edu.au/ (accessed: 26.01.2026).

178. Baggini, J. *A Short History of Truth: Consolations for a Post-truth World*. – London : Quercus, 2018. – 115 p.

179. Bambrough, R. The Shape of Ignorance // *Contemporary British Philosophy* / ed. by H. O. Lewis. – Plymouth, 1976.

180. Benjamin, W. Franz Kafka: On the Tenth Anniversary of his Death // *Illuminations* / ed. by H. Arendt. – New York, [b. y.].

181. Bennett, J. *Learning from Six Philosophers*. Vol. 2: *Locke, Berkeley, Hume*. – Oxford : Clarendon Press, 2001.

182. Benson, O., Stangroom, J. *Why Truth Matters*. – London ; New York : Continuum, 2007.

183. Berkeley, G. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. – [Electronic resource]. – Available at: http://18th.eserver.org/berkeley.html (accessed: 26.01.2026).

184. Brentano, F. *On the Several Senses of Being in Aristotle* / ed. and transl. by R. George. – Berkeley ; Los Angeles ; London : University of California Press, 1975.

185. Brentano, F. *Psychology from an Empirical Standpoint* / ed. by O. Kraus ; English ed. ed. by L. L. McAlister ; transl. by A. C. Rancurello, D. B. Terrell, L. L. McAlister ; new introd. by P. Simons. – London ; New York : Routledge, 1995.

186. Brentano, F. *On the Several Senses of Being in Aristotle*. – [Electronic resource]. – Available at: https://ru.scribd.com/doc/120733244/Franz-Brentano-on-the-Several-Senses-of-Being-in-Aristotle-1981# (accessed: 26.01.2026).

187. Brentano, F. *Psychologie vom empirischen Standpukt*. – [Electronic resource]. – Available at: https://archive.org/stream/psychologievome00kraugoog#page/n12/mode/2up (accessed: 26.01.2026).

188. Brentano, F. *Psychology from an Empirical Standpoint*. – [Electronic resource]. – Available at: http://www.univpgri-palembang.ac.id/perpus-fkip/

Perpustakaan/Filsafat/Ontologi/Franz%20Brentano-PSYCHOLOGY%20FROM %20 AN.pdf (accessed: 26.01.2026).

189. *Encyclopaedia Britannica* ; *Merriam-Webster* [reference resources].

190. Carroll, J. W. Laws of Nature // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2024 Edition / eds. E. N. Zalta, U. Nodelman. – [Electronic resource]. – Available at: https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/laws-of-nature/ (accessed: 26.01.2026).

191. Cassirer, E. *The Philosophy of Symbolic Forms*. Vol. 1: *Language* / transl. by R. Manheim ; preface and introd. by C. W. Hendel. – New Haven ; London : Yale University Press, 1955.

192. *Chambers's 20th Century Dictionary*. – Glasgow ; Edinburgh, 1965.

193. Chisholm, R. M. *Brentano and Intrinsic Value*. – Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 1986.

194. Cross, R. Medieval Theories of Haecceity // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2022 Edition / eds. E. N. Zalta, U. Nodelman. – [Electronic resource]. – Available at: https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/medieval-haecceity/ (accessed: 26.01.2026).

195. Czarnocka, M. *Reason in Science and Beyond*. – Berlin ; Boston : Walter de Gruyter, 2025. – 176 p.

196. Czarnocka, M. *A Path to a Conception of Symbolic Truth*. – Frankfurt am Main : Peter Lang, 2017. – 223 p.

197. David, M. The Correspondence Theory of Truth // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. – [Electronic resource]. – Available at: https://plato.stanford.edu/entries/truth-correspondence (accessed: 06.03.2024).

198. *Derrida: A Classical Reader* / ed. by D. Wood. – Oxford : Blackwell, 1996.

199. Eco, U. *A Theory of Semiotics*. – Bloomington ; London, 1976.

200. Engels, F. Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring) // *Karl Marx / Friedrich Engels – Werke*. Bd. 20. – Berlin : Dietz Verlag, 1962.

201. Epicurus. Fragments / arranged by E. Anderson. – [Electronic resource]. – Available at: http://www.attalus.org/translate/epicurus.html (accessed: 26.01.2026).

202. Epicurus. Letter to Herodotus. – [Electronic resource]. – Available at: http://newepicurean.com/epicurus/letter-to-herodotus-elemental-edition/letter-to-herodotus-reference-translation/ (accessed: 26.01.2026).

203. Fichte, J. G. *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie*. – [Electronic resource]. – Available at: http://www.gleichsatz.de/b-u-t/trad/fichte/jgf-sokabe1.html (accessed: 26.01.2026).

204. Frege, G. Der Gedanke. Eine logische Untersuchung // *Logische Untersuchungen*. – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. – 146 S. http://www.gavagai.de/HHP32.htm#anfang (Accessed 20/09/18)

205. Frege, G. Der Gedanke. Eine logische Untersuchung. – [Electronic resource]. – Available at: http://www.gavagai.de/HHP32.htm#anfang (accessed: 26.01.2026).

206. Gasché, R. *The Tain of the Mirror*. – Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1986.

207. Gettier, E. Is Justified True Belief Knowledge? // *Analysis*. – 1963. – Vol. 23. – P. 121–123.

208. Glanzberg, M. Truth // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2021 Edition / ed. E. N. Zalta. – [Electronic resource]. – Available at: https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/truth/ (accessed: 11.06.2021).

209. Harari, Y. N. *Sapiens: A Brief History of Humankind*. – New York : HarperCollins, 2015. – 443 p. (First published: Jerusalem, 2011).

210. Harman, G. *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making* / G. Harman (ed.). – 2nd ed. – Edinburgh : Edinburgh University Press, 2017. – 300 p.

211. Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes* / bearb. und einger. von M. Holzinger. – Berliner Ausgabe. – 2. Aufl. – [s. l.], 2013.

212. Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik* / bearb. und einger. von M. Holzinger. – Berliner Ausgabe. – 2. Aufl. – [s. l.], 2013.

213. Hegel, G. W. F. Differenz der Fichtes'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie // *Hauptwerke in sechs Bänden*. Bd. 1: *Jenaer kritische Schriften*. – 2., unveränd. Aufl. – Hamburg : Felix Meiner, 2018. – S. 1–92.

214. Hegel, G. W. F. *Encyclopaedia of Philosophical Sciences*. – [Electronic resource]. – Available at: https://rosswolfe.files.wordpress.com/2015/05/georg-wilhelm-friedrich-hegel-encyclopedia-logic.pdf (accessed: 26.01.2026).

215. Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. – Berliner Ausgabe. – 3. Aufl. – 2014. – [Electronic resource]. – Available at: http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Enzyklop%C3%A4die+der+philosophischen+Wissenschaften+im+Grundrisse (accessed: 26.01.2026).

216. Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. – [Electronic resource]. – Available at: http://www.zeno.org/Lesesaal/N/9781484031834?page=730 (accessed: 26.01.2026).

217. Heidegger, M. *Vom Wesen der Wahrheit*. – Frankfurt am Main, 1961.

218. Heidegger, M. *On the Essence of Truth*. – [Electronic resource]. – Available at: https://media.aphelis.net/wp-content/uploads/2011/02/Martin-Heidegger-On-the-Essence-of-Truth.pdf (accessed: 26.01.2026).

219. Heraclites' Fragments. – [Electronic resource]. – Available at: http://philoctetes.free.fr/heraclite.pdf (accessed: 26.01.2026).

220. Hobbes, T. *Leviathan, or the Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*. – London : printed for Andrew Crooke, 1651. – [Electronic resource]. – Available at: http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/hobbes/Leviathan.pdf (accessed: 26.01.2026).

221. Hume, D. *A Treatise of Human Nature*. – [Electronic resource]. – Available at: http://www.gutenberg.org/files/4705/4705-h/4705-h.htm (accessed: 26.01.2026).

222. Hume, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. – [Electronic resource]. – Available at: http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/hume/enquiry.pdf (accessed: 26.01.2026).

223. Horwich, P. Truth // *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy* / ed. by F. Jackson, M. Smith. – Part IV: Philosophy of Language. – Oxford : Oxford University Press, 2013.

224. Ichikawa, J. J., Steup, M. The Analysis of Knowledge // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2018 Edition / ed. E. N. Zalta. – [Electronic resource]. – Available at: https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/knowledge-analysis/ (accessed: 23.07.2021).

225. Identity // *The Columbia Encyclopedia*. 5th ed. – New York : Columbia University Press, 1993.

226. Ishii, T. R., Atkins, P. Essential vs. Accidental Properties // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2023 Edition / eds. E. N. Zalta, U. Nodelman. – [Electronic resource]. – Available at: https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/essential-accidental/ (accessed: 26.01.2026).

227. Kant, I. *Critique of Pure Reason* / transl. and ed. by P. Guyer, A. W. Wood. – Cambridge : Cambridge University Press, 1998.

228. Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft* // Kant, I. *Werke in zwölf Bänden*. – Bd. 3. – Frankfurt am Main, 1977.

229. Kant, I. *Critique of Pure Reason*. – [Electronic resource]. – Available at: http://strangebeautiful.com/other-texts/kant-first-critique-cambridge.pdf (accessed: 26.01.2026).

230. Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. – [Electronic resource]. – Available at: http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/Kritik+der+reinen+Vernunft (accessed: 26.01.2026).

231. LeBuffe, M. Paul-Henri Thiry (Baron) d'Holbach // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2024 Edition / eds. E. N. Zalta, U. Nodelman. – [Electronic resource]. – Available at: https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/holbach/ (accessed: 26.01.2026).

232. Locke, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. – London : George Routledge and Sons, 1894 ; New York : E. P. Dutton, 1894.

233. Locke, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. – [Electronic resource]. – Available at: https://www.questia.com/read/5781514/an-essay-concerning-human-understanding (accessed: 26.01.2026).

234. Lynch, M. Truth // *The Routledge Companion to Epistemology* / ed. by S. Bernecker, D. Pritchard. – New York : Routledge, 2011.

235. Lyons, J. *Semantics*. Vol. 1–2. – Cambridge : Cambridge University Press, 1977.

236. Markie, P., Folescu, M. Rationalism vs. Empiricism // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2023 Edition / eds. E. N. Zalta, U. Nodelman. – [Electronic resource]. – Available at: https://plato.stanford.edu/archives/ spr2023/ entries/rationalism-empiricism/ (accessed: 26.01.2026).

237. Marx, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. – [Electronic resource]. – Available at: http://www.mlwerke.de/me/me40/me40_533.htm (accessed: 26.01.2026).

238. Marx, K. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* / transl. by M. Milligan. – [Electronic resource]. – Available at: https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf (accessed: 26.01.2026).

239. Marx, K. Theses on Feuerbach. – [Electronic resource]. – Available at: https://msuweb.montclair.edu/~furrg/gned/marxtonf45.pdf (accessed: 26.01.2026).

240. McIntyre, L. *Post-Truth*. – Cambridge (MA) : MIT Press, 2018. – 216 p.

241. Mitias, M. *Human Dialogue*. – Berlin ; Bern ; Bruxelles ; New York ; Oxford ; Warszawa ; Wien : Peter Lang, 2023. – 203 p.

242. Parmenides. On Nature. – [Electronic resource]. – Available at: http://www.megalyrics.ru/lyric/parmenides/fragments.htm#ixzz4NGMepPYH (accessed: 26.01.2026).

243. Plato. *The Complete Works* / transl. by B. Jowett. – [Electronic resource]. – Available at: http://www.cakravartin.com/wordpress/wp-content/uploads/2008/08/plato-complete-works.pdf (accessed: 26.01.2026).

244. Plutarch. Essays and Miscellanies. The Banquet of the Seven Wise Men. – [Electronic resource]. – Available at: https://ebooks.adelaide.edu.au/p/plutarch/essays/chapter11.html (accessed: 26.01.2026).

245. Plutarch. Symposiacs // *The Complete Works of Plutarch: Essays and Miscellanies*. – Vol. 3. – New York : Crowell, 1909. – [Electronic resource]. – Available at: https://ebooks.adelaide.edu.au/p/plutarch/symposiacs/ (accessed: 26.01.2026).

246. Pritchard, D. *What Is This Thing Called Knowledge?* – 2nd ed. – Abingdon ; New York : Routledge, 2010.

247. Psillos, S. *Philosophy of Science A–Z*. – Edinburgh : Edinburgh University Press, 2007. – 280 p.

248. Robertson Ishii, T., Atkins, P. Essential vs. Accidental Properties // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2023 Edition / eds. E. N. Zalta, U. Nodelman. – [Electronic resource]. – Available at: https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/essential-accidental/ (accessed: 26.01.2026).

249. Roughley, N. Human Nature // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2023 Edition / eds. E. N. Zalta, U. Nodelman. – [Electronic resource]. – Available at: https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/human-nature/ (accessed: 26.01.2026).

250. Rorty, R. Is Derrida a Transcendental Philosopher? // *Derrida: A Critical Reader* / ed. by D. Wood. – Oxford : Blackwell, 1996.

251. Rumfitt, I. Meaning and Understanding // *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy* / ed. by F. Jackson, M. Smith. – Part IV: Philosophy of Language. – Oxford : Oxford University Press, 2013.

252. Scruton, R. *Modern Philosophy*. – London : Mandarin Paperbacks, 1996. (First published 1994).

253. Sextus Empiricus. *Against the Logicians* / ed. by R. Bett. – Cambridge : Cambridge University Press, 2005. – (Cambridge Texts in the History of Philosophy). – [Electronic resource]. – Available at: http://assets.cambridge.org/97805218/24972/frontmatter/9780521824972_frontmatter.pdf (accessed: 26.01.2026).

254. Sigwart, C. *Logik*. Zweiter Band: *Die Methodenlehre*. – Tübingen : Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, 1878.

255. Sigwart, C. *Logik: Die Lehre vom Urtheil, vom Begriff und vom Schluss*. Erster Band. – 2., durchgeseh. u. erw. Aufl. – Freiburg i. B. : Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, 1889. – [Electronic resource]. – Available at: https://archive.org/stream/bub_gb_kxw9AAAAIAAJ#page/n5/search/Vorstellung (accessed: 26.01.2026).

256. Smith, B. *Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano*. – Chicago : Open Court, 1994.

257. Smith, M. Meta-ethics // *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy* / ed. by F. Jackson, M. Smith. – Part I: Moral Philosophy. – Oxford : Oxford University Press, 2013.

258. Soames, S. Reference and Description // *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy* / ed. by F. Jackson, M. Smith. – Part IV: Philosophy of Language. – Oxford : Oxford University Press, 2013.

259. Spade, P. V. Boethius against Universals: The Arguments in the Second Commentary on Porphyry. – [Electronic resource]. – Available at: http://www.pvspade.com/Logic/docs/boethius.pdf (accessed: 26.01.2026).

260. Steup, M., Neta, R. Epistemology // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2020 Edition / ed. E. N. Zalta. – [Electronic resource]. – Available at: https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/epistemology/ (accessed: 25.07.2021).

261. Studtmann, Paul, "Aristotle's Categories", *The Stanford Encclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/aristotle-categories/

262. Tannen, D. *That's Not What I Meant! How Conversational Style Makes or Breaks Relationships*. – New York : Ballantine Books, 1987.

263. Taylor, C. C. W. *The Atomists: Leucippus and Democritus. Fragments. A Text and Translation with the Commentary*. – [Electronic resource]. – Available at: http://docslide.us/documents/ccw-taylor-the-atomists-leucippus-and-democritus-fragments-with-translation.html (accessed: 26.01.2026).

264. *The Routledge Companion to Epistemology* / ed. by S. Bernecker, D. Pritchard. – New York : Routledge, 2011.

265. *Tao te t'ing*. – Praha, 1971.

266. Vattimo, G. *The End of Modernity*. – Cambridge, 1994.

267. Vesey, G. Locke and Wittgenstein on Language and Reality // *John Locke: Muirhead Library of Philosophy. Contemporary British Philosophy* (fourth series) / ed. by H. O. Lewis. – Plymouth, 1976.

268. Wilson, E. *The Meaning of Human Existence*. – New York ; London : Liveright Publishing Corporation ; W. W. Norton & Company, 2014.

269. *Webster's Seventh New Collegiate Dictionary*. – Springfield (Mass., USA), [b. y.].

270. William of Ockham. From *Summa of Logic*, Part I: Adam (of Wodeham's) Prologue, Ockham's Prefatory Letter and Chs. 1–56, 8–13, 26–28, 30–31, 33, 63–66, 70, 72, with summaries of Chs. 7, 29, 32 / copyright © 1995 by P. V. Spade. – [Electronic resource]. – Available at: https://ebooks.adelaide.edu.au/ (accessed: 26.01.2026).

271. Young, J. O. The Coherence Theory of Truth // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. – [Electronic resource]. – Available at: https://plato.stanford.edu/entries/truth-coherence (accessed: 06.03.2024).

Э. А. Тайсина

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО МАТЕРИАЛИЗМА ИНТРОДУКЦИЯ И РОНДО КАПРИЧЧИОЗО

Монография

Издательство
«Энциклопедист-Максимум»

Подписано в печать 08.05.2026 г. Формат 60x90 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Печать офсетная. Учет.-изд. л. 32,8.
Тираж 1 000 экземпляров. Заказ 404.