



Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

2018 Том 22 № 2

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2

<http://journals.rudn.ru/philosophy>

Научный журнал

Издается с 1997 г.

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-61270 от 03.04.2015 г.

Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов»

Главный редактор

Белов Владимир Николаевич,
доктор филос. наук,
профессор, РУДН, Россия
E-mail: belov_vn@rudn.university

Заместитель

главного редактора
Степаняц Мариэтта
Тиграновна, доктор филос.
наук, профессор,
ИФРАН, Россия
E-mail: marietta@iph.ras.ru

Ответственный

секретарь
Марцева Анна Владимировна,
кандидат филос. наук,
РУДН, Россия
E-mail: martseva_av@rudn.university

Члены редакционной коллегии

Автономова Наталия Сергеевна, доктор философских наук, РУДН, Россия

Баева Людмила Владимировна, доктор философских наук, профессор, Астраханский государственный университет, Россия

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович, академик РАН, доктор философских наук, профессор, ИФРАН, Россия

Кирабаев Нур Серикович, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

Миронов Владимир Васильевич, доктор философских наук, профессор, МГУ им. Ломоносова, Россия

Норас Анджей Ян, доктор философских наук, профессор, Силезский университет, Польша

Пеху Рузана Владимировна, доктор философских наук, доцент, РУДН, Россия

Стейла Даниэла, доктор философских наук, профессор, Туринский университет, Италия

Тлостанова Мадина Владимировна, доктор философских наук, профессор, Линчёпинг, Швеция

Цанк Михаэль, доктор философских наук, профессор, Бостонский университет, США

Цвык Владимир Анатольевич, доктор философских наук, профессор, РУДН, Россия

Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

ISSN 2408-8900 (online); 2313-2302 (print)

4 выпуска в год

Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ.

Включен в каталог периодических изданий Ульрих (Ulrich's Periodicals Directory: <http://www.ulrichsweb.com>).

Языки: русский, английский, немецкий, французский, испанский.

Материалы журнала размещаются на платформе РИНЦ Российской научной электронной библиотеки, Electronic Journals Library Cyberleninka.

Цель и тематика

Журнал *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия* — периодическое международное рецензируемое научное издание. Журнал является международным как по составу редакционной коллегии и экспертного совета, так и по авторам и тематике публикаций.

Цель журнала — осуществление научного обмена и сотрудничества между российскими и зарубежными специалистами в области философии, а также специалистами смежных областей, публикация результатов оригинальных научных исследований по широкому кругу актуальных философских проблем и освещение научной деятельности профессионального научного сообщества.

На протяжении многих лет наше издание публикует статьи крупнейших российских и мировых ученых в области истории философии, онтологии, эпистемологии, социальной философии, этики и др. Кроме того, редакционная политика журнала предполагает активную поддержку молодых талантливых ученых из разных стран. Уникальный опыт и традиции философской школы РУДН находят свое отражение в приоритетном исследовательском направлении журнала — философской компаративистике. Особый акцент делается на междисциплинарные исследования.

Основные рубрики журнала: история восточной философии, история европейской философии, история отечественной философии, история современной философии, философия и наука, философия культуры, философия языка и литературы, математическая логика, биоэтика профессиональная этика.

Кроме научных статей публикуется хроника научной жизни, включающая рецензии, обзоры, информацию о конференциях, научных проектах и т.д.

Правила оформления статей, архив и дополнительная информация размещены на сайте: <http://journals.rudn.ru/philosophy>.

Электронный адрес: philosj@rudn.university.

Редактор: К.В. Зенкин

Компьютерная верстка: Е.П. Довголевская

Адрес редакции:

115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3
Тел.: (495) 955-07-16; e-mail: ipk@rudn.university

Почтовый адрес редакции

117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 10/2
Тел.: (495) 434-20-12, e-mail: philosj@rudn.university

Подписано в печать 09.06.2018. Выход в свет 15.06.2018. Формат 70×100/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Times New Roman».

Усл. печ. л. 16,74. Тираж 500 экз. Заказ № 442. Цена свободная.

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования

«Российский университет дружбы народов» (РУДН)

117198, Москва, Россия, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

Отпечатано в типографии ИПК РУДН

115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3,
тел. (495) 952-04-41; ipk@rudn.university



RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2018 VOLUME 22 No. 2
<http://journals.rudn.ru/philosophy>
DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2

Founded in 1997

Founder: PEOPLES' FRIENDSHIP UNIVERSITY OF RUSSIA

EDITOR-IN-CHIEF

Vladimir Belov

RUDN University, Russia

E-mail: belov_vn@rudn.university

DEPUTY EDITOR

Marietta Stepanyants

Institute of Philosophy Russian

Academy of Sciences, Russia

E-mail: marietta@iph.ras.ru

EXECUTIVE SECRETARY

Anna Martseva

RUDN University, Russia

E-mail: martseva_av@rudn.university

EDITORIAL BOARD

Avtonomova Nataliya, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

Baeva Lyudmila, Astrakhan State University, Russia

Guseynov Abdusalam, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

Kirabaev Nur, RUDN University, Russia

Mironov Vladimir, Lomonosov Moscow State University, Russia

Noras Andrzej Jan, University of Silesia in Katowice, Poland

Pskhu Ruzana, RUDN University, Russia

Tlostanova Madina, Linköping University, Sweden

Steila Daniela, University of Turin, Italy

Michael Zank, Boston University, USA

Tsvyk Vladimir, RUDN University, Russia

RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY
Published by the Peoples' Friendship University of Russia
(the RUDN University), Moscow, Russian Federation

ISSN 2408-8900 (online); 2313-2302 (print)

4 issues per year

Languages: Russian, English, German, French, Spanish

Indexed in Ulrich's Periodicals Directory: <http://www.ulrichsweb.com>

Aims and Scope

RUDN Journal of Philosophy is a peer-reviewed international academic journal publishing research in Philosophy. It is international with regard to its editorial board, contributing authors and thematic foci of the publications.

The goal of the journal is to promote scholarly exchange and cooperation among Russian and international researchers, disseminate theoretically grounded research, and advance knowledge in a broad range of interdisciplinary issues pertaining to the field of Philosophy.

For many years, the journal has been a space to feature the best research of the leading Russian and international scholars in the fields of History of Philosophy, Ontology, Theory of Knowledge, Social Philosophy and other areas. Our editorial policy also involves a strong support of young talented scientists throughout the world. The unique experience and traditions of the school of philosophical thought of RUDN University are embodied in philosophical comparativism, which is the top-priority research area of the journal.

General Journal Sections: *History of Eastern Philosophy, History of Western Philosophy, History of Russian Philosophy, History of Modern Philosophy, Philosophy of Language and Literature, Ontology and Epistemology, Mathematical Logic, Philosophy and Sciences, Philosophy of Culture, Professional Ethics, Bioethics.*

In addition to research articles the journal also welcomes book reviews, literature overviews, conference reports and research project announcements.

The Journal is published in accordance with the policies of COPE (Committee on Publication Ethics).

The editors are open to thematic issue initiatives with guest editors.

Further information regarding notes for contributors, subscription, and back volumes is available at <http://journals.rudn.ru/philosophy>

E-mail: philosj@rudn.university

Review Editor *K.V. Zenkin*
Computer design *E.P. Dovgolevskaya*

Address of the Editorial Board:
3 Ordzhonikidze str., 115419 Moscow, Russia
Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: ipk@rudn.university

Postal Address of the Editorial Board:
10/2 Miklukho-Maklaya str., 117198 Moscow, Russia
Ph. +7 (495) 434-20-12; e-mail: philosj@rudn.university

Printing run 500 copies. Open price
Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education "RUDN University"
6 Miklukho-Maklaya str., 117198 Moscow, Russia

Printed at RUDN Publishing House:
3 Ordzhonikidze str., 115419 Moscow, Russia,
Ph. +7 (495) 952-04-41; e-mail: ipk@rudn.university

СОДЕРЖАНИЕ

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

- Павлов С.А.** Условия применимости классической логики к философским рассуждениям 139
- Анисов А.М.** Принцип сведения к абсурду как онтологическая проблема 149
- Pavlenko, A.N.** The epistemological glaucoma and psematical paradox (autological feature of truth and heterological feature of false) (**Павленко А.Н.** Глаукома эпистемологическая и псематический парадокс (автологичность истины и гетерологичность лжи)) 158
- Varyshnikov, P.N.** Language, brain and computation: from semiotic asymmetry to recursive rules (**Барышников П.Н.** Язык, мозг, вычисления: от семиотической асимметрии к рекурсивным правилам) 168

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Баева Л.В.** Компаративный анализ ценностей России и Европы в контексте исследования экзистенциальной безопасности 183
- Бондарь О.Ю.** К вопросу о стратегиях в гуманитарных исследованиях (на материале отечественной латиноамериканистики). Часть II 197
- Колычев П.М., Хахалова А.А.** Социально-философское осмысление политических истоков пролетарской культуры 206

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- Бойко П.Е., Бухович Е.В.** Россия как особенная форма всеобщности христианского мира: к вопросу о диалектике взаимодействия русского и европейского духа 217
- Корнеева Т.Г.** Мост Сирāt как путь к Истине: истолкование Насира Хусрава 226
- Шачина А.Ю.** К вопросу о влиянии Ж.-Ж. Руссо на творчество И. Канта 236

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

- Псху Р.В.** Религиозно-философская герменевтика Г. Оберхаммера (на материале «Шаранагатигадья» Рамануджи). Часть II 248
- Оберхаммер Г.** В присутствии Другого. «Шаранагатигадья» Рамануджи. Значимый текст вишнуитской религиозной традиции (Часть II). *Перевод с немецкого Псху Р.В., Даниловой Н.Н.* 252

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

Беляева А.В. Догматика как первичное толкование религиозного чувства в философии религии Ф.Д.Э. Шлейермахера	260
---	-----

НАУЧНЫЕ ОБЗОРЫ

Ермишин О.Т. Н.О. Лосский: новые издания	269
---	-----

CONTENTS

ONTOLOGY AND GNOSEOLOGY

- Pavlov, S.A.** Conditions of applicability of classical logic to philosophical reasoning 139
- Anisov, A.M.** The principle of reductio ad absurdum as an ontological problem 149
- Pavlenko, A.N.** The epistemological glaucoma and psematical paradox (autological feature of truth and heterological feature of false) 158
- Baryshnikov, P.N.** Language, brain and computation: from semiotic asymmetry to recursive rules 168

SOCIAL PHILOSOPHY

- Baeva, L.V.** Comparative analysis of values of Russia and Europe in the context of the issues of existential safety 183
- Bondar, O.Y.** To the Question of Strategies in Humanities (A Case Study of the Russian Latin American Studies). Part II 197
- Kolychev, P.M., Khakhalova, A.A.** Socio-philosophical grounding of the conception of proletarian culture 206

HISTORY OF PHYLOSOPHY

- Boyko, P.Y., Bukhovich, Y.V.** Russia as a particular form of the universality of the christian world: for the problem of the dialectics of interaction of russian and european spirit 217
- Korneeva, T.G.** Bridge As-Sirat as a way to the Truth: Nasir Khusraw's interpretation 226
- Shachina, A.Ju.** The problem of J.-J. Rousseau's influence on the I. Kant's creative work 236

TRANSLATIONS AND PUBLICATIONS

- Pskhu, R.V.** Religious-philosophical hermeneutics of Gerhard Oberhammer (based on Ramanuja's 'Sharanagatigadya'). Part II 248
- Oberhammer, G.** In the presence of the Other. Ramanuja's Sharanagatigadya. An important text of the Vaishnava Religious tradition. *Trans. From German by R.V. Pskhu, N.N. Danilova* 252

SCIENTIFIC REPORTS

Belyaeva, A.V. Dogmatics as the first interpretation of the religious sense in the philosophy of religion of F.D.E. Schleiermacher	260
---	-----

SCIENTIFIC REVIEWS

Ermishin, O.T. N.O. Lossky: new editions	269
---	-----



ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ONTOLOGY AND GNOSEOLOGY

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-139-148

УСЛОВИЯ ПРИМЕНИМОСТИ КЛАССИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ К ФИЛОСОФСКИМ РАССУЖДЕНИЯМ

С.А. Павлов

Институт философии РАН
Гончарная ул., 12, стр. 1, Москва, Россия 109240

Исследованы условия применимости классической логики высказываний к философским рассуждениям. Это исследование проведено в рамках различных семантик для многозначных логик. В качестве последних рассматривались: семантика многозначных логик, метатеория значений истинности Зиновьева, элементарная теория операторов истинности и ложности.

В метатеории логической семантики, в которой строятся семантики для многозначных логик, принимают классическую логику. В этой метатеории используется теория J -операторов (введенных Россером и Тьюркеттом). Теория J -операторов является частью метатеории логической семантики. Семантическое утверждение вида « P принимает значение v^k » содержательно соответствует формуле $J_k(P)$. Показано, что для формул языка-объекта P , для которых выполняется условие (P принимает выделенное значение или P принимает анти-выделенное значение), имеет место классическая логика.

Синтезирующий подход в исследованиях и построениях А. Зиновьева привел к тому, что он объединил логику, онтологию и методологию в единую науку, в которой первые являются ее аспектами. Только в процессе изложения он выделяет в ней три части: 1) базисную логику, 2) логическую онтологию, и 3) логическую методологию. В этом состоит радикальное отличие от подходов Д. Гильберта и А. Тарского, отделявших язык-объект от метаязыка, семантику от синтаксиса.

Также рассматривалась элементарная теория операторов истинности и ложности, обоснованная в обобщенной на неклассический случай объединенной Буль—Фреге семантике. Показано, что для формулы языка-объекта P , для которых выполняется условие (содержательно выраженное) формула P либо истинна, либо ложна, то для нее имеет место классическая двузначная логика.

Отмечается, что рассмотренные условия близки к определениям высказываниям в естественном языке.

Ключевые слова: логика высказываний, логическая семантика, истина, ложь, условия применимости

ВВЕДЕНИЕ

В философских рассуждениях используются разного рода суждения. Так, уже Аристотель рассуждает о предложениях, которые не являются истинными или ложными: «ведь то, что Сократ здоров, противоположно тому, что Сократ болен. Но не всегда одно здесь необходимо истинно, а другое ложно. Если Сократ

существует, то одно из них будет истинным, другое — ложным ...если вообще нет самого Сократа, неистинно и то, что Сократ болен, и то, что он здоров» [3]. Особый интерес для аналитической философии и рациональной философии представляют рассуждения, использующие классическую логику высказываний. Поэтому целью данной статьи является решение задачи нахождения условий применимости классической логики высказываний к философским рассуждениям. Это исследование проводится в рамках различных семантик для многозначных логик.

1. СЕМАНТИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ МНОГОЗНАЧНЫХ ЛОГИК

Многозначные интерпретации классической и неклассических логик [2; 13; 17] основываются на следующих положениях.

Имеется язык n -значной логики с множеством переменных Var и с множеством формул этого языка For .

Имеется множество значений $\{v^0, v^1, \dots, v^{n-1}\}$ n -значной логики, которые попарно различны.

Функция оценки (означивания) v есть отображение множества For на множество $\{v^0, v^1, \dots, v^{n-1}\}$ (сокр. $v: For \rightarrow \{v^0, v^1, \dots, v^{n-1}\}$).

В качестве выделенного значения принимаем v^1 .

В метатеории логической семантики, в которой строятся семантики для многозначных логик, принимают классическую логику.

Определяются понятия общезначности, логического следования и т.д.

Метатеорию (теорию) логической семантики логик, имеющих многозначную интерпретацию, будем сокращенно обозначать **MVT**.

1.1. Теория J -операторов и классические напарники логик, имеющих многозначную интерпретацию

Будем использовать теорию J -операторов (введенными Россером и Тьюркеттом [17]). Теория J -операторов является частью метатеории логической семантики **MVT**, в которой строятся семантики для многозначных логик и доказываются метатеоремы корректности и семантической полноты.

Введем следующее сокращение (определение), в котором P есть формула языка n -значной логики и $(0 \leq k \leq n-1)$:

$J_k(P)$ есть сокращение для формулы $(v(P) = v^k)$, которая является формулой языка логической семантики. Семантическое утверждение вида « P принимает значение v^k » содержательно соответствует формуле $J_k(P)$.

Эти унарные J_i -операторы соответствуют функции $j_i(m)$, которая принимает следующие значения:

$$j_i(m) = \begin{cases} v^1, & \text{если } m = v^i, \\ v^0, & \text{если } m \neq v^i. \end{cases}$$

Сформулируем (мета)теорию J -операторов (сокращенно **JT**) как подтеорию метатеории логической семантики многозначных логик.

Пусть имеем класс L неклассических логик L_n° , имеющих многозначную интерпретацию с одним выделенным значением v^1 и одним антивыделенным значением v^0 . J_1 -оператору соответствует значение v^1 , а J_0 -оператору соответствует значение v^0 . Свойства этих операторов будем задавать аксиоматически.

Множество формул языка, в который входит множество O исходных операторов n -значной логики L_n° (L_n° -формул), есть L_n° -For. Пусть P, P_1 есть метаварьируемые для L_n° -формул.

Принимается, что для формул $J_k(P)$, префиксированных J_k -операторами, то есть J_k -формул, имеет место классическая логика высказываний CL_2 . Отметим, что теоремы, фигурирующие далее, являются формулами, для которых имеет место CL_2 , поэтому их доказательство не является трудным.

Приведем формулировку теории **JT**.

Язык **JT** (включает в себя множества L_n° -For), а также:

\neg, \Rightarrow логические константы, обозначающие отрицание и импликацию;

J_k — J -оператор, $0 \leq k \leq n$;

J_1 — выделенный J -оператор;

J_0 — анти-выделенный J -оператор.

Правила образования для языка **JT**

1. Если P есть L_n° -формула, то $J_k(P)$ есть CL_2 -формула (сокр. CL_2 -ф.).

2. J_k -операторы допускает итерацию:

2.1. Если Q есть CL_2 -ф., то $J_k(Q)$ есть CL_2 -ф.

2.2. Если Q_1, Q_2 есть CL_2 -ф., то $(\neg Q_1)$ и $(Q_1 \Rightarrow Q_2)$ есть CL_2 -ф.

3. Ничто иное не есть CL_2 -формула.

Обозначим множество CL_2 -формул как CL_2 -For. Пусть Q, Q_1 , есть метаварьируемые для CL_2 -формул.

Отметим, что множества L_n° -For и CL_2 -For не пересекаются: $(L_n^{\circ}$ -For \cap CL_2 -For) = \emptyset .

Определим множество ${}^{\circ}For =_{df} (CL_2$ -For \cup L_n° -For). Пусть R, R_1 есть метаварьируемые для формул из множества ${}^{\circ}For$.

A.1. **Схемы аксиом** для классической логики $CL_2(CL_2$ -For, \neg, \Rightarrow)

Определим ряд производных связей на множестве CL_2 -For классическим образом.

D1.1. $(Q_1 \wedge Q_2) =_{df} \neg (Q_1 \Rightarrow \neg Q_2)$,

D1.2. $(Q_1 \vee Q_2) =_{df} (\neg Q_1 \Rightarrow Q_2)$,

D1.3. $(Q_1 \underline{\vee} Q_2) =_{df} ((Q_1 \vee Q_2) \wedge \neg (Q_1 \wedge Q_2))$,

D1.4. $(Q_1 \Leftrightarrow Q_2) =_{df} ((Q_1 \Rightarrow Q_2) \wedge (Q_2 \Rightarrow Q_1))$.

Определим n -местную исключающую дизъюнкцию $\underline{\vee}$:

D2. $\underline{\vee}(Q_1, Q_2, Q_3, \dots, Q_n) \equiv_{df} (Q_1 \wedge \neg Q_2 \wedge \neg Q_3 \wedge \dots \wedge \neg Q_n) \vee$

$\vee (\neg Q_1 \wedge Q_2 \wedge \neg Q_3 \wedge \dots \wedge \neg Q_n) \vee$

$\vee \dots \vee (\neg Q_1 \wedge \neg Q_2 \wedge \neg Q_3 \wedge \dots \wedge Q_n)$.

Схема аксиом (аксиомы редукции) для J_1 -оператора (выделенного J -оператора)

A.2.1. $(J_1 Q \Leftrightarrow Q)$,

и для J_0 -оператора (анти-выделенного J -оператора)

A.2.2. $(J_0Q \Leftrightarrow \neg Q)$.

n-лемма:

A.3. $\bigvee (J_0R, J_1R, \dots, J_{n-1}R)$.

Правила вывода:

R1.
$$\frac{Q_1, (Q_1 \Rightarrow Q_2)}{Q_2} \text{MP.}$$

Правила введения и удаления J_1 -оператора:

R2.1. $\frac{R}{J_1R}$ R2.2. $\frac{J_1R}{R}$.

Построение теории J-операторов **JT** закончено.

Введем следующие определения для D-импликации и D-отрицания на множестве ${}^n\text{For}$:

D3.1. $(R_1 \supset R_2) \equiv_{\text{df}} (J_1(R_1) \Rightarrow J_1(R_2))$,

D3.2. $\neg R \equiv_{\text{df}} \neg J_1(R)$.

Имеем следующие метатеоремы и теоремы, позволяющие построить логику со связками: \neg и \supset .

Выводимое правило образования:

2.3. Если R_1, R_2 есть формулы, то $(\neg R_1)$ и $(R_1 \supset R_2)$ есть формулы.

Теоремы:

T1.1. $(R_1 \supset (R_2 \supset R_1))$,

T1.2. $(R_1 \supset (R_2 \supset R_3)) \supset ((R_1 \supset R_2) \supset (R_1 \supset R_3))$,

T1.3. $((\neg R_1 \supset \neg R_2) \supset (R_2 \supset R_1))$

и производное правило вывода:

R3.
$$\frac{R_1, (R_1 \supset R_2)}{R_2} \text{MP}$$

Метатеоремы:

MT1. Для формул из множества ${}^n\text{For}$ имеет место логика с отрицанием \neg и импликацией $\supset \text{CL}_n({}^n\text{For}, \neg, \supset)$ с n -значной неглавной (в смысле Черча) интерпретацией.

Отсюда следует, что для каждой логики L_n° , имеющей многозначную интерпретацию с одним выделенным значением v^1 , существует логика $\text{CL}_n({}^n\text{For}, \neg, \supset)$, которая синтаксически подобна классической логике и которую будем называть ее классическим напарником логики L_n° (см. [15]). Отметим, что это не тезис Сушко.

Определим внутренних и внешних напарников логик L_n° .

Множество логик L_n° разбиваем на два класса:

1) имеющих внутреннего напарника (в языке которых выразимы оператор J_1 и связки \neg, \Rightarrow , как напр: логика Бочвара V_3 и логика Лукасевича L_3) и

2) имеющих только внешнего напарника, то есть не имеющих внутреннего напарника (в языке которых невыразим оператор J_1), (как в логике Гейтинга H_3).

Имеем метатеорему:

MT2. Если $\vdash_{\text{CL}_n(\text{noFor}, \neg, \supset)} R$, то $\vdash_{\text{JT}} R$.

Таким образом, имеем класс синтаксически эквивалентных (подобных с точностью до замены ${}_n^{\circ}For$ на ${}_n^{\circ}For'$) логик $CL_n({}^{\circ}For, \neg, \supset)$.

Необходимо отметить, что в проведенном построении мы не выходили за пределы теории J -операторов Россера—Тюркетта, т. е. **JT** есть подтеория вышеупомянутой теории.

1.2. Условие вывода семантических правил классической логики

В **JT** можно найти условие вывода семантических правил классической двузначной логики.

Приведем V -интерпретацию для языка классической двузначной сентенциальной логики CL со связками \sim и \rightarrow с использованием J -операторов.

Отметим, что $J_k(P)$ есть сокращение для формулы $(v(P) = v^k)$. Тогда сформируем V -интерпретацию.

V-интерпретация

Функция оценки v есть отображение множества For на множество $\{v^0, v^1\}$ (сокр. $v: For \rightarrow \{v^0, v^1\}$). Выделенное значение: v^1 .

1. $v: Var \rightarrow \{v^0, v^1\}$.

При этом формулы с равенством заменяются на формулы с J -операторами.

2. $\begin{cases} J_0(\sim A), \text{ если } J_1(A); \\ J_1(\sim A), \text{ если } J_0(A). \end{cases}$

3. $\begin{cases} J_1(A \rightarrow B), \text{ если } J_0(A) \text{ или } J_1(B); \\ J_0(A \rightarrow B), \text{ если } J_1(A) \text{ или } J_0(B). \end{cases}$

В теории **JT** имеем следующие теоремы, соответствующие условиям V -интерпретации с J -операторами логики со связками \neg и \supset .

T2.1. $(J_1(R) \vee J_0(R)) \Rightarrow (J_1(R) \Rightarrow J_0(\neg R))$,

T2.2. $(J_1(R) \vee J_0(R)) \Rightarrow (J_0(R) \Rightarrow J_1(\neg R))$,

T2.3. $((J_1(R_1) \vee J_0(R_1)) \wedge (J_1(R_2) \vee J_0(R_2))) \Rightarrow ((J_0(R_1) \vee J_1(R_2)) \Rightarrow J_1(R_1 \supset R_2))$,

T2.4. $((J_1(R_1) \vee J_0(R_1)) \wedge (J_1(R_2) \vee J_0(R_2))) \Rightarrow ((J_1(R_1) \wedge J_0(R_2)) \Rightarrow J_0(R_1 \supset R_2))$.

Из этих теорем следует метатеорема.

Пусть For_2 есть множество, к которому принадлежит не менее 3-х формул, таких, что $(R_k \in For_2)$ е.т.е. $(J_1(R_k) \vee J_0(R_k))$. Тогда имеем:

MT3. $\vdash_{JT} CL_2(For_2, \neg, \supset)$.

Отметим, что для автора был неожиданным вывод $CL_2(For_2, \neg, \supset)$ в теории **JT** при условии только $(J_1(R_k) \vee J_0(R_k))$, без условия принятия семантических правил для связок. Семантические правила для связок выводимы при соблюдении этих условий. Также необходимо сказать, что подобный результат возможен только для классической двузначной логики.

Условие $(J_1(R_k) \vee J_0(R_k))$ можно сравнить с определениями высказываний.

Д. Гильберт и В. Аккерман (в [5]) пишут: «Под высказыванием следует понимать каждое предложение, в отношении которого имеет смысл утверждать, что его содержание истинно или ложно».

В [12] Фреге предложил «на каждое утвердительно-повествовательное предложение ... смотреть как на собственное имя, причем на такое, значение которого, если оно существует, есть либо истина, либо ложь».

А.М. Анисов определяет в [1] «Высказывания — это предложения, которые оцениваются либо как истинные, либо как ложные».

2. ПОДХОД ЗИНОВЬЕВА К ФОРМАЛИЗАЦИИ ЛОГИЧЕСКОЙ СЕМАНТИКИ

Для обоснования и построения логики высказываний Зиновьев использует построенную им метатеорию значений истинности.

Для того, чтобы говорить о значениях истинности высказываний, он в [6] вводит термины $[X]$, обозначающие высказывания X . Метавысказывание « $[X]$ имеет значение истинности v^i », он символизирует формулой метаязыка: $[X] \leftarrow v^i$. Квадратные скобки он предлагает для упрощения записи опускать, то есть записывать предшествующую формулу следующим образом: $X \leftarrow v^i$. Отметим, что этот язык недостаточно «богат» (в смысле А. Тарского), что не позволяет возникнуть семантическим парадоксам, так как в таком языке нельзя построить автореферентные конструкции. Семантические свойства понятий истинности и ложности обсуждаются в [14].

В метатеории значений истинности Зиновьева в мета высказываниях о значениях истинности одновременно присутствуют как высказывания, так и их значения истинности, то есть термины разного семантического порядка. В мета высказывании « $[X]$ имеет значение истинности v^i » присутствуют синтаксическое выражение $[X]$, семантическое отношение «имеет значение» и значение истинности v^i , принадлежащее, по Г. Фреге, к логической онтологии. Тем самым такой подход отличается от подхода Тарского [11].

Синтезирующий подход в исследованиях и построениях А. Зиновьева [7] привел к тому, что он объединил логику, онтологию и методологию в единую науку, в которой первые являются ее аспектами. Только в процессе изложения он выделяет в ней три части: 1) базисную логику, 2) логическую онтологию, и 3) логическую методологию. В этом состоит радикальное отличие от подходов Д. Гильберта и А. Тарского, отделявших язык-объект от метаязыка, семантику от синтаксиса.

В качестве первой аксиомы метатеории значений истинности Зиновьев предлагает следующую:

A1. Всякое высказывание A либо имеет некоторое значение истинности v , либо не имеет его:

$$(X \leftarrow v) : \sim(X \leftarrow v).$$

Необходимо отметить, что эта аксиома имеет место как в классическом случае, так и в неклассическом.

В классическом или двузначном случае Зиновьев различает два подслучая:

а) В качестве основных значений принимаются v^t «истинно» и v^f «ложно», причем в случае трех и более значений v^f не будет отрицанием v^t . Для таких случаев можно выделить только класс высказываний, для которых будет иметь место:

$$\sim(X \leftarrow v^f) \leftrightarrow (X \leftarrow v^t).$$

Зиновьевым рассматривается не только классический двузначный случай, но и неклассические случаи, отбрасывая, как Я. Лукасевич, принцип двузначности. Таким образом, имеем другой подслучай:

б) Исходя из основного (выделенного) значения «истинно» v^t — определяется его отрицание «неистинно» nv^t , символически:

$$(X \leftarrow nv^t) \equiv \sim(X \leftarrow v^t).$$

Он отмечает, что «все положения такой двузначной логики имеют силу для высказываний независимо от того, сколько значений истинности может быть им приписано» [6].

Обратим внимание на сходство последнего определения с определением D-отрицания. Проведя аналогию $(X \leftarrow v^t)$ с формулой с выделенным J -оператором J_1X , можно построить определение D-импликации и затем вывести логику, аналогичную $CL_n(^{\circ}For, \neg, \supset)$. Теперь условием вывода классической логики будем выполнение формулы $\sim(X \leftarrow v^f) \leftrightarrow (X \leftarrow v^t)$ или эквивалентной ей $(X \leftarrow v^f) \vee (X \leftarrow v^t)$.

Обозначим метатеорию значений истинности Зиновьева как **ZV**. Тогда имеем: пусть For_2 есть множество, к которому принадлежит не менее 3-х формул, таких, что $(X_k \in For_2)$ е.т.е. $((X_k \leftarrow v^f) \underline{\vee} (X_k \leftarrow v^t))$. Тогда имеем:

$$MT4. \quad \vdash_{ZV} CL_2(For_2, \neg, \supset).$$

Таким образом, в качестве условия вывода классической логики высказываний в метатеории значений истинности Зиновьева фигурирует формула со строгой дизъюнкцией, в отличие от **JT**.

3. УСЛОВИЯ ВЫВОДА КЛАССИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ В ТЕОРИИ ОПЕРАТОРОВ ИСТИННОСТИ И ЛОЖНОСТИ

Найдем условия вывода классической двузначной логики в элементарной теории операторов истинности и ложности [8; 16] **еТФТ**. Эта теория обоснована в обобщенной на неклассический случай объединенной Буль \cap Фреге семантике [9]. Обоснование употребления операторов истинности и ложности вместо соответствующих им предикатов обоснована в [4]. Отметим, что интерпретация теории **еТФТ** семантически близка четырехзначной интерпретации логики истины фон Вригта [18] и четырехзначной интерпретации логики **AVT** [10]. Отличие состоит в том, что для **еТФТ** имеется метатеорема строгой адекватности, а для **AVT** такой метатеоремы нет (контрпример: имеет место $(p \wedge p) \vdash_{AVT} p$, но в интерпретации **AVT** из $(p \wedge p)$ логически не следует p).

Так как в **еТФТ** определяются унарные операторы, подобные J -операторам в теории **JT**, то переформулируем V -интерпретацию, использующую J -операторы, в интерпретацию, использующую операторы истинности и ложности.

Интерпретация CL с использованием операторов
истинности и ложности

1. $(TE \underline{\vee} FE)$.
2. $\begin{cases} F(\sim A), \text{ если } T(A); \\ T(A), \text{ если } F(A). \end{cases}$

3.
$$\begin{cases} T(A \rightarrow B), \text{ если } F(A) \text{ или } T(B); \\ F(A \rightarrow B), \text{ если } T(A) \text{ и } F(B). \end{cases}$$

В теории εTFT имеем следующие теоремы, соответствующие условиям интерпретации CL с операторами истинности и ложности логики со связками \neg и \supset , которые определяются через оператор строгой истинности \lceil , последний аналогичен выделенному J_1 -оператору

$$\text{D3.1. } \lceil A =_{\text{df}} (TA \wedge \neg FA).$$

$$\text{T3.1. } (TR \underline{\vee} FR) \Rightarrow (TR \Rightarrow F\neg R),$$

$$\text{T3.2. } (TR \underline{\vee} FR) \Rightarrow (FR \Rightarrow T\neg R),$$

$$\text{T3.3. } ((TR_1 \underline{\vee} FR_1) \wedge (TR_2 \underline{\vee} FR_2)) \Rightarrow (FR_1 \vee TR_2) \Rightarrow T(R_1 \supset R_2),$$

$$\text{T3.4. } ((TR_1 \underline{\vee} FR_1) \wedge (TR_2 \underline{\vee} FR_2)) \Rightarrow (TR_1 \wedge FR_2) \Rightarrow F(R_1 \supset R_2).$$

Из этих теорем следует метатеорема:

Пусть For_2 есть множество, к которому принадлежит не менее 3-х формул, таких, что $(R_k \in For_2)$ е.т.е. $(TR_k \underline{\vee} FR_k)$. Тогда имеем:

$$\text{MT5. } \vdash_{\varepsilon\text{TFT}} \text{CL}_2(For_2, \neg, \supset).$$

Содержательно теорема означает, что если формула R_k либо истинна, либо ложна (то есть $R_k \in For_2$), то для нее имеет место классическая двузначная логика $\text{CL}_2(For_2, \neg, \supset)$.

Сравнение этой метатеоремы с аналогичной из 1.1 показывает, что первая содержательно более понятна, чем последняя из 1.1, и что для ее доказательства необходимо меньше предпосылок. Поэтому εTFT является более слабой теорией, чем JT.

В заключение констатируем, что исследованы и найдены условия вывода классической двузначной логики в ряде семантических теорий для языков, включающих как классический, так и неклассические. Последнее позволяет рассматривать широкий круг философских рассуждений и находить среди них те, для которых применима классическая логика высказываний.

© Павлов С.А., 2017

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Анисов А.М.* Современная логика. М., 2002.
- [2] *Анишаков О.М., Рычков С.В.* О многозначных логических исчислениях // Семиотика и информатика. Вып. 19. М., 1982. С. 90—117.
- [3] *Аристотель.* Категории // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 85. 13b15.
- [4] *Бессонов А.В.* К основаниям логической теории истины // *Философия науки*. 1999. № 1(5). С. 52—63.
- [5] *Гильберт Д., Аккерман В.* Основы теоретической логики. М., 1947.
- [6] *Зиновьев А.А.* Логика науки. М., 1971.
- [7] *Зиновьев А.А.* Фактор понимания М., 2006.
- [8] *Павлов С.А.* Исчисление предикатов истинности и ложности // *Логический анализ естественных языков: 2-й Советско-Финский коллоквиум по логике*. М., 1979. С. 70—73.
- [9] *Павлов С.А.* Онтологический тезис обобщенной Буль \cap Фреге семантики // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2016. № 1. С. 58—69.

- [10] *Понов В.М.* Об одной четырехзначной паранормальной логике // *Логика и В.Е.К. М.*, 2003. С. 192—195.
- [11] *Тарский А.* Семантическая концепция истины и основания семантики // *Аналитическая философия: становление и развитие. М.*, 1998. С. 90—129.
- [12] *Фреге Г.* О смысле и значении // *Логика и логическая семантика. М.*, 2000. С. 230—246.
- [13] *Lukasiewicz J.* Investigations Into the Sentential Calculus. Amsterdam; L.; Warszawa, 1970. P. 131—152.
- [14] *Pavlenko A.N.* The epistemological glaucoma and psematical paradox (autological feature of truth and heterological feature of false) // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. № 2.*
- [15] *Pavlov S.A.* Designated Operator Theory and Domain of Symbol Expressions // *Book of abstracts 15th Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science CLMPS. Helsinki, 2015. P. 263—264.*
- [16] *Pawlow S.A.* Einige nichttraditionelle Ideen in der Logik // *Philosophie und Naturwissenschaften in Vergangenheit und Gegenwart. Heft 5: Philosophische Probleme der Logik. Berlin, 1978. S. 33—40.*
- [17] *Rosser J.B., Turquette A.R.* Many-valued logics. 1987. Vol. 120. Nouvelle serie. P. 311—334.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-139-148

CONDITIONS OF APPLICABILITY OF CLASSICAL LOGIC TO PHILOSOPHICAL REASONING

S.A. Pavlov

Institute of Philosophy of RAS
12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia

Abstract. The conditions for the applicability of the classical logic of statements to philosophical reasonings are investigated. This research is carried out within the framework of various semantics for many-valued logics. As the latter, the semantics of many-valued logics, the meta-theory of Zinoviev's truth values, the elementary theory of truth and falsehood operators were considered.

In the meta-theory of logical semantics, in which semantics are constructed for many-valued logics, classical logic is hold. In this meta-theory, the theory of *J*-operators (introduced by Rosser and Turquette) is used. The theory of *J*-operators is part of the meta-theory of logical semantics. A semantic statement of the form “*P* has the value v^k ” meaningfully corresponds to the formula $J_k(P)$. It is shown that for classical object-language formulas *P*, for which the condition (*P* takes a designated value or *P* takes an anti-designated value), classical logic takes place.

The synthesizing approach in A. Zinoviev's studies and constructions led to the fact that he combined logic, ontology and methodology into a unified science, in which the first are its aspects. Only in the process of exposition, he distinguishes in it three parts: 1) basic logic, 2) logical ontology, and 3) logical methodology. This is a radical difference from the approaches of D. Hilbert and A. Tarski separating the object-language from the metalanguage, semantics from the syntax.

The elementary theory of truth and falsehood operators was also considered, which was founded in the Boole-Frege semantics, generalized to the non-classical case. It is shown that for the formula of the object language *P* for which the condition (informally expressed) is satisfied, the formula *P* is either true or false, then for it there is a classical two-valued logic.

It is noted that the conditions considered are close to the definitions of the utterance in natural language.

Key words: classical logic, logical semantics, true, false, conditions of applicability

REFERENCES

- [1] Anisov AM. *Sovremennaya logika*. Moscow, 2002.
- [2] Anshakov OM., Rychkov SV. O mnogoznachnykh logicheskikh ischisleniyakh. *Semiotika i informatika*. Vyp. 19. Moscow, 1982.
- [3] Aristotel'. *Kategorii*. Aristotel'. Soch.: v 4 t. T. 2. Moscow., 1978. 13b15.
- [4] Bessonov AV. K osnovaniyam logicheskoi teorii istiny. *Filosofiya nauki*. 1999; 5 (1):52—63.
- [5] Gil'bert D., Akkerman V. *Osnovy teoreticheskoi logiki*. Moscow, 1947.
- [6] Zinov'ev AA. *Logika nauki*. Moscow, 1971.
- [7] Zinov'ev AA. *Faktor ponimaniya*. Moscow, 2006.
- [8] Pavlov SA. Ischislenie predikatov istinnosti i lozhnosti. *Logicheskii analiz estestvennykh yazykov: 2-i Sovetsko-Finskii kollokvium po logike*. Moscow, 1979.
- [9] Pavlov SA. Ontologicheskii tezis obobshchennoi Bul' \cap Frege semantiki. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov, Seriya: Filosofiya*. 2016;(1):58—69.
- [10] Popov VM. Ob odnoi chetyrekhznachnoi paranormal'noi logike. *Logika i V.E.K.* Moscow, 2003.
- [11] Tarskii A. Semanticheskaya kontseptsiya istiny i osnovaniya semantiki. *Analiticheskaya filozofiya: stanovlenie i razvitie*. M., 1998.
- [12] Frege G. O smysle i znachenii. *Logika i logicheskaya semantika*. Moscow, 2000.
- [13] Łukasiewicz J. *Investigations Into the Sentential Calculus*. Amsterdam; L.; Warszawa, 1970. P. 131—152.
- [14] Pavlenko AN. The epistemological glaucoma and psematical paradox (autological feature of truth and heterological feature of false). *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Filosofiya*. 2018; (2).
- [15] Pavlov SA. Designated Operator Theory and Domain of Symbol Expressions. *Book of abstracts 15th Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science CLMPS*. Helsinki, 2015. P. 263—264.
- [16] Pawlow SA. Einige nichttraditionelle Ideen in der Logik. *Philosophie und Naturwissenschaften in Vergangenheit und Gegenwart. Heft 5: Philosophische Probleme der Logik*. Berlin, 1978.
- [17] Rosser JB., Turquette AR. Many-valued logics. 1987. Vol. 120. Nouvelle serie. P. 311—334.

Для цитирования:

Павлов С.А. Условия применимости классической логики к философским рассуждениям // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 2. С. 139—148. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-139-148.

For citation:

Pavlov, S.A. Conditions of applicability of classical logic to philosophical reasoning. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (2):139—148. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-139-148.

Сведения об авторе:

Павлов Сергей Афанасьевич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора теории познания Института философии РАН (e-mail: sergey.aph.pavlov@gmail.com).

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-149-157

ПРИНЦИП СВЕДЕНИЯ К АБСУРДУ КАК ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

А.М. Анисов

Институт философии РАН
Гончарная ул., 12, стр. 1, Москва, Россия 109240

Обсуждается онтологический статус доказательств сведением к абсурду. Проблема в том, что в таких доказательствах в качестве исходной допускается невозможная (или все-таки возможная?) ситуация. Каков онтологический статус подобных ситуаций, имеют ли они онтологическое оправдание? Ответ на поставленный вопрос предполагает рассмотрение структуры доказательств сведением к абсурду, выбор подходящей логики и поиск адекватной онтологии. В статье показано, что в классическом исчислении предикатов первого порядка доказательства сведением к абсурду включают как частный случай доказательства от противного. Интуиционистское исчисление предикатов использует доказательства сведением к абсурду, однако доказательства от противного в нем не принимаются. Далее разбирается ключевое понятие «абсурд». Показано, что трактовка абсурда как бессмыслицы ведет в тупик, поскольку проблема смысла не имеет адекватного решения в современной науке. Мы не можем гарантировать наличие смыслового значения у правильно построенных выражений знаковой системы, но можем обеспечить наличие денотационного значения у таких выражений в искусственных знаковых системах. Применительно к нашей проблеме это указывает на необходимость поиска денотационного значения у противоречий. Поскольку модели логических исчислений строятся средствами теории множеств, область поиска суживается до выбора подходящей теории множеств. В статье рассматривается модифицированная теория множеств ZF, в которой аксиома существования пустого множества заменяется на ее отрицание. В этом случае удается придать противоречиям денотационное значение, но тогда противоречия вида A и $\neg A$ получают онтологическое оправдание, поскольку как A , так и $\neg A$ оказываются выполненными.

Ключевые слова: онтология, логика, вывод, противоречие, абсурд, апагогия, теория множеств

1. ПРИНЦИП СВЕДЕНИЯ К АБСУРДУ

Будет рассмотрен известный с древности принцип доказательства, получивший название «сведение (приведение) к абсурду» (лат. *reductio ad absurdum*), или «апагогия» (др. греч. εἰς ἄτοπον ἀπαγωγή), состоящий в следующем. Чтобы доказать отрицание утверждения A , т.е. $\neg A$, допускаем само A и пытаемся вывести из него противоречие. Если вывод противоречия удался, заключаем: следовательно, A неверно, т.е. доказано $\neg A$. Более формально, если из A следует или выводится как некоторое B , так и его отрицание $\neg B$, приходим к выводу о том, что тем самым доказано $\neg A$. В семантических терминах следования это рассуждение соответствует переходу от $A \models B$ и $A \models \neg B$ к заключению $\models \neg A$ (т.е. к выводу о том, что $\neg A$ истинно во всех возможных мирах) или, в синтаксических терминах выводимости, — переходу от $A \vdash B$ и $A \vdash \neg B$ к заключению $\vdash \neg A$ (т.е. к выводу о том, что $\neg A$ является теоремой логики).

Поскольку в классической первопорядковой логике предикатов (которую мы берем за основу) следование $A_1, A_2, \dots, A_n \models A$ имеет место тогда и только тогда, когда имеется выводимость $A_1, A_2, \dots, A_n \vdash A$, выражения «Из допущений A_1, A_2, \dots, A_n следует A » и «Из допущений A_1, A_2, \dots, A_n выводится A » оказываются эквивалентными и можно использовать одно из них вместо другого. Мы предпочитаем синтаксическую формулировку в терминах выводимости, поскольку она соответствует формальным системам классического исчисления предикатов первого порядка. Будем пользоваться формальной системой натурального вывода, построенной в книге [1]. К числу достоинств этой системы относится применение символа выводимости « \vdash » на уровне объектного языка (а не метаязыка, как это обычно принято), что позволяет говорить о формальной доказуемости выражений вида $A_1, A_2, \dots, A_n \vdash A$, что существенно облегчает построение выводов и доказательств в данной системе.

Выражение $A_1, A_2, \dots, A_n \vdash A$ (содержательно означающее, что существует логический вывод из конечной последовательности посылок A_1, A_2, \dots, A_n заключения A), стандартно сокращаем до записи $\Gamma \vdash A$. Допускается случай *пустой* последовательности посылок Γ , и тогда вместо $\Gamma \vdash A$ пишем $\vdash A$, что означает существование формального доказательства A в соответствующей системе логического вывода. Таким образом, например, запись $\Gamma, A \vdash B$ распишется либо как $A_1, A_2, \dots, A_n, A \vdash B$ при непустом Γ ($n \geq 1$), либо как $A \vdash B$ при пустом Γ .

Тип доказательства *сведением к абсурду (апагогия)* вводится в систему натурального вывода как формальное правило перехода следующего вида.

$$\frac{\Gamma, A \vdash B \quad \Gamma, A \vdash \neg B}{\Gamma \vdash \neg A}$$

В частности, при пустом Γ получаем

$$\frac{A \vdash B \quad A \vdash \neg B}{\vdash \neg A}$$

Правила такого рода называют правилом *введения отрицания*, сокращенно \neg -в. Обратим внимание, что это правило сокращает число допущений на единицу: приводящее к противоречию B и $\neg B$ последнее допущение A исчезает и в заключительной части перехода после знака выводимости появляется $\neg A$. Кроме того, это типичное правило, относящееся к *косвенным (непрямым)* рассуждениям, умозаключающим от наличия тех или иных выводимостей к выводу о существовании другой выводимости.

Наряду с доказательствами сведением к абсурду существуют и широко применяются так называемые *доказательства от противного* (хотя более логично назвать их доказательствами от противоречащего, но это не повод менять практику именовании тысячелетней давности). Рассуждение от противного следующее. Предположим, требуется доказать A . Зачастую сделать это по тем или иным причинам затруднительно. Тогда принимают в качестве допущения $\neg A$ и далее стремятся вывести из этого допущения противоречие. Если это удастся, заключают: следовательно, A . Действительно, если есть два отношения следования $\Gamma, \neg A \models B$

и $\Gamma, \neg A \models \neg B$, имеется и отношение следования $\Gamma \models A$. В силу указанной эквивалентности семантических и синтаксических понятий отсюда вытекает, что если имеются выводимости $\Gamma, \neg A \vdash B$ и $\Gamma, \neg A \vdash \neg B$, то имеется и выводимость $\Gamma \vdash A$.

Однако нет нужды вводить в связи с доказательствами от противного новое косвенное правило вывода. Дело в том, что в системах классического исчисления предикатов так или иначе обоснован переход от двойного отрицания вида $\neg\neg A$ к утверждению A . В натуральной системе из [1] и многих других натуральных системах такому переходу соответствует *прямое* (от формул к формуле) правило удаления отрицания (\neg -у).

$$\frac{\neg\neg A}{A}$$

Это позволяет легко построить вывод $\neg\neg A \vdash A$.

Теперь покажем, как получить требуемое в доказательствах от противного заключение при помощи правила сведения к абсурду. Пусть имеются построенные в системе натурального вывода выводимости $\Gamma, \neg A \vdash B$ и $\Gamma, \neg A \vdash \neg B$. Применим к ним правило сведения к абсурду \neg -в (для гуманитариев поясним, что в правиле \neg -в (и вообще в правилах, содержащих A) формула A — это *любая* формула, в том числе $\neg A$). Получим вывод $\Gamma \vdash \neg\neg A$. Затем из этого вывода и вывода $\neg\neg A \vdash A$ путем простейших преобразований получим требуемый вывод $\Gamma \vdash A$. Таким образом, в нашей натуральной системе исчисления предикатов способ доказательства от противного является производным и вводить его в исходную систему не требуется. Этот вывод можно распространить на широкий набор систем, в которых имеются или допускаются описанные правила \neg -в и \neg -у. В таких системах доказательства от противного являются частным случаем доказательств сведением к абсурду.

Этот частный случай может быть запрещен. Как известно, в интуиционистском исчислении высказываний и предикатов (см., напр., [7] или [17]) правило снятия двойного отрицания (т.е. правило \neg -у) отбрасывается. Поэтому в интуиционистской логике доказательства методом от противного считаются незаконными и также отбрасываются. Вместе с тем доказательства сведением к абсурду в ней принимаются без ограничений. Например, в интуиционистской логике недоказуем закон исключенного третьего $A \vee \neg A$. Однако попытка допустить его отрицание $\neg(A \vee \neg A)$ приводит к противоречию, откуда по принципу сведения к абсурду (т.е. по правилу \neg -в) выведем $\neg\neg(A \vee \neg A)$. Но снять здесь двойное отрицание в этой логике не получится, так что будет доказана лишь теорема двойного отрицания закона исключенного третьего $\vdash \neg\neg(A \vee \neg A)$. Вообще, если в классической логике доказуема теорема $\vdash A$, в интуиционистской логике будет доказуема теорема $\vdash \neg\neg A$ (1).

2. ПРОБЛЕМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ АПАГОГИИ

В предыдущем разделе принцип апагогии, т.е. сведения к абсурду, был рассмотрен с чисто синтаксической позиции. Никаких формальных проблем в этой связи не возникло. Да, можно в одной и той же формальной системе строить

выводы вида $\Gamma, A \vdash B$ и $\Gamma, A \vdash \neg B$, доказывать теоремы вида $\vdash (A \rightarrow B)$ и $\vdash (A \rightarrow \neg B)$. Но ни к каким формальным неприятностям одновременное наличие в системе подобных конструкций не приводит. Более того, на их основе осуществляется успешное построение выводов типа $\Gamma \vdash \neg A$ и доказательство теорем типа $\vdash \neg A$. Причем здесь абсурд?

Проблемы возникают при попытке проинтерпретировать полученные синтаксические конструкции, понять их значение и смысл. При пустом Γ апагогическое рассуждение начинается с допущения A . Возьмем допущение « $2 \times 2 = 4$ ». Никакой апагогии не получится. А вот если начать с допущения « $2 \times 2 = 5$ », получится! Но как можно допустить то, что не просто неверно, но ведет к абсурду, к противоречию B и $\neg B$? Как возможно допустить невозможное, начинать с того, чего не только нет, но и не может быть (2)? Получается, что апагогия не только заканчивается абсурдом, но и начинается с абсурда.

Что же такое абсурд? Согласно [18. С. 12] абсурд в главном значении — бессмыслица, нелепость. Но значение знака, как показал еще Г. Фреге в статьях [19] и [20], разбивается на то, что сейчас называют *денотатом* знака, и на *смысл* знака. Мы предпочитаем говорить о *денотационном значении* и *смысловом значении* знака (см. [2]). При этом оказывается, что выражения языка, которые по внешнему виду должны бы были иметь значение, на самом деле либо вовсе не имеют значения, либо не имеют одной из двух его компонент, как показано на примерах 1—3.

1. Выражение не имеет ни смыслового, ни денотационного значения. Пример: *Бесцветные зеленые идеи спят яростно.*

2. Выражение имеет смысловое значение, но не имеет денотационного. Пример: *Нынешний король Франции лыс.*

3. Выражение имеет денотационное значение, но не имеет смыслового. Пример: *Если $2 \times 2 = 5$, то Луна сделана из зеленого сыра* (3).

К сожалению, с провалами рода «3» логике приходится мириться. На практике в классической логике предикатов (но не в логике высказываний!) данная проблема отчасти решается в том смысле, что ни один разумный человек не будет строить единую теорию сыров, небесных тел и чисел, но именно отчасти, т.к. никаких собственно логико-теоретических возражений для построения подобных теорий в нашем распоряжении нет. Хотя и слабым, но все же утешением может послужить то, что среди видов семантических провалов случай «3» наименее вредный, тогда как два оставшиеся поистине злокачественные. Можно мириться со смысловыми проблемами у знака, но не с отсутствием у него денотата (как в случаях 1 и 2). Ведь знак без денотата — уже и не знак вовсе. Сами знаки мы выделяем на том основании, что они указывают на денотат, обозначают денотат и т.д. Если денотат исчез, то и знак исчез.

Методы современной логики способны обеспечивать сохранение денотационного значения при всех допустимых преобразованиях правильно построенных выражений искусственных языков логических систем. Но у нас не таких методов в отношении смыслового значения. Проблема смысла не решается современными

методами науки, несмотря на непрекращающиеся попытки продвинуться в этой проблеме. У нас нет никаких гарантий, что очередной правильно построенный знак формального языка будет иметь не только денотат, но и смысл. Оставляя в стороне обсуждение сложившейся ситуации, примем ее как факт и будем исходить из этого факта.

Раз проблема смысла не имеет решения, бесполезно трактовать абсурд как бессмыслицу. Доказательства методом сведения к абсурду оперируют *противоречиями*. Даже если кто-то считает противоречия бессмысленными, важно не это, а то, сможем ли мы приписать противоречиям денотационное значение. Если не сможем, это будет указывать на то, что попытка онтологически обосновать апагогию потерпела сокрушительную неудачу. Важно также, чтобы в ходе обоснования апагогии мы не пришли к оправданию противоречий (как это сделал Гегель и последовавшие за ним диалектики). Поэтому всегда должна существовать возможность запретить выявленные противоречия. Формой такого запрета в логике является *операция отрицания*, которая сама по себе представляет проблему (об отрицании см. [3] и [10]).

3. ТРУДНОСТИ В ОНТОЛОГИЧЕСКОМ ОБОСНОВАНИИ АПАГОГИИ

Онтологическим фундаментом современной классической логики предикатов (а также современной математики — см. [23]) является *теория множеств*. В частности, семантические *структуры* теорий в первопорядковой логике представляют из себя упорядоченные пары вида $\langle U, J \rangle$, где U есть *непустое множество объектов (или индивидов)* теории, а J есть *функция интерпретации языка* теории. Структура M теории T будет ее *моделью*, если все формулы из T истинны в структуре M . В этом случае пишем $M \models T$ (подробнее см. [11]). С философской точки зрения, если $M = \langle U, J \rangle$ является моделью теории T , т.е. если $M \models T$, то множество U играет роль *универсума* теории T , а сама модель M является *возможным миром* для T . Само собой разумеется, что разные универсумы порождают разные возможные миры. Но иногда одна и та же теория в одном и том же универсуме может быть по-разному интерпретирована, что также порождает разные возможные миры, хотя в одном и том же универсуме.

Поставляет универсумы теория множеств. Но существуют различные теории множеств, и не все из них по тем или иным причинам годятся для обоснования апагогии. Обычно в качестве онтологической основы берется теория множеств Цермело — Френкеля ZF. Эта теория допускает различные аксиоматические формулировки (см. [4; 9; 11—13; 15; 24]). Для наших целей лучше всего подходит формулировка из книги [15]. Она включает следующие аксиомы: I. *Экстенциональности (объемности)*; II. *Неупорядоченной пары*; III. *Множества-суммы, или объединения*; IV. *Бесконечности*; V. *Множества-степени*; VI. *Подстановки*. На этом список аксиом в оригинале на английском языке заканчивался. Но, как отметили редакторы перевода, аксиома существования пустого множества не выводится из аксиом I—VI, поэтому они добавили аксиому VII. *Существования пустого множества*: $\exists x \forall y (y \notin x)$ [15. С. 12] (4). Вместе аксиомы I—VII задают теорию множеств ZF.

Из математической логики известно, что если из теории T не выводится A , то добавление к T отрицания A , т.е. аксиомы $\neg A$, не сделает получившуюся новую теорию $T \cup \{\neg A\}$ противоречивой. Применим эту метатеорему к рассматриваемой ситуации. Коль скоро аксиома VII существования пустого множества не выводится из I—VI (это означает, что система аксиом I—VI непротиворечива), добавим к I—VI отрицание аксиомы VII, т.е. формулу $\neg \exists x \forall y (y \in x)$, в качестве новой аксиомы. Обозначим полученную непротиворечивую теорию $ZF \setminus \emptyset$. В этой теории тривиально доказуема теорема $\vdash \forall x \exists y (y \in x)$. Иными словами, все множества в $ZF \setminus \emptyset$ не пусты.

Поскольку, по предположению, система аксиом I—VI непротиворечива, теория $ZF \setminus \emptyset$ также непротиворечива. По метатеореме полноты, каждая непротиворечивая теория имеет модель. Пусть $M^* \models ZF \setminus \emptyset$ и $M^* = \langle U^*, J^* \rangle$. Введем первопорядковый язык L , содержащий одноместные предикатные константы P и Q . Образует теорию Th в языке L , содержащую единственную аксиому $\forall x P(x)$ (про Q ничего явно не говорится, но это обманчивое впечатление; например, в Th будет доказуема теорема $\vdash \forall x (Q(x) \rightarrow P(x))$). Будем использовать непустой универсум $V^* \in U^*$ для стандартной интерпретации J этих констант: возьмем $P^* = V^*$ и $Q^* \subset V^*$ и положим $J(P) = P^*$ и $J(Q) = Q^*$. Отметим, что поскольку $Q^* \in U^*$, Q^* является непустым множеством (как и вообще все элементы U^*).

Далее необходимо проинтерпретировать стандартные логические операции. Ограничимся конъюнкцией $\&$ и отрицанием \neg . Так как один из двух предикатных символов имеет универсальную интерпретацию, будем интерпретировать конъюнкцию $(P(x) \& Q(x))$ посредством стандартной операции пересечения \cap . В нашем конкретном случае $P^* \cap Q^* = Q^*$.

Но вот с отрицанием возникают проблемы. Если попытаться стандартно семантически определить отрицание $S^* \subset V^*$ как теоретико-множественную разность $V^* \setminus S^*$, то в случае $S^* = V^*$ получим $V^* \setminus S^* = \emptyset$. Но в универсуме U^* теории $ZF \setminus \emptyset$ пустых множеств нет! Между тем нам необходимо проинтерпретировать не только универсальный предикат $P(x)$, но и его отрицание $\neg P(x)$. В результате любая одноместная операция \angle , сопоставляющая непустому подмножеству S^* из V^* непустое подмножество \hat{S}^* из V^* (т.е. $\angle S^* = \hat{S}^*$, где $\hat{S}^* \subset V^*$) в качестве семантического отрицания S^* , будет обладать следующей особенностью: в случае $S^* = V^*$ получим, что $S^* \cap \angle S^*$ не пусто, т.е. для некоторого a выполняется как $a \in S^*$, так и $a \in \angle S^*$. Фактически будем иметь $S^* \cap \angle S^* = \hat{S}^*$.

Рассмотрим теперь противоречие $P(x) \& \neg P(x)$. В силу сказанного выше семантически этому противоречию сопоставляется множество $V^* \cap \angle V^* = \angle V^*$, причем $\angle V^*$ непусто, т.е. найдется $a \in V^*$ такое, что $a \in \angle V^*$. Но тогда логично считать, что противоречие $P(x) \& \neg P(x)$ выполняется при $x = a$. Тем самым противоречия получают онтологическое оправдание, а метод апагогии, напротив, становится сомнительным. Получается, что никакого сведения к абсурду нет, т.к. нет самой абсурдной ситуации.

Полученный негативный результат показывает, что трактовка противоречивых ситуаций как абсурдных тесно связана с понятием пустого множества в теории

множеств. Теории типа $ZF \setminus \emptyset$, исключающие пустое множество, не способны служить средством онтологического обоснования запрета противоречий и выявлению роли противоречий в апагогических доказательствах. Но какая из теорий множеств является наиболее подходящей для данных целей? В дальнейших исследованиях планируется рассмотреть под этим углом зрения не только теорию ZF , но теории классов [11; 14; 15], теорию типов [4; 21], а также такие экзотические теории множеств, как NF Куайна [4; 6; 21; 22], теорию множеств А. Чёрча [25] и альтернативную теорию множеств П. Вopenки [5].

© Анисов А.М., 2017

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) В интуиционистской логике не действует общий принцип снятия двойного отрицания, но в частных случаях он применим. Например, если в интуиционистской логике $\vdash \neg \neg A$, то можно легко построить интуиционистски приемлемый вывод $\vdash A$.
- (2) Подобного рода вопросы не раз задавал А.Г. Драгалин в своих лекциях на мехмате МГУ, которые я слушал в начале 80-х годов. К сожалению, в его печатных работах (напр., в монографии [7] или в сборнике трудов [8]) эти вопросы, по-видимому, не ставились. Во всяком случае, я их не нашел.
- (3) Имеется в виду, что данная импликация указывает как на свой денотат на истину, которая в этом случае является постулируемым абстрактным объектом. Но это лишь одна из возможных трактовок термина «истина» (см. [16]).
- (4) Мы изменили обозначения для кванторов на более современные, а также ввели обозначение $(y \notin x)$ вместо $\neg(y \in x)$.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Анисов А.М. Современная логика. М.: ИФ РАН, 2002.
- [2] Анисов А.М. Онтологическая типология знаков // Логико-философские исследования. Вып. 4. М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2010. С. 72—112.
- [3] Бродский И.Н. Отрицательные высказывания. Л.: ЛГУ, 1973.
- [4] Ван Хао, Мак-Нотон Р. Аксиоматические системы теории множеств. М.: ИЛ, 1963.
- [5] Вopenка П. Альтернативная теория множеств: Новый взгляд на бесконечность. Новосибирск: Издательство Института математики, 2004.
- [6] Гришин В.Н. Редукция аксиом свертывания данной глубины к аксиомам свертывания меньшей глубины // Исследования по теории множеств и неклассическим логикам. М.: Наука, 1976.
- [7] Драгалин А.Г. Математический интуиционизм. Введение в теорию доказательств. М.: Наука, 1979.
- [8] Драгалин А.Г. Конструктивная теория доказательств и нестандартный анализ. М.: Едиториал УРСС, 2003.
- [9] Йех Т. Теория множеств и метод форсинга. М.: Мир, 1973.
- [10] Карри Х. Основания математической логики. М.: Мир, 1969.
- [11] Кейслер Г., Чэн Ч.Ч. Теория моделей. М.: Мир, 1977.
- [12] Коэн П.Дж. Теория множеств и континуум-гипотеза. М.: Мир, 1969.
- [13] Куратовский К., Мостовский А. Теория множеств. М.: Мир, 1970.
- [14] Мендельсон Э. Введение в математическую логику. М.: Наука, 1971.
- [15] Мостовский А. Конструктивные множества и их приложения. М.: Мир, 1973.
- [16] Павлов С.А. Логика с операторами истинности и ложности. М.: ИФРАН, 2004.

- [17] Плиско В.Е., Хаханян В.Х. Интуиционистская логика. М.: Изд. мех-мат. ф-та МГУ, 2009.
- [18] Современный словарь иностранных слов. М.: Рус. яз., 1993.
- [19] Фреге Г. О смысле и значении // Фреге Г. Логика и логическая семантика. М: Аспект Пресс, 2000. С. 230—246.
- [20] Фреге Г. Размышления о смысле и значении // Фреге Г. Логика и логическая семантика. М.: Аспект Пресс, 2000. С. 247—252.
- [21] Френкель А.А., Бар-Хиллел И. Основания теории множеств. М.: Мир, 1966.
- [22] Хаханян В.Х. Система NFI, равнонепротиворечивая с системой Куайна NF // Логические исследования. Вып. 9. М.: Наука, 2002. С. 245—250.
- [23] Ferreirós, J. Labyrinth of Thought: A history of set theory and its role in modern mathematics. Birkhäuser, 2007.
- [24] Jech T. Set Theory. New York: Springer, 2003.
- [25] Sheridan F. A Variant of Church's Set Theory with a Universal Set in which the Singleton Function is a Set // Logique et Analyse, Vol 59, No 233, 2016. Pp. 81—131, doi: 10.2143/LEA.233.0.3149532.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-149-157

THE PRINCIPLE OF *REDUCTIO AD ABSURDUM* AS AN ONTOLOGICAL PROBLEM

A.M. Anisov

Institute of Philosophy of RAS
12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia

Abstract. The ontological status of evidence is reduced to reducing to absurdity. The problem is that in such evidence, an impossible (or still possible?) Situation is allowed as the initial one. What is the ontological status of such situations, do they have an ontological justification? The answer to this question involves considering the structure of evidence by reducing to absurdity, choosing the appropriate logic and searching for an adequate ontology. The article shows that in the classical calculus of predicates of the first order, proofs by reduction to absurdity are included as a special case of proof by contradiction. The intuitionistic predicate calculus uses evidence to reduce to absurdity, but evidence from the contrary is not accepted in it. Further, the key concept of “absurdity” is discussed. It is shown that the treatment of absurdity as nonsense leads to a dead end, because the problem of meaning does not have an adequate solution in modern science. We can not guarantee the presence of a semantic meaning for correctly constructed expressions of the sign system, but we can ensure the presence of a denotational value for such expressions in artificial sign systems. As applied to our problem, this indicates the need to search for the denotational significance of contradictions. Since the models of logical calculi are constructed by means of set theory, the domain of the search is narrowed to the choice of an appropriate set theory. The modified set theory ZF is considered in which the axiom of the existence of an empty set is replaced by its negation. In this case, it is possible to give the denotational significance to the contradictions, but then the contradictions of the type A and not- A get an ontological justification, since both A and non- A are fulfilled.

Keywords: ontology, logic, inference, contradiction, absurdity, apalogy, set theory

REFERENCES

- [1] Anisov AM. Sovremennaya logika. Moscow, IF RAN, 2002. (In Russ).
- [2] Anisov AM. Ontologicheskaya tipologiya znakov. *Logiko-filosofskie issledovaniya*. Вып. 4. Moscow, 2010. (In Russ).

- [3] Brodskii IN. Otritsatel'nye vyskazyvaniya. L.: LGU, 1973. (In Russ).
- [4] Van Hao, Mak-Noton R. Aksiomatische sistemy teorii mnojestv. Moscow, 1963. (In Russ).
- [5] Vopenka P. Al'ternativnaya teoriya mnojestv: Novyi vzglyad na beskonechnost'. Novosibirsk, 2004. (In Russ).
- [6] Grishin VN. Reduktsiya aksiom svertyvaniya dannoi glubiny k aksiomam svertyvaniya men'shei glubiny. Issledovaniya po teorii mnojestv i neklassicheskim logikam. Moscow: Nauka, 1976. (In Russ).
- [7] Dragalin AG. Matematicheskii intuicionizm. Vvedenie v teoriyu dokazatel'stv. Moscow: Nauka, 1979. (In Russ).
- [8] Dragalin AG. Konstruktivnaya teoriya dokazatel'stv i nestandartnyi analiz. Moscow: Editorial URSS, 2003. (In Russ).
- [9] Ieh T. Teoriya mnojestv i metod forsinga. Moscow: Mir, 1973. (In Russ).
- [10] Karri H. Osnovaniya matematicheskoi logiki. Moscow: Mir, 1969. (In Russ).
- [11] Keisler G., Chen Ch.Ch. Teoriya modelei. Moscow: Mir, 1977. (In Russ).
- [12] Koen PDj. Teoriya mnojestv i kontinuum-gipoteza. Moscow: Mir, 1969. (In Russ).
- [13] Kuratovskii K., Mostovskii A. Teoriya mnojestv. Moscow.: Mir, 1970. (In Russ).
- [14] Mendel'son E. Vvedenie v matematicheskuyu logiku. Moscow: Nauka, 1971. (In Russ).
- [15] Mostovskii A. Konstruktivnye mnojestva i ih prilozheniya. Moscow.: Mir, 1973. (In Russ).
- [16] Pavlov SA. Logika s operatorami istinnosti i lojnosti. Moscow: IFRAN, 2004. (In Russ).
- [17] Plisko VE., Hahanyan V.H. Intuicionistskaya logika. Moscow: Izd. meh-mat. f-ta MGU, 2009. (In Russ).
- [18] Sovremennyyi slovar' inostrannykh slov. Moscow: Rus. yaz., 1993. (In Russ).
- [19] Frege G. O smysle i znachenii. In: Frege G. Logika i logicheskaya semantika. Moscow: Aspekt Press, 2000. (In Russ).
- [20] Frege G. Razmyshleniya o smysle i znachenii // Frege G. Logika i logicheskaya semantika. M.: Aspekt Press, 2000. (In Russ).
- [21] Frenkel' AA., Bar-Hillel I. Osnovaniya teorii mnojestv. Moscow: Mir, 1966. (In Russ).
- [22] Hahanyan VH. Sistema NFI, ravnoprotivorechivaya s sistemoi Kuaina NF. *Logicheskie issledovaniya. Vyp. 9*. Moscow Nauka, 2002. S. 245—250. (In Russ).
- [23] Ferreirós, J. Labyrinth of Thought: A history of set theory and its role in modern mathematics. Birkhäuser, 2007.
- [24] Jech T. Set Theory. New York: Springer, 2003.
- [25] Sheridan F. A Variant of Church's Set Theory with a Universal Set in which the Singleton Function is a Set // *Logique et Analyse*, Vol 59, No 233, 2016. Pp. 81—131, doi: 10.2143/LEA.233.0.3149532.

Для цитирования:

Анисов А.М. Принцип сведения к абсурду как онтологическая проблема // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 2. С. 149—157. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-149-157.

For citation:

Anisov, A.M. The principle of *reductio ad absurdum* as an ontological problem. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (2):149—157. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-149-157.

Сведения об авторе:

Анисов Александр Михайлович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН (e-mail: a.m.anisov@yandex.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-158-167

THE EPISTEMOLOGICAL GLAUCOMA AND PSEMATIC PARADOX (AUTOLOGICAL FEATURE OF TRUTH AND HETEROLOGICAL FEATURE OF FALSE)

A.N. Pavlenko

Institute of Philosophy of RAS
12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia

Abstract. In this paper is considered the main arguments of the deflationary concept of truth: the approaches of A. Tarski, W.V. Quine, H. Putnam and some others. Here are presented two representative examples of the elimination of truth as the value of the proposition: the concept of “languages games” by L. Wittgenstein and “constructive empiricism” by B. van Fraassen. It is revealed that the statement “there are no true statements” is self-predictive and leads to absurdity. It is demonstrated that the elimination of “truth” from epistemology will require, with necessity, the elimination of “false” also. It is shown, that when we try to get answer on the question “Can a “false sentence”, understood as a “not true” sentence, i.e. $\neg p$, has the same denotation on which it denotes (not be true)” a paradox arises, which calls “psematic” from the Greek word ψέματα (false). The essence of the paradox is that “every false sentence denotes false” denotes every false sentence denoting false, if and only if, “every false sentence denoting false” is not every true sentence denoting the truth. The result is: a) if “every false sentence denoting false” itself is not every true sentence denoting the truth, then, by the definition of “every false sentence denoting false”, *it is not a sentence denoting false*. And vice versa: b) If “every false sentence denoting false” itself is every true sentence denoting the truth, then, consequently, it is “every false sentence denoting false” and *it is a sentence denoting false*.

In any case, it turns out that the proposition “false sentences denote false”, simultaneously have the sign that they designate and do not have it. It was found that “truth” has an autological nature, and “false” has heterological one.

Key words: psematic paradox, truth, false, epistemology, ontology, constructive empiricism, language games, G. Frege, A. Tarski, W.V. Quine, H. Putnam

1. STATEMENT OF PROBLEM

As it often happens, the discussion of the problem of the existence of truth began simply: a question was asked about what meaning we put in the statement that “the sentence p is true”? How can any proposal be true? The answer was that: the sentence p is true when what is said in the sentence of natural language is really there. Such a correspondent answer goes back to the definition of truth given by Aristotle in *Metaphysics* [2]:

“To say of what is that it is not, or of what is not that it is, is false, while to say of what is that it is, and of what is not that it is not, is true” (Met.1011b25).

Modern logic, striving for the accuracy of expression, pays attention to what to say that “it is true that p ” means simply to say p . Alfred Tarski insisted that the natural language is not strict enough, and therefore Aristotle's definition of truth must be

expressed logically strictly with the help of the equivalence: “the sentence ‘snow is white’ (*p*) is true *if and only if* the snow is white”. In this case, it turns out *that truth is exactly what the equivalence itself is*. It turns out that “truth”, as a characteristic of the sentence, *is redundant*, because in this sentence there is an equivalence. But, further, Tarski notes: “In consequence, if we wish to say something about a sentence, for example, that it is true, we must use the name of this sentence, and not the sentence itself” [18. P. 344]. In other words, the left part of the statement mentioned above can be interesting.

W.V. Quine doubted this and noticed that in the first part of the sentence exactly what is contained in the second one is reported. Therefore, it is necessary to disquote the first part, and we will get a simple tautology. In the name of the proposal — that is, in the quoted expression “snow is white” — there is absolutely nothing that is not in the sentence itself that the snow is white. Therefore, the predicate of truth is nothing more than the procedure of disquoting the first part of the sentence [16. P. 10].

In other words, the truth becomes redundant in our knowledge, turning into a “quoting sentence”, then into an “equivalence”, then into something else. But since the truth — and to this leads its deflation — becomes redundant, then, consequently, we cannot say about any of our statement that it “is true”. And, finally, then comes the most important point — the whole world threatens to turn into our “words game”.

In fact, H. Putnam in one of his works “Brains in a Vat” [15] stated that if 1) our *signs* do not correspond in reality to what we *designate*, 2) our *images* do not correspond to anything in reality that we imagine, 3) Finally, our notions do not correspond to anything in reality, which we are trying to grasp conceptually, then, consequently, the whole world that surrounds man is *a complete illusion*. So, Putnam believed, skepticism is born. To overcome it, he proposed his famous argument, acting as an “honest skeptic”, that is, *Putnam tried to overcome skepticism not from the outside* (from the point of view of another concept), but *from within*. Here, in my opinion, is his main merit on the issue under discussion.

We have already turned to the analysis of his argument “Brains in a Vat” in another papers [12; 13], so we will not dwell on this in details.

We admit that such criticism of the “truth” named above and some other philosophers [1; 3—5; 10; 14] leaves one important question missing: well, “truth” does not exist — it is redundant, it deflates, etc., but the “false” is there or a fallacy — is also our illusion? And if we say “yes”, in what sense? This question does not seem trivial any more. In other words, let us try to investigate the nature of falsehood precisely as an object of semantics and epistemology.

2. GLAUCOMA EPISTEMOLOGICAL

2.1. Deflation of “truth” with necessity require deflation of “false”

The Researchers, who adhere to the concept of deflation of “truth” [10; 16—18], in fact, face one unexpected consequence for them, the essence of which follows. If we will normatively understand by “truth” and “false” the allocated values of sentences or

in other versions — “the conditions for their acceptability”, so we cannot disagree with the fact that “truth” and “false” are correlative notions. In their relationship, “truth” is not removable without eliminating “false” and “false” — without eliminating “truth”. “False” cannot be eliminated even with the fact that it will be understood as a “negation of the truth”.

If this is so, then the assertion of supporters of the deflationary concept of truth, believing that “truth” as the value of our knowledge, is eliminated from epistemology, will necessarily have to admit an elimination of “false”, unless they are convinced fallibilists, who believe that our knowledge is only a fallacy.

However, if we eliminate and “false”, then, thereby, we open the door for chaos. After all, if there is no truth in knowledge, no false, then this very knowledge of ours has no difference from the singing of birds or the noise emitted by a paddle blow against the water?! Then, everything we do is just footprints on the sand and, consequently, our efforts are vain. But in this case, we cease to be “the eyes of this world”.

In this regard, let us allow ourselves one analogy. Imagine that there is a huge Universe, which is a huge organism, and people in it are its “eyes”, with which it sees itself. After all, in the human body, the eyes are just a very small part of the whole organism. But in importance they immeasurably surpass many other organs. Using this analogy, one could say that without our, without human, knowledge, the Universe would be “blind”!

Note that the Universe, from the physics-cosmological point of view, will stay the same as it was, but blind. After all, a person deprived of vision, from the physics-chemical point of view, does not differ from a person who is sighted.

But then both fallibilism and the deflationary concept of truth are something like “*eye glaucoma*” in ontology and epistemology. However, we are treating a biological glaucoma!? And we treat successfully. So why does “glaucoma epistemological” reserve the right of “incurability”? Let's try to find ways and approaches to its treatment.

2.2. “Second-Order” Fallacy

Let's consider one more general question. Very often we come across the criticism of some concepts — by others, who believe that their critically acclaimed concepts are entitled to such criticism. That means that representatives of these concepts believe that they themselves and shared by them views are “above” or figuratively speaking — on the “second floor” from the height of which they can easily criticize the concepts of the lower one. Apparently, they implicitly believe that their own concepts are related to “the second order” of complexity. There is a natural question: on the base of what does it arise?

To answer this question, we give two representative examples that we have discussed yet. [11, Ch. 2].

First example. The preconditions for the appearance of a “second-order fallacy” can be found, for example, in L. Wittgenstein's “Philosophical Studies”, where a model of “language games” was presented [19]: “7. We can also think of the whole process of using words in (2) as one of those games by means of which children learn their native language. I will call these games ‘language-games’ and will sometimes speak

of a primitive language as a language-game. And the processes of naming the stones and of repeating words after someone might also be called language-games”.

His reasoning in “Philosophical Research” Wittgenstein begins with the analysis of the language: the procedures of designation and naming. Considering the use of words in natural language, he gradually leads the reader to the idea that the system of meanings of names that Frege proposed was confronted with semantic and pragmatic difficulties. Frege believed that the meaning of names are the objects they designate: “A logically complete language (*Begriffsschrift*) should satisfy the conditions, that every expression is grammatically well-constructed as a proper name out of the signs already introduced in fact designate an object, and that no new signified as a proper name without having a referent assured. The logic books contain warnings against logical mistakes arising from the ambiguity of expressions. I regard as no less pertinent a warning against the apparent proper names with no referents” [8. P. 222]. However, Wittgenstein specifically selects such cases — for example, the case with the magic sword of Notung from “The Song and the Nibelungs” — when a name cannot be associated with any object as its meaning, while admitting that the pointed sword does not exist as a whole, but only as a set of parts: the handle, the blade, etc. As a result, it turns out that Frege's demand is excessively strict or simply unrealizable.

But, how then to act with names with which we cannot immediately and directly compare the object? Does this mean that they are all *ambiguous names* or *pseudo-names*, as Frege suggested? [8. P. 222]. No, Wittgenstein finds a way out of this “impasse of naming” by referring to the domain of *using of names*: “43. For the large numbers of cases, we do not know the meaning of “meaning can be defined thus: *the meaning of the word is its use in the language* (italics my-AP)”. And if so, then the truth is just a proper use of a name in a language. In this definition of Wittgenstein, the key is the predicate “to be use in language”.

And here it is impossible not to pay attention to the self-predictability of this statement. In fact, if one strictly follows this definition of Wittgenstein’s “meaning”, then we will have to admit that the meaning of *the name “use in the language” is an “object” that depends on the use in a language*, and therefore does not exist “*l i m i t e d*” of use in a language, therefore, the definition is incorrect. The fact is that *putting the value of a name in dependence with the use in the language*, we forget that the definition itself, given by Wittgenstein, is also “use in the language”, that is, we make it “relative”, referred to the language. Being related to something ceases to fulfill some universal significance. *Here Wittgenstein commits his first epistemological yawn*, believing that he is on the “second floor”.

However, this approach is also not entirely simple. Because language is natural, it contains an unimaginable variety of uses. How in this case to avoid chaos? For the correct naming Wittgenstein introduces the notion of a language “paradigm”, in which cultural or social *context* is easily recognized, that means *certain norms for the use of linguistic expressions* (Fragments 55—58).

The fear of losing a paradigm prompts us to seek reflexively some clarity and certainty in the language. We naively believe that it is internally logically ordered, as Frege thought, “105. When we believe that we must find that order, must find the ideal,

in our actual language, we become dissatisfied with what are ordinarily called ‘propositions’, ‘words’, ‘signs’. The proposition and the word that the logic deals with are supposed to be something pure and clear-cut. And we rack our brains over the nature of the real sign or the idea at the present moment?”

But is it so? Is there a genuine logical language? Wittgenstein believes that this is one of the main fallacies of the European tradition of thinking. Why? He gives an explanation: “107. The more narrowly we examine the actual language, the sharper becomes the conflict between it and our requirement. (For the crystalline purity of logic was, of course, not the result of the investigation: it was a requirement.) The conflict becomes intolerable; the requirement is now in danger of becoming empty. —We have got on to slippery ice where there is no friction and so in a certain sense. We want to walk: so, we need friction. *Back to the rough ground!* (italics my — A.P.)”. What is this “rough ground”? What is its nature? Wittgenstein finds it in the field of human real needs: “The *preconceived idea* of crystalline purity can only be removed by turning out our whole examination round. One might say: the axis of reference of our examination must be rotated, but about the fixed point of our real need” (Fragment 108). Wittgenstein consciously commits a philosophical turn, abandoning the soil of “strict” logic and revealing the basis for further philosophizing *in the daily use of language* (Fragment 116).

Then he says: “118. Where does our investigation get its importance from, with it, it seems only to destroy everything interesting, that is, all that is great and important? (It was all the buildings, leaving behind only bits of stone and rubble.) What we are destroying is nothing but *houses of cards* (italics my — A.P.) and we are clear”.

As “houses of cards” of Wittgenstein there is an any form of rational explanation, coupled with logic. In such destruction, the end justifies the means, because “120. When I talk about language (words, sentences, etc.) I must speak the language of every day”.

Here we are faced, for the second time, with Wittgenstein’s “epistemological yawn”. *Indeed, declaring that only “houses of cards” are being destroyed, Wittgenstein silently eludes the question of whether his own concept of “an everyday use of language” and “language games” (and the destruction of house of cards behind it) is just as accurate houses of cards?* The answer arises by itself — of course, it is.

Second example. Another illustrative example is the concept of “the constructive empiricism” of Bas van Fraassen, who also believes that he has proclaimed a new program called Constructive Empiricism — *CE* [6; 7]. The basic statements of the *CE* on an issue under discussion were as follows:

1. Theories speak *not about truth, but about facts*.
2. Facts are described by *empirical statements*.
3. The purpose of science is to formulate theories that are *empirically adequate*.
4. *Adoption of the theory* implies only *belief* that the theory is *empirically adequate*.
5. The theory is empirically adequate if its *consequences are observable*.

We see that van Fraassen eliminates the truth from the explanation of scientific knowledge, replacing it with “adequacy”. Strikingly, as if following by Wittgenstein, van Fraassen reduces the establishment of “adequacy” to the communicative community, with the only difference from the first, that by Wittgenstein the community communicates on “everyday language” and by van Fraassen’s on “scientific language”.

In addition, van Fraassen does not justify sufficiently adequacy of his “adequacy” to modern natural science, which he talks about in his main work [6].

So, the conclusion that arises after considering the “second-order” concepts is simple: *their authors think that their models (concepts) are certainly true or adequate.*

In other words, my argument reduces to the fact that:

— *any deflationary concept that denies or eliminates the truth, itself — for its own self-affirmation — must assume itself “true”.* After all, otherwise, the deflationary concept of “truth” itself falls under its own assertion “there are no true statements” or somewhat stricter and in Fregean sense — “truth” as an object does not exist. Obviously, here we deal with self-predictability. After all, if “true sentences” or “truth the object of true sentences” do not exist, then, consequently, this very sentence is not true (does not point to such object as “truth”). But, if this sentence is “false” then it is true, etc. We come to a difficulty resembling the “paradox of a liar”. Elimination of truth from reasoning and valuation of sentences often leads to its confusion with lies. Remembering that “false” in Greek is called ψέματα (psemata) and the “truth” is called αλήθεια (aleteya), we call such mixed concepts “aletopsematical”, and the very tendency on such mixture — “aletopsematism”.

For me, another side of this problem is also interesting: what will happen if we stand up on a side of an advocate of deflationary concept that allows the redundancy (absence) of truth in our evaluation of the proposals and assume that there are not only “true proposals” but also “false proposals”. Such conclusion he cannot prevent. So, what do we get in the end?

3. “THE PSEMATIC PARADOX”, ARISING AT THE ELIMINATION OF FALSE

So, the followers of the deflationary model of truth believe that, having easily coped with the task of eliminating “truth” from knowledge and describing the world, they finally solved the most difficult problem for them — need to include truth as a value of propositions in a communicative discourse or in a community of “constructive empiricists” — inherited from the antiquity to the modern empiricists and fallibilists. However, I think they are completely unaware that, having coped with one problem, they immediately face another, much more complexed and difficult.

After eliminating the “truth” from the knowledge, they will have with the need to eliminate “false”. But this, in my opinion, leads to an obvious absurdity, to be more exact — to a paradox that resembles the heterological paradox [17].

Here we introduce Frege's classical assumption [9. P. 205], which he has provided in form of two theses, that:

- (I). Every true sentence denotes the truth,
- (II). Every false sentence denotes the false.

and, relying on it, we will outline the essence of the problem.

To demonstrate this difficulty, consider two types of sentences:

(1) “True sentence”, in Frege's sense, is a sentence that itself has that sign (“to be true”), which it designates as an object.

Otherwise, i.e. in the case of not recognizing it as true, we would have to admit that the “true sentence”, which “denotes truth as an object”, is itself not true, which is obviously absurd. In other words, the statement “every true sentence denotes the truth” cannot be not true.

Thus, it turns out that Frege's assertion (I) is essentially autological in the sense of L.Nelson and K.Grelling [17. P. 338—384].

Now consider the second type of sentence — “false”, which we define, as logic demands, through negation of “true sentences”, that is, as is customary in modern analytic philosophy, denoting the “true sentence” by the symbol p , and the “false sentence” by *negating* the symbol denoting the true sentences of $\neg p$ and giving a definition:

(2) A “false sentence” is not a true sentence, that is, $\neg p$.

Now we will give these definitions a more complete form:

(A) The sentence that “true sentences have the feature of ‘being true’” is a sentence in which some term p (“true sentence”) *itself has that feature of X (“to be true”), which it designates* as an object. Non-recognition of this, as we noted above, leads to absurdity.

Consequently, according to the definition of false sentences (2), it turns out that the sentence “every false sentence denotes a false” should look like this:

(B) “Any non-true sentence ($\neg p$) denotes non-truth $\neg X$ ”.

The question arises: *can it itself be true?* The answer seems to be self-evident: of course, it can, because it is a sentence of the metalanguage and there is no need to apply to it the values of the object language. But, what confuses us here? I think — the following: the truth, as it seems to me, precisely in the sense of Frege — as an ideal object — is *autological*, and the false is not.

In other words: everything that is inherent the truth is true. This is clearly seen with the thesis (I) of Frege.

In fact, with the proposition — “true sentences possess the sign of “being true”, represented in the form of:

Question (a): “Can the proposition ‘a true sentence which denotes the truth’ be true?”

problems do not arise: it is obvious that the true sentence is therefore true, when has the feature that the object designated by it has — “to be true”.

But in the second case, there arises a difficulty of logical property: can a “false proposition” possess the sign that it designates, that is, “not be true”. Or somewhat stricter in form of:

Question (b): “Can the proposition ‘a false sentence which denotes the false’ be false?”

Immediately there can arise an objection to the incorrectness of such assertion, since in the Frege's statement there is a matter of metalanguage, and the metalanguage is not obliged to possess the properties of an object language, that is, of the language about which the metalanguage is proposed — such an ideal object as “truth” or “false”. It seems to be all right. But if this is so, then we cannot say anything definite about the statement (I). After all, then it turns out that it also “hangs in the air”, because it does not possess the property of the object pointed to — “to be true”. As we noted above regarding assertion (I) — in this case it turns out to be absurd.

Note that this question is very similar to the question in the heterological paradox: “can the notion ‘heterological’ be heterological?” [20].

After all, if “truth” as “an object of true sentences” *does not exist*, then, consequently, this very our sentence is not true (does not point to such an object as “truth”), unless we understand the truth in the object language and metalanguage in different meanings.

Further we agree to understand under the quoted statement (II) of Frege “every false sentence denotes false” — *only the name of that false sentence*, which denotes false. At the same time, the unquoted expression that *every false sentence denotes false* we will regard as an object judged by the sentence-name (quoted).

Having agreed on this, we will give our expression a stricter form in accordance with the definition of false sentence (2), which says that “False sentence” is not a true sentence, that is, “ $\neg p$ ”. In the end, we get:

The sentence “every false sentence denotes false” denotes every false sentence denoting false, if and only if, “every false sentence denoting false” is not a sentence denoting the truth.

Now, instead of expression “denoting the truth”, we substitute the definition of a sentence denoting the truth. As a result, we get:

The sentence “every false sentence denotes false” denotes every false sentence denoting false, if and only if, “every false sentence denoting false” is not every true sentence denoting the truth.

The result is the following:

a) if “every false sentence denoting false” itself is not every true sentence denoting the truth, then, by the definition of “every false sentence denoting false”, *it is not a sentence denoting false*.

and vice versa,

b) If “every false sentence denoting false” itself is every true sentence denoting the truth, then, consequently, it is “every false sentence denoting false” and *it is a sentence denoting false*.

In any case, it turns out that the proposition “false sentences denote false”, simultaneously have the sign that they designate and do not have it. As a result, we come to the paradox: “false sentences at the same time have the sign ‘to be false (not true)’ ($\neg p$) and do not have them ($\neg \neg p$)”, or, given that ($\neg \neg p \equiv p$) in formal expression:

$$\neg p \leftrightarrow p$$

We see that we were led to this difficulty by the answer to the question (β).

This paradox suggests that false judgments:

a) considered not just as human propositions, namely ontologically — are phantoms (from the Greek φάντασμα (phantasma) — a ghost).

b) *have a heterological nature* because the proposition “Every false sentence denotes false” cannot be false.

By the analogy with critics of the heterological paradox that we find in von Wright’s work [20], one could say that the definition of a false sentence through the negation

of a true sentence is incorrect, *since the absence of a sign is not itself a sign*, but in that case, we find ourselves in an even more difficult situation: after all, all modern logic *is literally based* on an understanding of “false” exactly how “denying the truth”. And that objection, voiced by von Wright, which passes with respect to the heterological paradox, does not pass in the case of a paradox that I would call “psematical”, from the Greek ψέματα — “false”.

There are no references to false sentences, they do not point to anything, just as Putnam’s “Brains in a Vat” cannot point to anything. But, thus, the world of false sentences delimits the world of true sentences, which, in the case considered above, themselves have a sign of the object to which they point. Or very briefly: it is impossible to agree with Frege in this matter — *such object as “false” simply does not exist*.

The result is an amazing conclusion: a false, paradoxically — in a literal and figurative sense — saves the truth.

© Pavlenko A.N., 2017

REFERENCES

- [1] Anisov AM. The formal epistemology. The problems of Reality and Truth. *Epistemology: the perspectives of evolution*. M.: Kanon+, 2012. (In Russ).
- [2] Aristotle, *Metaphysics* // Collected works in 4 volumes, Moscow, 1976, V. 1, 550 p. (In Russ).
- [3] Armour-Garb, B. ‘Horwichian Minimalism and the Generalization Problem’, 2010. *Analysis* 70 (4): 693—703.
- [4] Ayer AJ. ‘The Criterion of Truth’ — *Analysis*, v. 3, No. 3, Jan. 1936. Pp. 28—29.
- [5] Ayer A.J. *Language, Truth, and Logic*. 2nd ed. L., 1946. Ch. 5.
- [6] Fraassen BC. van. *The Scientific Image*, Oxford: Clarendon Press, 1980.
- [7] Fraassen BC. van. ‘Empiricism and the Philosophy of Science’, in Churchland and Hooker, 1985, pp. 245—308.
- [8] Frege G. Sense and reference. *The Philosophical review*. Volume 57, Issue 3 (May 1948).
- [10] Horwich P. *Truth*. Oxford, 1998, 176 p.
- [11] Pavlenko A. The Limits of Intersubjectivity (A Critical View on the Communicative Ability for the justification of Knowledge). SPb., 2012, 278 p. (In Russ).
- [12] Pavlenko A. Theorem about “back of the head”. *Skepsis*; 2004. XVII; 210—224.
- [13] Pavlenko Andrey. Skepticism against skepticism. *Proceedings of the XXII World Congress of Philosophy*, Korea, 2008. p. 205—216.
- [14] Pavlov SA. Basis Statements of the Truth Theory with the Truth Operator. *Bulletin of Peoples’ Friendship University of Russia, Series Philosophy*. 2009 (3): 100—113. (In Russ).
- [15] Putnam H. *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press, 1981, 236 p.
- [16] Quine WV. *Philosophy of Logic*. Englewood Cliffs Prentice Hall, 1970.
- [17] Ramsey FP. ‘Facts and Propositions’ — In: *The Foundations of Mathematics*. L., 1931.
- [18] Tarski A. The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics. *Philosophy and Phenomenological Research*, 1944; 4(3): 341—375.
- [19] Wittgenstein L. *Philosophical investigations*, Translated by GEM Anscombe. Basil Blackwell, 1958, 250 p.
- [20] Wright von GH. *Philosophical Papers of Georg Henrik von Wright*. Vol. II: *Philosophical Logic*. Cornell University Press, Ithaca, New York, 1983.

ГЛАУКОМА ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ И ПСЕМАТИЧЕСКИЙ ПАРАДОКС (автологичность истины и гетерологичность лжи)

А.Н. Павленко

Институт философии РАН

Гончарная ул., 12, стр. 1, Москва, Россия 109240

В работе рассмотрены основные аргументы дефляционной концепции истины: подходы А. Тарского, У.В. Куайна, Х. Патнема и некоторые другие. Приведены два репрезентативных примера элиминации истины как выделенной оценки суждений: концепция «языковых игр» Л. Витгенштейна и «конструктивный эмпиризм» Б. ван Фраассена. Выявлено, что утверждение о том, что «„истины“, как выделенной оценки суждений, не существует» является самопредикативным и приводит к нелепости. Продемонстрировано, что элиминация (избыточность) «истины» из познания, с необходимостью, затребует и элиминацию «лжи». Показано, что при ответе на вопрос “может ли «ложное предложение», понимаемое как предложение «не истинное», то есть $\neg p$, обладать тем признаком, которое оно обозначает как объект «ложь», то есть «быть не истинным?»”, возникает парадокс, который назван «псематическим» от греческого слова *ψέματα* (ложь). Суть парадокса в том, что а) если «всякое ложное предложение, обозначающее ложь» само не является всяким истинным предложением, обозначающим истину, то оно, по определению «всякого ложного предложения, обозначающего ложь» — не является обозначающим ложь. И, наоборот, б) Если «всякое ложное предложение, обозначающее ложь» само является всяким истинным предложением, обозначающим истину, то, следовательно, оно является «всяким ложным предложением, обозначающим ложь», и обозначает ложь. В любом случае получается, что суждение «ложные предложения обозначают ложь» одновременно и обладает тем признаком, который оно обозначает, и не обладает им. Обнаружено, что «истина» обладает автологической природой, а «ложь» — гетерологической.

Ключевые слова: псематический парадокс, истина, ложь, логика, эпистемология, онтология, конструктивный эмпиризм, языковые игры, Г. Фреге, А. Тарский, У.В. Куайн, Х. Патнем

Для цитирования:

Павленко А.Н. Глаукома эпистемологическая и псематический парадокс (автологичность истины и гетерологичность лжи) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 2. С. 158—167. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-158-167.

For citation:

Pavlenko, A.N. The epistemological glaucoma and psematical paradox (autological feature of truth and heterological feature of false). *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (2):158—167. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-158-167.

Сведения об авторе:

Павленко Андрей Николаевич — доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник, руководитель группы «Онтология» сектора теории познания Института философии РАН (e-mail: anpavlenko@mail.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-168-182

LANGUAGE, BRAIN AND COMPUTATION: FROM SEMIOTIC ASYMMETRY TO RECURSIVE RULES

P.N. Baryshnikov

Pyatigorsk State University
Kalinina str., 9, Pyatigorsk, Russia 357500

Abstract. This article reviews the comparative analysis of the most promising theoretical areas exploring the correlation principles of the structural / functional brain organization and cognitive characteristics of the language. A special role in the presented approaches is assigned to the principles of computability. The article discusses the advantages and disadvantages of the modular and holistic models in the context of semiotic asymmetry. It is important to emphasize that the language model as a set of hierarchically represented objects is consistent with only with the connectivism paradigm (brain as a network), in which the main element is the functional neuron, and it is not the biological neuron but its simplified information model. The informational simplification creates a number of contradictions. We have analyzed the methodological basis of neural network approach and principles of recursive organization. The main question is, do neuron structures determine the principles of mental representations and computational grammar models? The uniformity of syntax and logical structure of neurons creates metaphorical and a not completely correct hypothesis that brain is a network of functional units that computes grammar and syntax rules. One of the objectives of this work is to identify the methodological inconsistencies arising from the computational models of language structures and language activity.

Keywords: functional asymmetry, semiotic asymmetry, computability, garden-path sentences, mirror neurons, recursion

1. INTRODUCTION

The main linguistic interest in brain research at all times has been the so-called “language organ”. The search for a “cerebral language organ” was attempted as early as in the ancient Eastern philosophy and European philosophy in Modern Times. The problem of localization of language functions has been searched for in the pineal gland, corpus callosum, and pituitary gland. Austrian physician F. J. Gall first proposed a localization map of mental functions in the early 19th century. Gall’s ideas about brain centers had a major influence on the development of science. There is still a confrontation of supporters of the “localized” and dynamic allocated process. The issue of the delimitation of language as a system and speech as an activity accentuated the problem of localization of language functions. P. Broca and W. Wernicke in the 1860’s proved the existence of speech centers in the brain. Later, the attention of researchers was focused on the functional asymmetry of brain in the context of semiotic processes. Cerebral asymmetry was the cause of computer metaphors, as in terms of neurophysiology, questions were raised about the binary encoding and decoding as well as the automated and arbitrary language reactions.

According to D.H. Jackson, cerebral asymmetry in speech is evident in the comparison of propositional and emotional levels of utterance semantics [17]. The classification

of aphasia allows ascertaining the violation principles for phonetic, lexical, syntactic, semantic rules of the utterance organization [18. P. 287—301]. The brain mapping methods confirmed Jackson's guess that multiple brain zones, not just speech centers are involved in the processes of generation and perception of statements (or text). T.V. Chernigovskaya emphasizes that now the dynamic and localization concepts alternately succeed each other in trends, depending on the success in one or another field of science. To understand the language nature, neuroscientists now turn to the results of interdisciplinary research: philosophical anthropology, cognitive linguistics, ethno-psychology, methodology of artificial intelligence [5. P. 16—28]. Linguists have focused their efforts on finding basic universals that distinguish language from other forms of communication of living systems. Here, the problem of the language origin becomes more acute. Geneticists are looking for so-called "language gene" to justify the genetic substrate of language abilities. Particular attention is given to computational processes in the brain ensuring cognitive and language processes. Common modular mechanisms are sought based on the example of various languages groups. Representatives of connections build formal models of analogical thinking. The debates concerning the rules of "mental grammar" allowing for the implementation of formal brain procedures continue not only in the form of propositions but also as holistic and life experience. In this case, the language function is metacoding: the brain, aided by language structure, as if describes its own conditions.

The neurophysiologic aspects of the study of language processes demonstrate the same trends as those in evolutionary anthropology, psycholinguistics and language philosophy. On the one hand, language as a system shows all signs of evolution. Evolutionary biologists, neuroscientists and generativists distinguish language faculties (evolutionary predisposition to of brain to master a language) and speech activity as a way to successfully solve the cognitive and communicative tasks. On the other hand, the computational approaches are based on the hierarchy of language systems but the inability to face speech formalizability.

2. HEMISPHERIC ASYMMETRY AND LANGUAGE PROCESSING

There is a delicate mechanism of transition between several ontological levels of a language. It is necessary to clarify the transformation principles of syntax computations at the level of brain speech centers into the referential system of statements with enormous contextual complexity. It is surprising that a language system at pragmatic level already provides a social context. Human cognitive system has the properties of "echoistic memory" [4. P. 163—179], along with mechanisms of semantic restoration able to "build up" contextual integrity of a text or statement at a formal syntax and intuitive level [8]. Experiments demonstrate the deep connection of the physiology of semantic structures and audiovisual perception. It is expected that the restoration of the integrity of a visual shape, "noisy" speech act and narrative coherence of a text correspond to the same brain centers ensuring the constancy of the consciousness focus [29].

Before further considering material language substrate as speech-behavioral activity, it is necessary to determine the boundaries of the tested subject. The general topic of

“brain and language” is very broad. Our task is to attempt to find foundation for the transition to the system referential level in the neurophysiology of speech behavior. This will not require consideration of all specifics of the brain organization of speech activity, but merely semantic organization principles of a word and utterance (psychological structure of words according to A.R. Luria).

The key problem of the psychological and neurophysiologic aspects of semantics is to identify a system of conceptual links excited by a subject correlation of a language expression. The question posed by A.R. Luria in 1981 remains relevant today: Does the degree of proximity of semantic components determine the neuron excitation pattern [24]?

The psychological science knows the methods of association, scales and conditional reflex research aimed at identifying the multidimensional semantic patterns of vocabulary. It is recognized that the method of sign language use depends on the selective associative and categorical principles. Brake and phase states of the cerebral brain show “semantic frustration” of the categorical system.

A special place in the topic under discussion is given to the problem of the interaction of language structures with hemispheric processes in the brain. R. Jakobson refers to a kind of linguistic fashion trend in aphasia researches in the 1960s. Even without the modern mapping techniques, linguistic typology of aphasic disorders gave a coherent picture of localized disturbances in a brain. As a result, the relationship between some system functions of a language and specific brain areas was revealed.

For example, systemic differentiation and classification in phonemes perception, in morphological combinations, and in constructing syntactic structures of statements is implemented through the left hemisphere operation. At the same time, the right hemisphere is responsible for the conceptual and ostensive action system. Simply put, in order to recognize the sound of dripping water, cough, or the sound of a winding car, the right hemisphere is needed; to build a phrase “Water is dripping from the faucet in the kitchen”, the left one is at work. A classic example of Sapir about bilateral interpretation of sound “wh” in speech and the identical sound of blowing out a candle [18] shows that the right hemisphere processes the sense of an action, while the left one deals with the meaning of the elements of a language system.

Unilateral shock therapy also demonstrates that patients with a depressed right hemisphere are not able to perform language actions. The pragmatic language level is excluded from the communication: the meaning of intonation, interjections, parasite words, expressive syntax, nonverbal emotive assessment — the complete emotional palette of speech is not captured by the patient. With the suppression of the left hemisphere, people often do not understand the meaning of statements but distinguish tone shades of irony, doubt, anger etc.

Therefore, to describe briefly the differences in the processing of language processes in the left and right hemispheres of human brain, these differences can be reduced to the following:

◆ *The left hemisphere* differentiates sign and referent; the sign plan of a statement is understood as a conventional object; special significance is given to paradigmatic and syntagmatic relations; syntax prevails over semantics. Keywords: the conscious, rational, arbitrary objective, abstract, logical, theoretical.

◆ *The right hemisphere* identifies sign as denotation; name semantics is an integral part of the essence of a thing; including names of things into the language system is irrelevant; semantics takes precedence over syntax. Keywords: intuitive, unconscious, subjective, involuntary, concrete, imaginative, empirical [7].

V.L. Deglin describes the findings of experiments to identify functional brain asymmetry in the linguistic aspect and indicates hemispheric semiotic specialization. The left hemisphere is responsible for abstract logical differentiation of language system elements and for the construction of statements at the level of formal grammar structures. The right hemisphere processes information on the communicative intent of the speaker. It is the work of the right hemisphere that connects the semantics of a language expression with the extra-linguistic reality and with experience of the language subject. The right hemisphere ignores logical and conceptual structure of statements focusing on the deep image structure of its content.

What does semiotic hemispheric specialization mean? An important principle at the ontology level of language processes is, the establishment of thinking is actualized in the course of implementing experience at the level of language computations. During the generation of a statement, the transition from the concrete to the abstract method of expression is performed. The semantic nucleus of a statement is generated in the right hemisphere and takes the form of an abstract grammatical code for communicative translation in the left hemisphere. In our view, the problem of undifferentiated image information processing and the problem of unclear semantics are the keys to understanding the semantic nature of consciousness.

3. COMPUTATIONAL BASES OF SEMIOTIC ASYMMETRY

3.1. A garden of forking paths: searching for structure correlations

We share the view of V. L. Deglin on the problem of closer cooperation of the iconic right-hemisphere reception as empirical reality, and the imaginary fictional worlds with left-hemispheric communication and epistemological functions. We can say that the right hemisphere “supplies” semiotic material to create statements, texts, narrative space [7]. At the same time, despite the popularity of dichotomous descriptions of brain asymmetry principles, modern works recognize the principles of distributed processing of all types of information. In other words, both hemispheres work to append each other. The above means that a significant part of the work of consciousness is reduced to the construction of symbolic models of reality. In the analytical philosophical tradition, the question stands: is it possible to understand the work principles of consciousness through the analysis of a language as a universal sign system?

The semiotic asymmetry principles are supported by the ideas of Y.M. Lotman about the types of texts and communication. The author distinguishes two types of communicative situations:

1. Situations where the objective is to transfer constant information; in this case, the syntax structure of a language is the guarantor of the stability of the information channel protecting the text (or a language expression) against interpretive distortions.

2. Situations where the purpose of the communication is the generation of new information; in this case, the language system is configured to shift the standard values to “provoke” the recipient to vary the interpretation of the message [23].

Y.M. Lotman also indicates the structural and functional similarity of the three types of intellectual objects: the individual consciousness, the text as a dialogic generator of new meanings and human culture as a collective intelligence. Our approach finds the idea of semantic (text) the nature of consciousness most valuable. For Y.M. Lotman, the hemispheric asymmetry has the same semantic synthesis nature of the discrete and non-discrete as culture polyglottism. That is, texts produced by intellectual instruments (brain, culture) “consist of two (or more) integrated structures modeling principally different external reality” [23].

The integrative nature of cognitive processes and the modular structure of the gnostic sectors of the brain has been confirmed by modern neurophysiological research [20]. Cerebrum functions due to simultaneous interaction of projection, associative, multimodal and motor areas. In clinical laboratory tests have confirmed that the impact on the left hemisphere of a patient artificially complicates the system relationship of the world of things, despite the fact that the impact on the right hemisphere simplifies social relationships and emotional context of communication.

Modern neurocognitive research provides for an interesting hypothesis of the language being a result of brain relational network (this idea traces back to F. de Saussure and L. Hjelmslev). This hypothesis is supported by factual material of two types: linguistic and neurophysiological. Network relational models graphically present ways to overcome the semantic ambiguity of a natural language. For example, S. Lamb refers to the network structure of multiple interpretations, which are implemented by connotative relations, context and conceptual prototypicality. For example, the phrase “Put it on my bill” contextually is quite appropriate in a bar, but if it is pronounced in the same bar by a duck character, an alternative arising due to polysemy (“Put it in my beak”) creates a pun and a comic effect [22].

In cognitive linguistics and computer semantics, the tradition of “breeching sentences” analysis (garden-path sentences) deals with the properties of the conceptual relationships of elements. S. Pinker, referring to J. Fodor, provides a number of examples, the meaning of which a automatically deduces by one single route of a “tree”. While the computer, apart from the only correct interpretation, builds four more absurd but absolutely correct grammatical ones.

For example:

Time flies like an arrow.

1. “*Time moves in a way an arrow would*”. (*The result of spontaneous recognition by a person.*)

2. “*Measure the speed of flies like you would measure that of an arrow*”.

3. “*Measure the speed of flies like an arrow would*”.

4. “*Measure the speed of flies that are like arrows*”.

5. “*Flies of a particular kind, time-flies, are fond of an arrow*” [26. P. 199—200].

Neurophysiological measurements show that the analysis of a similar phrase does not delay interpretation and understanding. That is, the test does not allow even one alternative reading, as it might be in a sentence like this:

“James while John had a better effect on the teacher”.

Without intonation or punctuation marks, this phrase is incomprehensible. With the punctuation, the syntax is automatically organized by identifying verbal groups and objects:

James, while John had had “had”, had had “had had”; “Had had” had had a better effect on the teacher. (Where John used “had”, James used the «had had»; the teacher preferred «had had».)

Today there are even psycholinguistic schools exploring brainwork during sentence analysis. It turns out that sentences with confusable syntax are automatically restored with the natural analyzer (brain) under the contextual conditions. However, the correct understanding is only possible with the parallel parsing (linear comparison of syntactic and morphological structures), that is, with the possibility of unclear conclusion [12. P. 239—250].

For the proponents of the relational network hypothesis the above examples mean that if there is a “route” for interpretations, there is a system in the brain for conceptual and semantic relationships between the elements of a language system. The neurophysiological evidence of the existence of a language network structure includes the experimental evidence of network components in the columns of the brain cerebrum. S. Lamb identifies the following characteristics in the two types of connections (excitatory and inhibitory):

- ◆ connections may have variable force;
- ◆ connections have varying degrees of activation;
- ◆ connections are enhanced with their successful use (learning process);
- ◆ nodes have a different threshold value;
- ◆ thresholds may change over time (as part of the learning process) [22. P. 193].

In other words, the network hypothesis is aimed at finding similar structures in language systems and the material brain substrate. The similarities of hierarchical network structures of neuroanatomical nodes responsible for pattern recognition and speech perception with recursive breaching grammar structures are of utmost importance. A distinctive feature of a neural network is that the higher layers integrate the properties of the lower layers: it is the foundation of syntactic and morphological analysis. Then one can make a bold assumption that conceptual semantics of a natural language also has structural components embodied not only in the abstract categorical forms but also in a specifically organized brain matter. To confirm the neural network concepts, quantitative neuro-anatomical data are provided [21].

3.2. Mirror neurons and primacy problem

According to A.E. Kibrik, understanding mind processes based on activity motivation of a language structure is a most promising approach, since the reverse movement (“from thought to language”) is complicated by the lack of objective access to the mental

structure [19]. However, assuming the hypothesis of uniformity of the brain, thinking and language structure, the neurophysiology is also able to achieve results that are relevant to language studies. The latest works on the correlation of language and brain functions have paid special attention to the phenomenon of mirror neurons and the role of mimetic mechanisms in the formation of language structures. In the context of the problems, the generativists and connectivists, holistics and locationists, gradualists and saltacionists confront each other yet again. The majority of representatives of the polemic parties recognizes a fact of fundamental importance: *the meaning (semantics) is functional nucleus of both an abstract language structure and material so brain processes.*

Specific attention should be given to the connection of the mirror neurons work with the conceptual and semantic aspect of language activity. J. Rizzolatti and M. Arbib, after the discovery of the phenomenon of mirror neurons by Italian researchers, have developed a large-scale research program explaining the relationship of imitative activity of the brain and the development of a semiotic language system [1; 2. P. 188—194]. They proved mirror neurons existed in the Broca's area and directly participated in the formation of speech skills. Another important finding was the experimental proof of dialogical language consciousness. For the semantic content of a language statement, a skill is required to imitate a number of mental states (hopes, desires, intentions, imagination, emotion, etc.). The ability to reproduce non-verbal components of verbal behavior leads to the socialization of an individual and to the formation of a conceptual picture of the world. The connection of language disorders with the blockade of mirror functions of neurons was proven in the studies of the language picture of the world and verbal behavior of people with autism [27]. It should be emphasized that the formation of logical-linguistic categories, such as subject (Agent), object (Patient), predicate, instrumentative, etc. occurs based on the material of very specific areas of the brain substrate. Recognition and categorization of visual objects is due to the brain's simulation of sensor-motor operations. In other words, some primitive concepts of "semantic atoms" or proto-signs have neurophysiological causality. Moreover, the connection between sensorimotor functions of the vocal apparatus and gestures has been proven experimentally, which confirms the relevance of gestural theory of the language origin [28. P. 140—149]. The key point is that research findings prove that neuron structure cause the principles of mental representations and computational models of grammar.

Therefore, based on processing primary (proto-semiotic) information, the cognitive-semantic approach allows talking about the legitimacy of both directions: from language to forms of thought and from thought to language. In our opinion, such parallelism does not help avoid the question of computability of the semantics of mental representations. Further, we will detail the ontological aspects of semantic computability. If the basis for the conceptual content of statements is formed in neuron links, despite the complexity, semantics should have structural or functional properties of matter: figuratively, both in the brain and in the language. Here the problem of primacy arises again: did the syntax form the principles of the organization of semantic material or vice versa, did the proto-mind as a property of the cognitive nature form the syntactic repertoire of the language plan of expression? The problem of recursive language structure and the methods of information processing by the brain also lies within this question.

4. RECURSIVE FUNCTIONS AND SUBSTANTIAL REDUCTION

In the recent decades, the problem of recursion has become one of the central topics of discussion about the structural universals of the language, brain, thinking and even civilization [6]. We may assume that such ideas came after the application of recursive algorithms for programming and detection of such procedures in the bihemispheric neuron relationships and language grammar. What is recursion? In general, recursion can be defined as a structural self-similarity or nesting of ideas. In the theory of knowledge, in mathematics, programming, music, geometry, the idea of recursion is to overcome the ontological or metric linearity. In his widely known work, D. Hofstadter, through the recursive metaphor in music, art and mathematics, explains the nature of consciousness in terms of artificial intelligence [13]. Recursion can be represented textually (“I think, therefore I exist.”), graphically (from the ancient pictures of animals eating themselves up to its present form of fractal shapes), logically (the liar paradox), mathematically (Fibonacci numbers or the formula $0 = 1 \ n! = n * (n - 1)!$ [where $n > 0$]). The essence of recursion is reduced to an abstract procedure calling itself or to a component containing a component of the same class.

The problem of self-similar formal structures in linguistic studies has been known since the works of Panini, W. von Humboldt and the early works of N. Chomsky, in which the latter had taken grammar to hierarchical recursive structures. In recent years, the interest for the subject has grown with the publication of the works by M.D. Hauser, N. Chomsky, and W.T. Fitch [11], in which the authors have come to the following conclusions:

- a) Recursion is the basis of innate language abilities. (However, along with the sensory-motor system and the conceptual system, the recursion forms a “faculty of language in narrow sense” (FLN).
- b) Recursion is the only property of the language inherent only to the human mind. (In other words, all other language properties may be found in animal communication systems)
- c) Recursion is a unique feature of language abilities.
- d) Recursion is universal, it is present in all languages.
- e) Recursion is a unique feature of consciousness.

These conclusions (particularly the contradiction between the first and second maxims) caused heated debate in the scientific world [14]. For example, S. Pinker and R. Jackendorff oppose (b) and argue that human language has a number of specific features that distinguish it from other forms of communication. Actually, the problem of recursion yet again brings us to the problem of Rubicon in the theories of the origin of language [25; 3. P. 300—326]. Also, the authors argue that recursion caters to the “mathematical unit” of consciousness and the so-called “social intelligence”, which is contrary to (c) [16. P. 211—225]. The sensational results of D. Everett’s research of some languages in the Brazilian Amazon (language Piraha, Muran group) come into direct conflict with (d) [9. P. 621—646]. Finally, T. Gentner and his coauthors have proven that European starlings are able to distinguish successive and inconsistent characters as recursive and non-recursive grammar, which casts doubt on e). Actually, M.D. Hauser, N. Chomsky, and W.T. Fitch also recognize that the navigation ability of animals can be regarded as a recursive system [10].

4.1. Perspectives of the minimalistic program

The criticism of HCF's (Hauser, Chomsky, Fitch) article leads the researchers to clarification of the meaning of the term "recursion". Recursive functions in linguistics, mathematics and computer science can be interpreted in different ways. Hulst, referring to Tomalin's work dedicated to the recursion in Chomsky's generative program, demonstrates, how the term has changed its meaning as the theory developed [14. P. 19]. As a result, the HCF's text is based on the recursion interpretation as per Chomsky's Minimalistic Program: in the Minimalistic Program, C_{HL} operations recursively design a syntactic object so that any syntax object (language expression) may be defined in terms of a smaller syntax object. Recursive structures may be found at all levels of a language system, especially in syntax and morphology, phonology, lexical structure, and at the level of logical-semantic connections. Language expression (word, sentence) may be represented as a hierarchical structured object, to which we may apply the rules of inference and the rules changing the inference rules. This explains how the final grammar generates an infinite number of expressions. Recursive mechanisms are responsible for representing language in the form of an infinite number of correctly organized expressions [14. P. 22]. The recursive organization of expressions is implemented under two schemes: "nesting recursion" and "tail recursion" (left- and right-sided).

Example of a "nested recursion":

- (1) *I met the man [who saw the girl [who left this morning] this afternoon] two minutes ago.*

When translated into the Russian language the proposal takes the form of right-sided tail recursion:

- (2) *[Two minutes ago, I met a man [who had seen that afternoon the girl [who had left this morning]]].*

What are other peculiarities of the Minimalistic Program, and how can we relate the formal languages structures it describes to the material principles of brainwork?

In 1993, N. Chomsky wrote another "final" version of the generative grammar theory "Minimalistic Program of Linguistic Theory" with the new updates, changes and clarifications. The American linguist gives increasing importance to the lexical database of a particular language. The core theory remains the same: a person has the innate language ability. Perhaps due to the rapid development of computer technology and the popularity of scientific metaphors "brain — computer", Chomsky offers a minimalistic model based on computation and interface system.

In the Minimalistic Program, a language apparatus is represented by two major subsystems: the computer system and the lexicon. The computing subsystem generates language expression and sends commands to implementation systems. In terms of minimalism, the role of the lexicon is broader than in previous versions of generative grammar. The explanatory power of the minimalist model has shifted mainly to the lexicon, which contains not only the words, their phonological structure, thematic relationships between words (valence), but all formal and signs affecting syntactical processes and different in nature in different languages [15. P. 24].

Chomsky distinguishes two implementation systems: articulatory-perceptual and conceptual-intentional, corresponding to the two interfaces: phonetic and logical forms. A computing module also enables control grammar and relevance (contextual relevance) of statements. We see that in his later version, Chomsky does not separate types of interpretations into individual modules but attributes all types of relationships to the thesaurus and voice implementation. In this version, there is an indirect metaphor that represents language activity as a result of the computation by the biological computer — a brain improved in the course of evolution. The language ontology has been reduced to a set of interfaces and recursive structures.

5. CONCLUSIONS ON METHODOLOGICAL CONTRADICTIONS

Given the above, the material presented allows determining the intersection points for the functional asymmetry of the brain hemispheres, cognitive process structures and language structures.

It should be noted that the dualistic interpretation of recursion (both as a structure and as a process) allows the introduction of construction principles for “discrete infinity”. Recursion enables creating endless sense chains out of a finite set of values. From the ontological point of view, recursive mechanisms (in Chomsky interpretation) are language universals delineating the language and non-language, the thinking and non-thinking. In this case, the uniqueness of the human mental sphere may be reduced to the recursion and the ability for deliberate syntactic organization.

It is important to emphasize that the language model as a set of hierarchically represented objects is consistent with only with the connectivism paradigm (brain as a network), in which the main element is the functional neuron, and it is not the biological neuron but its simplified information model. The informational simplification creates a number of contradictions.

The specifics of recursive neuron network primarily consists in the fact that only a part of receptors receives signals from the outside world, other receptors receive the output image from a previous moment of time. This effect is achieved by the fact that the processing result follows not only to the outer layer, but also in the delay unit from which it is re-directed to a part of the receiving neuron layer. Actually, this principle ensures self-learning of a recursive neural network and its ability to change elements combination rules of “on the fly”.

For a simplified picture of recursion in grammatical processing, the selection of items will look as follows (according to S. Pinker): There is a “bank of neurons” responsible for inflected characteristics (aspect, tense, number, person), which through the valves of logical operators (!) are associated with the neuron stimulating the response of calling the necessary phoneme [26].

Therefore, the system language combinatorics is implemented in the specifically (evolutionary) prepared materials of the brain. It is important to distinguish between abstract logical-algorithmic neural-network model of grammar functioning and the real material relation in a brain. The main contradiction is that in grammatical diagrams, the input signal is always unambiguous. While in biological neurons, the information

transfer from the axon to dendrite extends as a complex chord of excitatory and inhibitory signals from postsynaptic membranes and extrasynaptic receptors, i.e. one neuron may have numerous incoming channels.

The stability of the epistemological “brain-computer” metaphor is largely due to the discrete work of neurons, although it is worth noting that this is not the binary discreteness of digital devices, but threefold (excitement, lack of excitement, braking). We emphasize that, despite the quantity (each of 10^{11} neurons has 10^4 synapses) and qualitative (dozens of types of chemical signals, continual change in the amount of the neurotransmitter emitted, etc.) differences, processing of large amounts of information is ensured by computation. In this case, language as cognitive function, too, is subject to the computational processes of the brain.

We believe that the human neurocognitive system does not contain the elements of a language system but contains organization principles of language elements. The “assembly” of a word or a sentence is completed “on the way out”. The uniformity of syntax and logical structure of neurons creates metaphorical and not completely correct hypothesis that the brain is a network of functional nodes computing grammar. S. Pinker rightly points out the methodological gap when trying to find a neurophysiological basis of a language. Today, the neurolinguistic theories investigate either the hemispheric asymmetry, or simplified neural-network models. An obvious methodological contradiction arises herewith: where S.M. Lamb (as quoted earlier) indicates the network uniformity of linguistic and neuron structures [22], S. Pinker reducing the material neuron substrate to a genetic level is forced to admit the absence of specific DNA sequence responsible for the formation of grammatical skills. The only thing left for the biological rationale of the “grammar gene theory” is the analysis of speech hereditary pathologies.

However, that leaves the ontological question of the material language substrate (as an abstract system or as a communicative activity) open. Such wordings as “biological evolution of universal grammar” are incorrect from the ontological viewpoint, since it was not grammar that has evolved but the brain and social forms of communication. The language “Arche”, at least within the materialistic or structural and functional types of reductionism, seems unattainable.

© Baryshnykov P.N., 2018

REFERENCES

- [1] Arbib, Michael A. 2010. *Action to language via the mirror neuron system*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [2] Arbib, Michael A., and G. Rizzolatti. 1998. Language within our grasp. *Trends in Neuroscience* 21: 188—194.
- [3] Barulin, Anatoliy N. 2013. How it happened with you, Adam? Discussion about origin of language. *Antropologicheskij forum* 19: 300—326.
- [4] Chafe, Wallace. 2008. The role of introspection, observation and experimentation in the interpretation of thought. In *Computers, brain, cognition: success of the cognitive sciences*, ed. B.M. Velichkovskij and V Soloviyov, 163—178. Moscow: Nauka.
- [5] Chernigovskaya, Tatiana V. 2004. Brain and language: a century and a half of investigation. In *Teoreticheskie problemy jazykoznanija: Sb. st. k 140-letiju kaf. obshhego jazykoznanija SPbGU*, ed. L.A. Verbickaja, 16—28. Saint Petersburg: Filol. fak-t SPbGU.

- [6] Corballis, Michael C. 2011. *The recursive mind. The origins of human language, thought, and civilization* / Michael C. Corballis. Princeton, N.J., Woodstock: Princeton University Press.
- [7] Deglin, Vadim L. 1996. *Lectures about functional asymmetry of human brain*. Amsterdam—Kiev.
- [8] Dijk, Teun Adrianus van. 1981. *Studies in the pragmatics of discourse*. The Hague, New York: Mouton.
- [9] Everett, Daniel. 2005. Cultural constraints on grammar and cognition in Piraha. *Current Anthropology* 46 (4): 621—646.
- [10] Gentner, Timothy Q., Kimberly M. Fenn, Daniel Margoliash, and Howard C. Nusbaum. 2006. Recursive syntactic pattern learning by songbirds. *Nature* 440 (7088): 1204—1207.
- [11] Hauser, Marc D., Noam Chomsky, and W. Tecumseh Fitch. 2002. The faculty of language: what is it, who has it, and how did it evolve? *Science (New York, N.Y.)* 298 (5598): 1569—1579. doi: 10.1126/science.298.5598.1569.
- [12] Hickok, Gregory. 1993. Parallel Parsing: Evidence from Reactivation in Garden-Path Sentences. *Journal of Psycholinguistic Research* 22 (2): 239—250.
- [13] Hofstadter, Douglas R. 1979. *Gödel, Escher, Bach. An eternal golden braid*. New York: Basic Books.
- [14] Hulst, Harry van der. 2010. Re Recursion. In *Recursion and human language*, ed. Hulst, Harry van der, 15—53. Studies in generative grammar, vol. 104. Berlin, New York: De Gruyter Mouton.
- [15] Isakadze, Natalia V. 1998. Reflection of morphology and nominal group referential semantics in the formal syntax. (Thesis) Diss. ... kand. nauk. MGU im. Lomonosova, Moscow.
- [16] Jackendoff, Ray, and Steven Pinker. 2005. The nature of the language faculty and its implications for evolution of language (Reply to Fitch, Hauser, and Chomsky). *Cognition* 97 (2): 211—225. doi: 10.1016/j.cognition.2005.04.006.
- [17] Jackson, John H. 1874. On the nature of the duality of the brain. *Medical Press and Circular* (1).
- [18] Jacobson, Roman. 1985. The linguistic types of aphasia. In *Selected works*, ed. Zvegincev V.A., 287—301. Moscow: Progress.
- [19] Kibrik, Alexander E. 2008. Cognitive approach to language. In *Computers, brain, cognition: success of the cognitive sciences*, ed. B.M. Velichkovskij and V. Soloviyov, 202—230. Moscow: Nauka.
- [20] Krotkova, Olga A., and Boris M. Velichkovskij. 2008. Interhemispheric differences of thought under the lesion the higher gnostic areas of the brain. In *Computers, brain, cognition: success of the cognitive sciences*, ed. B. M. Velichkovskij and V. Soloviyov, 107—132. Moscow: Nauka.
- [21] Lamb, Sydney M. 1999. *Pathways of the brain. The neurocognitive basis of language*. Amsterdam studies in the theory and history of linguistic science. Series IV, Current issues in linguistic theory, v. 170. Amsterdam, Philadelphia: J. Benjamins.
- [22] Lamb, Sydney M. 2008. What data types are used in neurocognitive linguistics. In *Computers, brain, cognition: success of the cognitive sciences*, ed. B. M. Velichkovskij and V. Soloviyov, 180—201. Moscow: Nauka.
- [23] Lotman, Yuri M. 1993. Brain-text-culture-artificial intelligence. In *Selected works in 3 vol.*, vol. 1, 25—33. Tallinn: Alexandra.
- [24] Luria Alexander R., and James V. Wertsch. 1981. *Language and cognition*. Washington, D.C., New York: V.H. Winston; J. Wiley.
- [25] Panov, Evgueny N. 2012. *Paradox of continuity. Language Rubicon: on impassable gulf between the animal signal systems and the human language*. Moscow: Jazyki slavjanskikh kul'tur.
- [26] Pinker, Steven. 2004. *The language instinct*. Moscow: Editorial URSS.
- [27] Ramachandran, Vilayanur S. 2006. Broken mirrors a theory of autism. *Scientific American* 295 (5): 62—69.

- [28] Rizzolatti, Giacomo, Corrado Sinigaglia, and Frances Anderson. 2008. *Mirrors in the brain. How our minds share actions, emotions, and experience*. Oxford: Oxford University Press.
- [29] Schiffman, Harvey Richard. 2000. *Sensation and perception. An integrated approach*, 5th edn. New York: Wiley.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-168-182

ЯЗЫК, МОЗГ, ВЫЧИСЛЕНИЯ: ОТ СЕМИОТИЧЕСКОЙ АСИММЕТРИИ К РЕКУРСИВНЫМ ПРАВИЛАМ

П.Н. Барышников

Пятигорский государственный университет
ул. Калинина, 9, Пятигорск, Россия 357500

Данная статья посвящена сравнительному анализу одной из наиболее влиятельных теоретических областей, использующей корреляционные принципы структурно-функциональной организации мозга и когнитивных характеристик естественного языка. Особая роль в данном подходе присваивается принципу вычислимости. В статье обсуждаются преимущества и недостатки модулярного и холистического подходов в контексте семиотической асимметрии. Важно отметить, что информационное представление языка в виде системы иерархически упорядоченных объектов хорошо сочетается с коннекционистской моделью мозга, в которой каждый вычисляющий элемент сети отвечает за определенные нейрональные функции. Такое методологическое упрощение создает ряд противоречий. В данной работе анализируются методологические основания нейросетевого подхода и принципы рекурсивной организации языковых процессов. Основной вопрос состоит в следующем: определяет ли структура нейронных связей процессы формирования ментальных репрезентаций и грамматические вычисления? Единообразие логико-синтаксической структуры нейронов в нейросетевых моделях порождает не вполне корректную гипотезу о том, что мозг — это нейросеть, способная к вычислению синтаксических и грамматических правил. Одна из целей данной статьи состоит в выявлении методологических противоречий, указывающих на особенности языковой структуры и принципов языковой деятельности, несогласующихся с вычислительными моделями.

Ключевые слова: функциональная асимметрия, семиотическая асимметрия, вычислимость, «эффект садовой дорожки», зеркальные нейроны, рекурсия

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Arbib, Michael A.* 2010. *Action to language via the mirror neuron system*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [2] *Arbib, Michael A., and G. Rizzolatti.* Language within our grasp. *Trends in Neuroscience* 21: 188—194. 1998.
- [3] *Барулин А.Н.* Как это вышло у тебя, Адам? // *Антропологический форум*. 2013. № 19. С. 300—326.
- [4] *Chafe, Wallace.* The role of introspection, observation and experimentation in the interpretation of thought. In *Computers, brain, cognition: success of the cognitive sciences*, ed. B. M. Velichkovskij and V. Soloviyov, 163—178. Moscow: Nauka, 2008.
- [5] *Черниговская, Т.В.* Мозг и язык: полтора века исследований // *Теоретические проблемы языкознания* / ред. Вербицкая Л.А. СПб.: Филол. фак-т СПбГУ, 2004. С. 16—28.
- [6] *Corballis, Michael C.* The recursive mind. The origins of human language, thought, and civilization. Princeton, N.J., Woodstock: Princeton University Press, 2011.

- [7] Деглин, В.Л. Лекции о функциональной асимметрии мозга человека. Амстердам—Киев, 1996. 151 с.
- [8] Dijk, Teun Adrianus van. *Studies in the pragmatics of discourse*. The Hague, New York: Mouton, 1981.
- [9] Everett, Daniel. Cultural constraints on grammar and cognition in Piraha. *Current Anthropology*, 46 (4): 621—646. 2005.
- [10] Gentner, Timothy Q., Kimberly M. Fenn, Daniel Margoliash, and Howard C. Nusbaum. Recursive syntactic pattern learning by songbirds. *Nature* 440. (7088): 1204—1207. 2006.
- [11] Hauser, Marc D., Noam Chomsky, and W. Tecumseh Fitch. The faculty of language: what is it, who has it, and how did it evolve? *Science (New York, N.Y.)* 298 (5598): 1569—1579. 2002. doi: 10.1126/science.298.5598.1569.
- [12] Hickok, Gregory. Parallel Parsing: Evidence from Reactivation in Garden-Path Sentences. *Journal of Psycholinguistic Research* 22 (2): 239—250. 1993.
- [13] Hofstadter, Douglas R. *Gödel, Escher, Bach. An eternal golden braid*. New York: Basic Books, 1979.
- [14] Hulst, Harry van der. Re Recursion. In *Recursion and human language*, ed. Hulst, Harry van der, 15—53. *Studies in generative grammar*, vol. 104. Berlin, New York: De Gruyter Mouton, 2010.
- [15] Исакадзе Н.В. Отражение морфологии и референциальной семантики именной группы в формальном синтаксисе: Дисс. ... канд. наук; МГУ им. Ломоносова. М., 1998. 148 с.
- [16] Jackendoff, Ray, and Steven Pinker. The nature of the language faculty and its implications for evolution of language (Reply to Fitch, Hauser, and Chomsky). *Cognition* 97. (2): 211—225. 2005. doi: 10.1016/j.cognition.2005.04.006.
- [17] Jackson, John H. *On the nature of the duality of the brain*. Medical Press and Circular. 1874. (1).
- [18] Якобсон, Р. Лингвистические типы афазии // *Избранные работы* / ред. Звегинцев В.А. М.: Прогресс, 1985. С.287—301.
- [19] Кибрик, А.Е. Когнитивный подход к языку // *Компьютеры, мозг, познание: успехи когнитивных наук* / ред. Б.М. Величковский, В. Соловьев. М.: Наука, 2008. С. 202—230.
- [20] Кроткова, О.А. Межполушарные различия мышления при поражениях высших гностических отделов мозга / О.А. Кроткова, Б.М. Величковский // *Компьютеры, мозг, познание: успехи когнитивных наук* / ред. Б.М. Величковский, В. Соловьев. М.: Наука, 2008. С. 107—132.
- [21] Lamb, Sydney M. *Pathways of the brain. The neurocognitive basis of language*. Amsterdam studies in the theory and history of linguistic science. Series IV, Current issues in linguistic theory, v. 170. Amsterdam, Philadelphia: J. Benjamins, 1999.
- [22] Lamb, Sydney M. What data types are used in neurocognitive linguistics. In *Computers, brain, cognition: success of the cognitive sciences*, ed. В.М. Velichkovskij and V. Soloviyov, 180—201. Moscow: Nauka, 2008.
- [23] Лотман, Ю. Мозг — текст — культура — искусственный интеллект // *Избранные статьи: в 3 т.* Таллинн: Александра, 1993. С. 25—33.
- [24] Лурия, А.Р. *Язык и сознание*. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1979. 320 с.
- [25] Панов Е.Н. Парадокс непрерывности. Языковой рубикон: о непроходимой пропасти между сигнальными системами животных и языком человека. М.: Языки славянских культур, 2012. 456 с.
- [26] Пинкер, С. *Язык как инстинкт*. М.: Едиториал УРСС, 2004. 495 с.
- [27] Ramachandran, Vilayanur S. Broken mirrors a theory of autism. *Scientific American* 295 (5): 62—69. 2006.
- [28] Rizzolatti, Giacomo, Corrado Sinigaglia, and Frances Anderson. *Mirrors in the brain. How our minds share actions, emotions, and experience*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- [29] Schiffman, Harvey Richard. *Sensation and perception. An integrated approach*, 5th edn. New York: Wiley, 2000.

Для цитирования:

Барышников П.Н. Язык, мозг, вычисления: от семиотической асимметрии к рекурсивным правилам // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2018. Т. 22. № 2. С. 168—182. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-168-182.

For citation:

Baryshnikov P.N. Language, brain and computation: from semiotic asymmetry to recursive rules. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (2):168—182. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-168-182.

Сведения об авторе:

Барышников Павел Николаевич — кандидат философских наук, доцент кафедры исторических и социально-философских дисциплин, востоковедения и теологии, руководитель Научно-образовательно-инновационной лаборатории «Методологический и проектно-аналитический центр междисциплинарного взаимодействия» (e-mail: pnbaryshnikov@pglu.ru).



СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ SOCIAL PHILOSOPHY

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-183-196

КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ ЦЕННОСТЕЙ РОССИИ И ЕВРОПЫ В КОНТЕКСТЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ*

Л.В. Баева

Астраханский государственный университет
ул. Татищева, 20а, Астрахань, Россия, 414056

Исследование обращено к изучению системы ценностных ориентиров в современном обществе в условиях глобализации и межкультурной коммуникации, открытого, информационного мира. Понимание ценностей и ценностной динамики связано с возможностями экзистенциально-аксиологического подхода, который в данном случае применяется для изучения традиционных и либеральных (эмансипативных) ценностей. Методология исследования представлена экзистенциальным подходом к пониманию ценностей, а также применением метода, разработанного Р. Инглехардом и К. Велцелем для исследования современных социокультурных и политических ценностей. Представлен компаративный подход к изучению ценностей личности и общества европейских стран и России на основе вторичного анализа результатов Всемирного исследования ценностей (World Values Survey), имеющего лонгитюдный характер. В выборку были включены Россия и европейские страны, участвовавшие в исследованиях WVS, в котором было изучено отношение населения к религии, семье, работе, политической жизни, здоровью и др. На основе этих данных показаны особенности проявления традиционных, светско-рациональных ценностей и ценностей самовыражения в европейских странах. Проведена корреляция данных по европейским странам, полученных World Values Survey, и исследования Индекса счастья 2016 года. Выявлено, что высокий уровень эмансипативных ценностей демонстрируют страны, в которых индекс счастья в свою очередь также имеет высокий ценностный показатель. При этом выявлено, что некоторые традиционные ценности играют существенную роль в современной системе ценностей человека и оказываются в гибридной взаимосвязи с либеральными ориентирами. Ценности самовыражения оказались связанными с экзистенциальной безопасностью личности в условиях кризиса института семьи и ослабления социальных связей в постиндустриальном обществе.

Ключевые слова: ценности, экзистенциальная аксиология, традиционные и либеральные ценности, эмансипативные ценности

В современном российском обществе отражается проявление общей тенденции, связанной с противостоянием традиционных и либеральных ценностей, что выражается как в общественном сознании, так и политической сфере, идеологии, искусстве. В то же время очевидно, что в условиях глобализации Россия не может

* Исследование выполнено при поддержке международного проекта «Демократия и управление в Европейском союзе» в рамках программы «Модуль Жана Монэ».

восприниматься как совершенно изолированный предмет для анализа. Понимание особенностей современных ценностей общества и личности оказывается связанным с едиными процессами, происходящими в мире под влиянием информационно-коммуникационной, глобализационной, постмодернистской и иных трансформаций культуры. Исходя из этого эффективными для изучения ценностей оказываются компаративные методики, позволяющие выявить особенности, присущие различным странам в выборе тех или иных представлений о значимом и должном. В данном исследовании по изучению традиционных и либеральных ценностей мы обратимся к анализу данных, полученных в рамках проекта Всемирного исследования ценностей (World Values Survey), имеющего лонгитюдный характер, осуществляя выборку стран Европы и России.

В понимании ценностей и их природы мы будем опираться на экзистенциально-аксиологический подход, разрабатываемый в наших предшествующих работах. На его формирование в различной мере повлияли теории М. Хайдеггера, В. Франкла, Н. Аббоньяно А. Маслоу, Э. Левинаса, В. Франкла, М. Вебера и др. С позиции экзистенциального подхода ценности представляют собой выражение свободного выбора индивидом смыслов и приоритетов своего существования. Ценности представляют собой доминанты существования, наполняющими его значимостью и смыслами. Ценности выступают смысло-жизненными ориентирами бытия человека, сопряженными с разрешением им экзистенциальных вызовов (несвободы, смертности, абсурда, одиночества и др.), создавая положительную мотивацию для его «бытия в мире».

Опираясь на исследования В. Франкла [1], Э. Левинаса [2] и А. Маслоу [3], мы выделяем два основных типа ценностей: ценности реального и ценности должного. Ценности реального или наличного бытия выражают значимость существующих качеств или явлений (ценности жизни, здоровья, семьи, мира, творчества и др.). Ценности должного бытия ориентированы на достижение целей, которые в настоящее время не достигнуты или не являются полными (свобода, знание, духовность, ненасилие и др.). Экзистенциальный характер ценности состоит в возможности формирования свободного ценностного отношения, основанного на личном переживании человеком экзистенциального опыта и проблем своего существования (заброшенность в мир, абсурдность, я и другой, бытие — к смерти и др.).

Вопрос о классификации ценностей также требует некоторого пояснения, поскольку в аксиологии и социологии имеют место разнообразные системы и иерархии. Мы рассматриваем в качестве основания для типологии ценностей их объект и выделяем вслед за большинством исследователей современности витальные, социальные, этические, эстетические, экономические, экзистенциальные, когнитивные ценности. Каждый их типов ценностей в свою очередь включает различные подгруппы ценностей, связанные с ценностями наличного бытия или должного. Например, социальные ценности включают разнородные группы ценностей (ценности семьи, сообществ, государства и т.д.; ценности индивидуализма и коллективизма; ценности традиции, гармонии, либерализма и др.; ценности рода, этноса, нации, культурной традиции и т.д.; ценности мира, справедливости, все-

общего блага, прогресса и т.д.; ценности общения, уважения, признания, социального статуса и др.; ценности любви к другому, дружбы, единения и др.) Среди них присутствуют ценности наличного бытия (например, семьи, общения, дружбы, ценности своей культурной группы), а также ценности должного, желаемого бытия (всеобщего мира, справедливости, любви всех ко всем и др.).

Особую группу составляют социально-политические ценности, к которым относятся такие, как власть, управление, влияние и др.; социально-политическая стабильность, гражданское согласие и др., демократия, политическая свобода, гражданские права и т.д. Ценностные классификации сегодня во многом связаны с пониманием альтернативности, антиномичности ценностей, а не со стремлением построения ценностных иерархий, поскольку последние оказываются уникальными для каждой личности и культурной традиции.

Многообразие ценностей обусловлено также и особенностями социокультурного контекста, в котором важно учитывать факторы коллективной психологии, этнических, конфессиональных, традиционных паттернов. При анализе современных культурных процессов эффективно используются теория культурных ценностей Г. Хофстеде, которая позволяет учитывать не только общее, но и особенное в ценностных системах, связывая их со множеством параметров культуры того или иного государства [4]. Г. Хофстеде отводил значительную роль при изучении культур доминирующим в них ценностям, среди которых особую роль играют такие, как индивидуализм и коллективизм; избегание неопределенности; значимость социальной иерархии; мужественность—женственность; способность к самоограничению. Культуры исследовались Хофстеде на основе выявления в них доминирующих ценностей и их интенсивности по определенной шкале, что позволяло составить модель культурных корреляций и сопоставлять различные страны, выявляя их сходные и различные индексы.

Одним из наиболее значительных для анализа ценностей человека и общества по различным странам оказался метод, разработанный Р. Инглехардом и К. Велцелем (Ronald Inglehart and Christian Welzel), примененный ими в том числе и для составления Карты культуры (Inglehart—Welzel Cultural Map) [5]. С позиции этого метода выявляются два основных измерения кросс-культурных ценностей, преобладающих в мире: традиционные и секулярно-рациональные; ценности выживания и ценности самовыражения. В рамках нашего исследования мы будем обращаться к этой терминологии, рассматривая секулярно-рациональные ценности как современное проявление либеральных ценностей.

С позиции теории Р. Инглехарда и К. Велцеля *традиционные ценности* подчеркивают важность религии, связей между родителями и ребенком, уважения к авторитету и традиционным семейным ценностям. У обществ, где преобладают традиционные ценности, высокий уровень национальной гордости, связи с национальной культурой и традициями.

Светско-рациональные или либеральные ценности, с позиции этого подхода, имеют противоположные значения. Люди, разделяющие их, уделяют меньше внимания религии, семейным ценностям и роли авторитета, национальным традициям. *Ценности выживания* делают акцент на экономической и физической безопасно-

сти. Это связано с относительно этноцентрической перспективой и низким уровнем доверия и терпимости. *Ценности самовыражения* придают высокий приоритет охране окружающей среды, растущей толерантности к иностранцам, мигрантам и сексуальным меньшинствам, гендерному равенству и растущим требованиям к участию в принятии решений в экономической и политической жизни.

Если мы проанализируем данные кросс-культурного анализа, представленные на Inglehart—Welzel Cultural Map 2015 года, для России и стран Европы, то можно увидеть следующее:

1. Общества, в которых высокие баллы секулярно-рациональных ценностей и ценностей выживания: Россия, Болгария, Украина, Эстония.

2. Общества, где имеют место высокие индексы секулярно-рациональные ценности и ценности самовыражения: Швеции, Норвегии, стран Бенилюкса, Германии, Франции, Швейцарии, Чехии, Словении и некоторые англоязычные страны.

Эти данные позволили исследователям сделать выводы об особенностях ценностной картины современности в ее динамике, начиная с 1990-х годов, на основе данных WVS: Процессы модернизации общества (под которыми, прежде всего, понимается переход от тоталитарных политических систем к демократическим, а также переход от аграрно-индустриальной экономике к обществу знаний и информационных технологий) сопровождаются тем, что большинство людей переходят от традиционных к светско-рациональным ценностям. При этом интересен следующий вывод о том, что «секулярно-рациональные ценности, характерные для индустриального общества, не имеют устойчивой связи с демократией» и «не ставят под сомнение неограниченную власть: они меняют лишь ее основания с религии на науку и с церковного авторитета на бюрократическое государство» [5. С. 412].

Культурные ценности оказываются тесно взаимосвязанными с экзистенцией личности, ее представлениями о самовыражении в пространстве культуры. Ориентир на секулярно-рациональные ценности вызывает большее ощущение экзистенциальной безопасности. Европейские исследователи отмечают, что пока существует неопределенность и нестабильность в физической и экономической сферах, связанных с безопасностью, физическое выживание будет иметь более высокий приоритет, чем демократия [5]. Если основные потребности в физической безопасности выполняются, все большее внимание уделяется ценностям самовыражения, что перекликается с пирамидой потребностей А. Маслоу. Результаты WVS демонстрируют, что ценности самовыражения чрезвычайно важны в становлении демократических институтов в обществе. С индустриализацией и ростом постиндустриального общества смена поколений приводит к тому, что ценности самовыражения становятся более широко распространенными, а в странах с авторитарными режимами все больше проявляется стремление к политической либерализации. Р. Инглехард и К. Велцел отмечают, что природа ценностей обусловлена не сколько экономическими факторами, сколько социокультурными, среди которых главную роль играют конфессия, философия, идеология, политическая система [5. С. 198]. Исследователи называют эти факторы «культурным фоном», который определяет уровень традиционности ценностей.

Выявлено, что группы, условия жизни которых обеспечивают людям более сильное чувство экзистенциальной безопасности, все больше акцентируют внимание на секулярно-рациональных ценностях и ценностях самовыражения. Однако в глобальном масштабе базовые условия жизни отличаются друг от друга гораздо больше, чем внутри самих обществ, так же, как и опыт экзистенциальной безопасности и индивидуальной активности, которые формируют ценности людей [6].

Важную роль в постиндустриальных обществах играет такая группа ценностей самовыражения, как эмансипативные ценности. Для них характерно доминирование стремления к свободе выбора и равенству возможностей, гендерному равенству, личной автономии и свободе голоса людей. Эмансипативные ценности являются ярким проявлением либерального мировоззрения, «общества знаний», общества информационной культуры, в которой преобладают индивидуализм, плюрализм, право выбора. Одним из факторов, способствующих росту либеральных, эмансипативных ценностей, по мнению Р. Инглхарда и К. Вельцеля, выступает традиция социал-демократических настроений в политической системе, а также материализм и сформированность философского мировоззрения. Последнее зависит от того, изучали ли население страны философию и теоретические гуманитарные науки в университете [5. С. 464].

При этом подчеркивается, что эмансипативные последствия процесса расширения прав и возможностей человека не являются спецификой культуры Запада. Те же самые процессы расширения прав и возможностей, которые продвигают эмансипативные ценности и критически-либеральное стремление к демократии на Западе, проявляются и на Востоке, в различных формах культуры. Одной из главных тенденций, отмеченных в исследовании, стало то, что высокий уровень развития социальной и экономической сфер способствует утверждению среди большинства населения секулярных и эмансипативных ценностей, а также ценностей самовыражения, что оказывается связанным с укреплением демократических институтов в государствах.

Страны, в которых наблюдается высокий уровень эмансипативных ценностей, демонстрируют и еще один высокий ценностный показатель — индекс счастья. Данные WVS показывают, что с 1981 года рост экономического благосостояния, демократизация государства и утверждение принципов толерантности увеличили степень осознания людьми того, что у них есть свободный выбор, что, в свою очередь, привело к повышению индекса счастья в различных странах мира. Как было представлено в докладе в ООН World Happiness Report 2016, были выявлены страны-лидеры по показателю роста (и снижения) уровня счастья [7]. Уровень счастья — интегральный показатель, в который входят шесть критериев, среди которых размер ВВП на душу населения, уровень социальной поддержки, ожидаемая продолжительность здоровой жизни, личная свобода, развитие благотворительности и уровень восприятия коррупции. Россия вошла в десятку стран, где наблюдается значительный рост уровня счастья, при этом она занимает только 56-е место в общем рейтинге стран (в 2015 году была на 64-м) — между Молдавией (55-е) и Польшей (57-е).

Страной-лидером по уровню счастья в 2016 году оказалась Дания, которая за год поднялась с третьего места, обогнав Исландию (теперь на третьем месте)

и Швейцарию (на втором). Четвертое место в 2016 году сохранила Норвегия, а пятое заняла Финляндия, потеснив в топ-5 Канаду (она теперь на шестом). Все страны-лидеры в этом рейтинге также занимают высокие позиции в отношении преобладания в них эманипативных ценностей.

Для сравнительного анализа традиционных и либеральных ценностей на основе данных WVS нами были выбраны все европейские страны, в которых проводилось это исследование, и Россия [8].

В структуре традиционных ценностей важнейшую роль играют такие из них, как семья, религия, национальные интересы (Р. Инглхарт, К. Велцель). Для системы либеральных ценностей характерны ценности свободы личности, защиты ее гражданских прав, права голоса, независимости, политическая активность. Из экономических ценностей — хорошая работа, карьера, успех — в большей степени характерны для либеральной системы ценностей, в то время как для традиционной важными являются благосостояние, собственность, богатство.

Результаты WVS пока ограничены 2011—2014 годами, до миграционного кризиса 2015—2016 годов. Исследование показывает, что существенных различий между ценностными предпочтениями в европейских странах и России не было, во многом показатели значимости семьи, дружбы, политики, религии и др. имели близкие значения. Рассмотрим некоторые наиболее значимые сопоставления.

Первый вопрос был связан с оценкой роли семьи в системе ценностей. Несмотря на значительные изменения, которые происходят сегодня с институтом семьи, снижением роли традиционной семьи, увеличением форм нетрадиционных форм семьи, а также ростом индивидуалистических тенденций, как показало исследование, ценность семьи остается одной из основных базовых ценностей личности в различных странах. Вопрос о важности семьи в жизни человека показывает, что более 90% респондентов в странах Европы и в России считают ее таковой [8]. Общий рейтинг рассматриваемых стран по сумме двух показателей («очень важна» и «достаточно важна») выглядит так (табл. 1): в Испании — 99,5%, в Украине — 98,6%, в Польше — 98,5%, в Швеции — 98,2%, в Беларуси — 98%, в Эстонии — 97,8%, в России — 97,7%, в Германии — 95,5%.

Таблица 1

Значимость для жизни: семья

	TOTAL	Country Code							
		Belarus	Estonia	Germany	Poland	Russia	Spain	Sweden	Ukraine
Very important	87.0%	88.3%	88.0%	77.6%	92.1%	85.0%	91.1%	89.2%	92.0%
Rather important	10.8%	9.7%	9.8%	17.9%	6.4%	12.7%	8.4%	9.0%	6.6%
Not very important	1.6%	1.3%	1.7%	3.6%	0.3%	1.3%	0.2%	1.3%	1.3%
Not at all important	0.4%	0.3%	0.4%	0.6%	0.3%	0.5%	0.2%	0.2%	0.1%
BH,HT: Missing; AR, DE, SE: Inapplicable; RU: Inappropriate response	0.1%	—	—	0.2%	—	0.2%	—	0.3%	—
No answer	0.1%	—	0.1%	—	0.2%	0.2%	0.1%	—	—
Don't know	0.1%	0.4%	—	0.1%	0.6%	0.1%	—	—	—

Selected samples: Belarus 2011, Estonia 2011, Germany 2013, Poland 2012, Russia 2011, Spain 2011, Sweden 2011, Ukraine 2011 [World Values Survey <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>]

Эти данные свидетельствуют о том, что семья как важнейшая из традиционных ценностей преобладает как в странах Западной Европы, так и в Восточной Европе: в России, Польше, Украине и Беларуси, как в государствах с эмансипативными, так и более традиционными ориентирами. Несмотря на стремительное изменение института традиционной семьи и ее замены новыми формами, человек, независимо от типа культуры, соотносит ее с наиболее важными приоритетами своего существования. Эта ценность может быть отнесена к разряду базовых, универсальных, общечеловеческих, а ее высокие индексы в иерархии ценностей стран с либеральным типом мировоззрения показывают, что для стремления к свободе и самовыражению не исключает сохранения семейных связей и традиционности в этой сфере.

На вопрос о том, насколько важна для жизни современного человека политика, были даны следующие ответы: наибольшее значение (сумма ответов «очень важна» и «значительно важна») — в Швеции — 62,6%, в Германии — 44,3%, в Беларуси — 31,1%, в Испании — 21,7%, в Украине — 29,3%, в Эстонии — 28,8%, в России — 27,1% (табл. 2) [8].

Таблица 2

Значимость для жизни: политика

TOTAL	Country Code							
	Belarus	Estonia	Germany	Poland	Russia	Spain	Sweden	Ukraine
8.3%	8.0%	5.5%	10.1%	5.3%	6.9%	5.9%	17.3%	7.4%
25.9%	23.1%	23.3%	34.2%	27.5%	20.2%	15.8%	45.3%	21.1%
41.8%	47.0%	48.0%	42.5%	44.9%	40.1%	41.0%	27.8%	42.0%
23.1%	20.5%	22.7%	13.1%	21.8%	30.3%	36.5%	8.9%	29.5%
0.1%	—	—	—	—	0.3%	—	0.2%	—
0.1%	—	0.1%	—	—	0.3%	0.3%	0.4%	—
0.7%	1.3%	0.4%	*	0.5%	1.9%	0.4%	0.2%	—
(12,475)	(1,535)	(1,533)	(2,046)	(966)	(2,500)	(1,189)	(1,206)	(1,500)

Selected samples: Belarus 2011, Estonia 2011, Germany 2013, Poland 2012, Russia 2011, Spain 2011, Sweden 2011, Ukraine 2011 [World Values Survey <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>].

Политическая активность выше в странах, где преобладают демократические формы управления (Швеция и Германия), значительна роль гражданского общества. Относительно невысокий показатель ценности политики в жизни человека в странах Восточной и Северной Европы и в России свидетельствует о невысоком уровне уверенности в том, что на политическую систему или политические решения можно оказать влияние со стороны граждан. Интересен низкий показатель Испании в этом случае, что свидетельствует об аполитичности населения этой страны. Однако в 2016—2017 годах внутривнутриполитическая ситуация в этой стране существенно изменилась, что связано с попыткой Каталонии достигнуть автономии, проведением референдума в Барселоне, не получившего легитимности со стороны Мадрида, что накалило политическую активность в этой стране. Можно быть уверенными в том, что более актуальные данные, которые будут получены в ближайшее время по этой стране, покажут уже более высокие показатели по данному параметру. Значимость политической активности связана с ценностями самовыражения, саморазвития, секулярно-рациональными ценностями, а также зависит от уровня доверия граждан государству и стремлением к участию в демократических процессах [9].

На следующий вопрос о значимости показателя «Работа» для жизни современного человека были получены такие ответы по странам: совокупность двух положительных значений («очень важна» и «важна») составляет в Эстонии 82,3%, в Германии 79,9%, в Испании 84,7%, в Швеции 84,9%, в России 74,3% (табл. 3) [8]. Все показатели в целом близки по своим значениям и показывают, что работа входит в состав базовых ценностей личности и играет важную роль в современной жизни, независимо от культурных и политических особенностей современных стран. В то же время можно отметить, и это подтверждает идеи М. Вебера, что ценность работы, как и труда в целом, сильнее в странах, где преобладал протестантизм. Что касается России, то здесь с XVI века в духовной жизни преобладала идеология иосифлян, согласно которой физический труд не получил статуса высокой ценности. Долгое наследие крепостного права также не способствовало формированию в России ценности труда, развитие которой происходит только в советский период, однако уравнивательная форма оплаты труда и здесь имела сдерживающее значение. В постсоветский период с появлением нового для россиян социального феномена — безработицы, ценность труда начинает быстро обостряться. В современном обществе в России она уже относится к одной из базовых материальных, экономических ценностей, связанных как с выживанием, так и с самовыражением.

Таблица 3

Значимость для жизни: Работа

	TOTAL	Country Code							
		Belarus	Estonia	Germany	Poland	Russia	Spain	Sweden	Ukraine
Very important	49.7%	45.2%	53.0%	39.4%	64.2%	45.0%	62.4%	50.3%	52.6%
Rather important	30.7%	32.4%	29.3%	40.5%	25.0%	29.3%	22.3%	34.6%	26.2%
Not very important	9.3%	12.4%	8.8%	9.9%	4.0%	9.4%	7.8%	7.5%	12.0%
Not at all important	7.4%	9.1%	7.8%	7.0%	3.8%	9.7%	6.3%	2.5%	9.2%
BH, HT: Missing; AR, DE, PS, SE: Inapplicable; RU: Inappropriate response	1.9%	—	—	3.1%	—	4.9%	—	4.7%	—
No answer	0.3%	—	0.5%	0.1%	1.1%	0.5%	0.8%	0.1%	—
Don't know	0.7%	0.9%	0.6%	0.1%	1.8%	1.2%	0.4%	0.3%	—
(N)	(12,475)	(1,535)	(1,533)	(2,046)	(966)	(2,500)	(1,189)	(1,206)	(1,500)

Selected samples: Belarus 2011, Estonia 2011, Germany 2013, Poland 2012, Russia 2011, Spain 2011, Sweden 2011, Ukraine 2011 [World Values Survey <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>.]

Важным параметром в жизни человека, определяющим традиционность его мировоззрения, является его отношение к религии. На вопрос о роли религии в жизни человека респонденты из России и европейских стран дали следующие ответы (на основе суммы двух положительных ответов): в Эстонии — 25,3%, в Швеции — 26,2%, в Испании — 32%, в Германии — 38%, в России — 41,8%, в Беларуси — 48%, в Украине — 60,8%, и максимальное значение в Польше — 79,6% (табл. 4) [8]. Этот показатель свидетельствует о том, что Украина и Польша, имея высокий уровень религиозности, тяготеют к традиционным ценностям гораздо в большей степени, чем, например, Беларусь и Россия.

Значимость для жизни: религия

	TOTAL	Country Code							
		Belarus	Estonia	Germany	Poland	Russia	Spain	Sweden	Ukraine
Very important	16.4%	15.9%	7.6%	13.1%	45.7%	14.3%	10.7%	7.9%	26.3%
Rather important	26.3%	32.1%	17.7%	24.9%	33.9%	27.5%	21.3%	18.3%	34.5%
Not very important	31.8%	33.4%	37.4%	36.1%	15.1%	30.5%	31.2%	38.5%	26.5%
Not at all important	23.9%	17.4%	35.7%	25.6%	4.8%	22.4%	35.9%	34.3%	12.8%
BH, HT: Missing; RU: Inappropriate response	0.1%	—	—	—	—	0.6%	—	—	—
No answer	0.3%	—	0.2%	0.1%	0.1%	0.7%	0.6%	0.7%	—
Don't know	1.2%	1.2%	1.4%	0.2%	0.4%	4.0%	0.3%	0.4%	—

Selected samples: Belarus 2011, Estonia 2011, Germany 2013, Poland 2012, Russia 2011, Spain 2011, Sweden 2011, Ukraine 2011 [World Values Survey <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>.]

На комплексный вопрос «Ощущаете ли вы себя счастливым?» были даны такие ответы (сумма положительных ответов) (табл. 5) [8]: в Швеции — 94,6%, в Польше — 92,6%, в Германии — 84%, в Испании — 85,6%, в Эстонии — 80,7%, в России — 74,3%, в Украине — 68,1%, в Беларуси — 63,7%.

«Ощущаете ли вы себя счастливым?»

	TOTAL	Country Code							
		Belarus	Estonia	Germany	Poland	Russia	Spain	Sweden	Ukraine
Very happy	18.7%	10.6%	12.7%	23.1%	22.2%	14.8%	15.5%	40.5%	16.1%
Rather happy	59.8%	53.1%	64.0%	60.9%	70.4%	58.5%	70.9%	54.1%	52.0%
Not very happy	16.9%	27.3%	19.9%	13.4%	5.3%	20.7%	12.2%	4.9%	22.6%
Not at all happy	2.0%	3.5%	1.9%	1.5%	0.5%	1.8%	1.1%	0.4%	4.2%
HT: Missing-Dropped out survey; RU: Inappropriate response	*	—	—	—	—	0.1%	—	—	—
No answer	0.4%	1.1%	0.1%	0.2%	0.5%	0.3%	—	0.2%	0.7%
Don't know	2.3%	4.4%	1.4%	1.0%	1.0%	3.8%	0.3%	—	4.3%

Selected samples: Belarus 2011, Estonia 2011, Germany 2013, Poland 2012, Russia 2011, Spain 2011, Sweden 2011, Ukraine 2011 [World Values Survey <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>.]

Если сравнить эти данные со Всемирным отчетом 2016 года об индексе счастья в этих странах, то мы увидим следующие показатели: Швеция занимает 10-е место, Германия — 16, Испания — 37, Россия — 56, Польша — 57, Беларусь — 61, Эстония — 72 [6]. Различия выявляются только в показателях России и Эстонии: по данным Всемирного исследования ценностей эстонцы в большей степени чувствуют себя счастливыми, чем россияне, в то время как по данным Всемирного исследования индекса счастья наоборот, Эстония существенно отстает по этому интегральному показателю.

Витальные ценности всегда были связаны с тем, на сколько человек ощущает себя благополучным и счастливым. На вопрос о том, как вы оцениваете свое здоровье, в рамках проекта WVS были получены такие ответы (сумма положительных ответов): в Швеции — 75,6%, в Германии — 66,8%, в Польше — 61,3%, в Эстонии — 58,7%, в Испании — 47,2%, в России — 44,1%, в Украине — 37,2%. При этом ответ «очень хорошо» в Беларуси дали лишь 4,5%, России только 5,1%, в Украине — 6%, в то время как в Швеции 30,8, в Германии 20,9% (табл. 6). Этот показатель коррелируется с данными по оценке индекса счастья 2016 года и подтверждает известный афоризм А. Шопенгауэра о том, что $\frac{9}{10}$ нашего счастья основано на здоровье. Низкий уровень здравоохранения и здоровьесберегающего поведения в России, Украине и Беларуси во многом является причиной практически минимальных показателей в данном регистре. Самый худший показатель оценки своего здоровья («очень плохо») у респондентов из Украины — 16,6% [8].

Таблица 7

Как Вы оцениваете свое здоровье?

TOTAL	Country Code							
	Belarus	Estonia	Germany	Poland	Russia	Spain	Sweden	Ukraine
14.9%	4.5%	12.4%	27.7%	20.9%	5.1%	20.3%	30.8%	6.0%
38.6%	28.9%	36.3%	39.1%	40.4%	39.0%	53.9%	44.8%	31.2%
36.2%	51.9%	41.2%	25.3%	28.5%	44.5%	20.6%	21.0%	45.5%
9.8%	13.2%	9.9%	7.8%	10.3%	10.6%	5.0%	3.3%	16.6%

Selected samples: Belarus 2011, Estonia 2011, Germany 2013, Poland 2012, Russia 2011, Spain 2011, Sweden 2011, Ukraine 2011 [World Values Survey <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>]

Проведенное Всемирное исследование ценностей, несмотря на ограниченный круг задаваемых вопросов, позволяет сделать ряд выводов о характере ценностных ориентиров представителей западной и восточной Европы. Оно свидетельствует о том, что западно-европейские и восточно-европейские страны во многом совпадают в ценностных ориентирах. Россия не выделяется из группы европейских стран по всем основным показателям, в целом демонстрируя средние значения по группе. В то же время по такому показателю, как отношение к религии, Польша и Украина имеют наивысшие по группе показатели, близкие к традиционным обществам. Наибольшую либеральность в отношении к религии и доминирование светского мировоззрения показывают Эстония и Швеция, где наименьшие показатели по группе. Главной базовой ценностью человека остается семья (все страны по двум положительным значениям показывают результаты более 90%). Это показывает, что несмотря на высокий уровень независимости, эмансипативности, человек ищет поддержки в микросоциуме, которая выступает основой его экзистенциальной безопасности. Кризис института традиционной семьи, который переживают сегодня европейские страны, и в том числе, хотя и в меньшей степени, Россия, в связи с этим может оказать разрушительное действие на это важнейшее основание существования человека.

Если сравнивать показатели WVS и данные Всемирного отчета по индексу счастья, то они во многом совпадают, страны, где этот индекс высший по группе

(Швеция и Германия), имеют наиболее высокие показатели в оценке здоровья, отношения к дружбе, политической и трудовой активности, в то же время они имеют низкую оценку значимости религии.

Важнейшим показателем для современного человека становится безопасность, включающая различные аспекты: защищенность от разрушения семьи (базовой ценности по результатам опросов), от угроз здоровью и жизненной активности, защиту от несвободы (в широком социальном значении). Для традиционного типа общества безопасность связана также с сохранением религиозной традиции, социальным коллективизмом, которые дают ощущение консолидации, связи с целым, необходимых на этапах аграрного и индустриального общества.

Компаративный анализ показывает, что светско-рациональные ценности, которые связываются с защитой прав человека, широкими возможностями самовыражения и саморазвития, далеко не всегда противостоят традиционным ценностям. В странах с глубокими традициями в сфере демократии и защиты прав человека большинство членов общества остаются приверженцами ценности семьи (которая имеет значимость и в системе традиционных ценностей), признают значимость витальных ценностей («ценностей выживания»). Ценности самовыражения, которые в той или иной степени связаны с пониманием политической и трудовой активности в обществе, в западно-европейских странах выше, чем в странах восточной Европы и в России. В странах с тоталитарным прошлым ценность политической активности сравнительно низкая, что связано с недоверием к этому социальному институту, с одной стороны, и риском участия в политической жизни для собственной безопасности, с другой [10]. В то же время высокий уровень жизни способствует и высокой оценке роли политики в жизни человека (наибольшей показатель у Швеции и Германии), что способствует развитию возможности самовыражения и оказывает влияние на общую удовлетворенность жизнью граждан. Таким образом, мы имеем дело с гибридными ценностями, которые сочетают доминанты различных идейных оснований.

Проведенный анализ данных WVS показал, что ценности наличного бытия (здоровье, работа, семья дружба) играют существенную роль в современной системе ценностей человека, их поддержание имеет не только витальный и социальный характер, но также связано с экзистенциальной безопасностью личности в условиях угрозы утраты базовых оснований существования, связанных с трансформацией института семьи и ослабления социальных связей.

Для анализа современной специфики ценностей европейских стран и России большую роль будут играть данные WVS, которые актуализируются в наши дни, их изучение позволит увидеть влияние современных вызовов на мировоззрение современного человека, прежде всего миграционного кризиса и усложнением политической обстановки в европейских странах с связи с политическим кризисом на Украине, в Великобритании, в Испании. Исследование ценностной динамики позволит увидеть тенденции в развитии социальной активности, связанной с воплощением образа значимого и должного в сфере реального.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Frankl V.* Man's Search for Ultimate Meaning. (A revised and extended edition of *The Unconscious God*; with a Foreword by Swanee Hunt). Perseus Book Publishing, New York, 1997.
- [2] *Levinas E.* The contemporary Criticism of the Idea of Value and the Prospects for Humanism // *Value and Values in Evolution*. New York, 1979.
- [3] *Maslow A.* The Psychology of Science: A Reconnaissance, New York: Harper & Row, 1966; Chapel Hill: Maurice Bassett, 2002. p. 89.
- [4] *Hofstede, G.* Cultures and organizations: software of the mind. 1991, London: McGraw-Hill.
- [5] *Инглхарт Р., Вельцель К.* Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития М.: Новое издательство, 2011.
- [6] *Welzel C. & Inglehart, R. F.* Misconceptions of Measurement Equivalence: Time for a Paradigm Shift // *Comparative Political Studies*, 49(8): 1068—1094. 2016.
- [7] Всемирный отчет об индексе счастья 2016 года. http://worldhappiness.report/wp-content/uploads/sites/2/2016/03/HR-V1_web.pdf.
- [8] World Values Survey <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>.
- [9] *Inglehart, R.* Political values. In J. W. van Deth (Ed.) // *Comparative politics: The problem of equivalence* (pp. 61—85) European Consortium for Political Research Press. 2013.
- [10] *Ariely, G., & Davidov, E.* Can we rate public support for democracy in a comparable way? Cross-national equivalence of democratic attitudes in the World Value Survey // *Social Indicators Research*, 104(2), 271—286. 2011.
- [11] *Arzheimer, K.* Contextual Factors and the Extreme Right Vote in Western Europe, 1980—2002 // *American Journal of Political Science*, 53(2): 259—275. 2009.
- [12] *Milfont, T.L., Bilsky, W.* Cross-cultural Evidence of Value Structures and Priorities in Childhood // *British Journal of Psychology*, 106(4): 675—699.
- [13] *Inglehart, R. & Welzel C.* Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence. Cambridge: Cambridge UP, 2005.
- [14] *Magun, V., Rudnev, M., & Schmidt, P.* Within-and-between-country Value Diversity in Europe: A Typological Approach // *European Sociological Review*. 32(2): 189—202. 2015.
- [15] *Haerpfer, C. W., & Kizilova, K.* Support for Democracy in Postcommunist Europe and Post-Soviet Eurasia. The civic culture transformed. From allegiant to assertive citizens. Cambridge University Press, 2015.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-183-196

COMPARATIVE ANALYSIS OF VALUES OF RUSSIA AND EUROPE IN THE CONTEXT OF THE ISSUES OF EXISTENTIAL SAFETY*

L.V. Baeva

Astrakhan State University
20a Tatischev Str., Astrakhan, Russia 414056

The article is devoted to the study of value orientations system in modern society in the context of globalization and intercultural communication in the open, informational world. The understanding of values and value dynamics is based on the possibilities of the existential-axiological approach, which in this case

* With the support of the Erasmus+ programme of the European Union (Jean Monnet Module “Democracy and Governance in the EU”).

is used to study traditional and liberal (emancipative) values. The methodology of the study is represented by an existential approach to understanding values and by the method developed by R. Welzel C. Inglehart, for the study of modern sociocultural and political values. A comparative approach was implied to the study of the individual and social values of several European countries and Russia. The study has been done on the basis of a secondary analysis of the World Values Survey results. The sample included population of Russia and the European countries that participated in the WVS. The survey examined the population's attitude to religion, family, work, political life, health, etc. Based on these data, features of manifestation of the European traditional, secular-rational and self-expression values are shown. The data in the European countries, gathered by the World Values Survey and the study of Happiness Index in 2016, were correlated. The author concludes that countries with a high Happiness Index show the high level of emancipative values. At the same time, it was revealed that some traditional values play an important role in the modern system of human values and are in a hybrid relationship with liberal landmarks. The values of self-expression turned out to be related to the existential security of a person in the conditions of crisis of a family as a social institution and weakening of social ties in postindustrial societies.

Key words: values, existential axiology, traditional and liberal values, emancipation values

REFERENCES

- [1] Frankl, V. *Man's Search for Ultimate Meaning*. (A revised and extended edition of *The Unconscious God*; with a Foreword by Swanee Hunt). Perseus Book Publishing, New York, 1997.
- [2] Levinas, E. *The contemporary Criticism of the Idea of Value and the Prospects for Humanism. Value and Values in Evolution*. New York, 1979.
- [3] Maslow, A. *The Psychology of Science: A Reconnaissance*, New York: Harper & Row, 1966; Chapel Hill: Maurice Bassett, 2002. p. 89.
- [4] Hofstede, G. *Cultures and organizations: software of the mind*. 1991, London: McGraw-Hill.
- [5] Inglehart, R. & Welzel C. *Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence*. Cambridge: Cambridge UP, 2005.
- [6] Welzel, C. & Inglehart, R. F. Misconceptions of Measurement Equivalence: Time for a Paradigm Shift. *Comparative Political Studies*, 2016;49(8): 1068—1094.
- [7] World happiness report of 2016. http://worldhappiness.report/wp-content/uploads/sites/2/2016/03/HR-V1_web.pdf.
- [8] World Values Survey <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>.
- [9] Inglehart, R. Political values. In J. W. van Deth (Ed.), *Comparative politics: The problem of equivalence* (pp. 61—85) European Consortium for Political Research Press, (2013).
- [10] Ariely, G., & Davidov, E. Can we rate public support for democracy in a comparable way? Cross-national equivalence of democratic attitudes in the World Value Survey. *Social Indicators Research*. 2011; 104(2), 271—286.
- [11] Arzheimer, K. Contextual Factors and the Extreme Right Vote in Western Europe, 1980—2002. *American Journal of Political Science*. 2009; 53(2): 259—275.
- [12] Milfont, T.L., Bilsky, W. Cross-cultural Evidence of Value Structures and Priorities in Childhood. *British Journal of Psychology*, 106(4): 675—699
- [13] Inglehart, R. & Welzel C. (2005) *Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence*. Cambridge: Cambridge UP.
- [14] Magun, V., Rudnev, M., & Schmidt, P. Within-and-between-country Value Diversity in Europe: A Typological Approach. *European Sociological Review*. 2015; 32(2): 189—202.
- [15] Haerpfer, CW., & Kizilova, K. *Support for Democracy in Postcommunist Europe and Post-Soviet Eurasia. The civic culture transformed. From allegiant to assertive citizens*. Cambridge University Press, 2015.

Для цитирования:

Баева Л.В. Компаративный анализ ценностей России и Европы в контексте исследования экзистенциальной безопасности // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2018. Т. 22. № 2. С. 183—196. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-183-196.

For citation:

Baeva, L.V. Comparative analysis of values of Russia and Europe in the context of the issues of existential safety. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (2):183—196. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-183-196.

Сведения об авторе:

Баева Людмила Владимировна — доктор философских наук, профессор, декан факультета социальных коммуникаций Астраханского государственного университета (e-mail: baevaludmila@mail.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-197-205

К ВОПРОСУ О СТРАТЕГИЯХ В ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ (на материале отечественной латиноамериканистики) Часть II

О.Ю. Бондарь

Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Макля, 6, Москва, Россия, 117198

В статье рассматривается ключевая для отечественной латиноамериканистики проблема культурного синтеза. Ставится вопрос определения смыслового поля термина «культурный синтез», о возможности или невозможности (культуро)порождающего (типа) взаимодействия и его границах в случае (исторически) разнородных культурных традиций, встретившихся на землях Нового Света.

Автор последовательно раскрывает различные уровни осмысления проблемы, предложенные отечественной латиноамериканистикой. Представлена и проведена критика «дотеоретической» установки, связанной с концепцией «культурной метисации», уходящей своими корнями в континентальную культурологическую и философскую рефлексию.

Раскрываются интерпретативные модели, возникшие в отечественном культурологическом литературоведении и социокультурном системном анализе, в которых происходит отказ от одномерных историко-социальных объяснительных схем, предлагается переосмысление и переоценка общетеоретических и общесторических подходов, что позволяет выявить и представить процесс культурогенеза в Латинской Америке в его изначальной неравновесности, нелинейности и аномативности.

Выявляются теоретические и методологические ресурсы цивилизационного дискурса, обсуждается возможность его применения к анализу данной проблемы. Выявляются типологические черты классических объектов, сложившихся «монолитов», и становящихся неклассических образований, пограничных. В рамках концепции пограничных цивилизаций представляются векторы поисков решения вопроса, заданные онтологическим (статическим) и историческим (динамическим) подходами.

Ключевые слова: латиноамериканский культурный синтез, взаимодействие культур Старого и Нового Света, метисная культура, пограничная цивилизация

Проблема культурного синтеза в свете концепции пограничных цивилизаций. Подключение теоретико-методологических ресурсов цивилизационного дискурса к решению проблемы культурного синтеза способствовало углубленному пониманию специфики феномена Латинской Америки и прояснению ее цивилизационного статуса в мировом историческом процессе. Несмотря на различные претензии, предъявляемые к этой форме гуманитарного анализа, касающиеся, к примеру, исследовательского «разночтения» понятия «цивилизация» и его непроясненности, зыбкости критериев и конституирующих признаков, усиливающегося недоверия к цивилизационным метанарративам в виду их патологического стремления ухватить «целое», то есть несоответствия постмодернистскому, постнациональному и прочему «пост-»формату (1), для отечественных латиноамериканистов он открыл широкие перспективы для дальнейшей исследовательской работы, в процессе которой формировался общий фонд проблем, идей, теоретических построений, создавалось общее дискуссионное поле.

Познавательные возможности и ресурсы, заложенные в цивилизационном дискурсе, отвечали насущным потребностям гуманитарной латиноамериканистики в условиях расширяющего в ней поля научных проблем. Учитывая те условия, в которых шло становление ее ветвей-направлений, то, как замечает В.Б. Земсков, относительно литературоведческой «она рождалась (...) одновременно с объектом своего исследования. (...) каждый исследователь, ощущавший новизну и необычность материала, волей-неволей, как бы через века оказывался в положении первооткрывателя, вынужденного, чтобы описать и понять ту или иную часть общей картины, попытаться осмыслить и очертить эту картину в целом, (...) задуматься об общем культурном пространстве, именуемом „Латинская Америка“» [4. С. 363]. Это объясняет, почему исследовательский «набросок» латиноамериканиста неизбежно переходил в формат большого нарратива.

Сходным образом неоднозначность, полисемантичесность понятия «цивилизация», воспринимаемые как недостаток, в поле латиноамериканистики обернулись преимуществом, открыв исследователям «пространство вариантов» [1. С. 11] в виде вариативности подходов, методов, возможности выработать свой, согласованный с задачами исследования, критерий систематизации и типологизации изучаемых феноменов.

Применение цивилизационной оптики к изучению латиноамериканской действительности привело к постановке вопроса о неоднородности цивилизационных образований в плане различия исторически сложившихся их типов. Свое выражение это нашло в делении объектов на классические — сложившиеся, выдержанные историей монолиты (субэкумены) и неклассические «пограничные», с многослойным (описательным) профилем: «агрегатные» / «стыковые» / «пороговые» / «лиминальные» / «периферийные» / «ставшие следствием исторических псевдоморфоз» и пр.

Таким образом, западнохристианской, индийской, китайской, исламской цивилизациям противопоставались латиноамериканская вместе с близкими ей по типологическим параметрам иберийская, российская. Классификация латиноамериканского варианта как пограничного образования повлияла на последующую его интерпретацию, которая была связана с появлением двух подходов — статического (онтологического) и динамического (исторического).

В рамках статического (онтологического) подхода в теоретических разработках отечественных авторов (2) были даны исходные характеристики классических и пограничных образований. Опираясь на проведенные исследования, выделим основания для репрезентации объектов:

Классические цивилизации	Неклассические (пограничные) цивилизации
Уровень структурированности полей культуры	
высокий уровень структурированности идеального поля определяет высокий уровень структурированности феноменологического поля; внутренний системообразующий принцип имеет продуцирующий характер и обеспечивает плодотворную цивилизационную модель	уровень структурированности обоих полей низкий; природу механизмов культурообразования и их функционирования определяют внутренние напряжения и контртенденции; цивилизационной модели присуща неполноценность

Характер и направленность движущих сил развития цивилизации	
силы разнонаправлены: «вовнутрь» собственной системы, структурируют ее внутреннее пространство, «вовне», по направлению к иным культурам	процесс формирования носит циклический характер, сопровождается «разрывами»; инверсии регулируют механизм развития
Доминанта, уровень способности к саморазвитию	
присутствует определенная, ярко выраженная доминанта, ее интенсивный характер становится фактором, определяющим/задающим развитие цивилизации; уровень способности цивилизации к саморазвитию высокий	синкретический характер доминанты либо тормозит, либо парализует способность цивилизации к саморазвитию; структура/поле культуры неоднородны, их составляющими выступают феномены различных хронологических срезов — от архаики до современности; активация архаических феноменов может носить перманентный характер
Объективное — субъективное, уровень преодоления синкрезиса и историческая динамика	
процесс дробления синкрезиса энергичен, это стимулирует историческую динамику; высокий уровень способности включения и ассимиляции элементов иных культурных традиций с различными историческими хронологиями; рационально направленная деятельность мышления обуславливает появление инновационных смыслов; акцент на объективном	процесс распада синкрезиса блокирован либо замедлен, что определяет слабую способность к историческому развитию; перманентное взаимодействие противонаправленных традиций (Восток — Запад, Новый Свет — Старый Свет) порождает неустойчивость структуры; акцент на субъективном, растворение субъекта в культурном синкрезисе; болезненная модернизация
Культурообразующие механизмы и структурная цивилизационная основа	
стратегическая роль принадлежит культурному синтезу; основа классического цивилизационного образования — синтетические взаимосвязи; преобладание элементов органического структурного единства обеспечивает устойчивость; классические цивилизации — результат реализованного и завершенного процесса культурного синтеза	стратегическая роль принадлежит культурному симбиозу; основа неклассических образований — симбиотические взаимосвязи, которые придают неустойчивость; определяющая характеристика неклассических образований — незавершенность и нереализованность культурного синтеза
Уровень цивилизационного самосознания	
в силу завершенности процесса культурного синтеза проблема идентичности не имеет первостепенной важности/не стоит столь остро	проблема идентичности (цивилизационного самоопределения) является центральной в виду невозможности синтезировать разнородные элементы культур и традиций в единое целое

Результирующим выводом теоретической работы стало понимание классических объектов как синтезных явлений, а пограничных, в силу незавершенности этого процесса, как симбиотических. В вопросе оценки культуротворческих возможностей и перспектив латиноамериканского варианта как пограничного мнения исследователей разделились. Это обусловило появление в статическом (онтологическом) подходе двух моделей, которые можно условно определить как «умеренная» и «крайняя». Первая сохранила за синтезом приоритет цивилизационной ориентации, но признавала его трудную реализуемость ввиду преобладания симбиотических форм, гасящих и подавляющих действие и активность синтетических. В свою очередь вторая квалифицировала несформированность и нецелостность латиноамериканского образования онтологическим качеством, непреодолимым врожденным дефектом. Несмотря на различие в оценке конструктивных потенций этой цивилизационной парадигмы, общим стало понимание природы ее слабости и дефицитности для обеих позиций. Она усматривалась в действии бинарного кода, который затруднял выработку, блокировал становление «третьего» интег-

рирующего синтезного качества [См.: 2. С. 21]. Обусловленная этим обстоятельством недостаточность внутрикультурной связности создает и удерживает вокруг себя поле неопределенности и, как следствие, задача реализации синтеза становится или отдаленной целью/утопией, или в крайних своих вариантах, снимается с «повестки дня» как таковая.

Анализируя возможности интерпретативных моделей, репрезентирующих статический (онтологический) подход, В.Б. Земсков полагает их ограниченными в силу несоотнесенности с историческим контекстом. Этот же недостаток распространяется и на типологическую схему. Последняя, отражая лишь замкнутое на себя малое время, порождает жесткую дихотомию объектов и, как следствие, классические и пограничные варианты конституируются в ней онтологически различными сущностями. В малом времени потенциал цивилизационной парадигмы фрагментируется, что приводит к неполноте его оценки.

Отказавшись от статического рассмотрения в пользу динамического, отечественный исследователь меняет познавательную стратегию. Выстраивая свою объяснительную модель в границах широкого исторического контекста — Большого Времени, он показывает, что для любого классического монолита — цивилизационно-культурного синтеза, были характерны периоды слабости и нецелостности, состояние расколов, преобладание симбиотических форм существования. Отсюда, помещенные в макроретроспективу и макроперспективу «(...) симбиоз или синтез не являются вечной принадлежностью того или иного цивилизационного варианта» [4. С. 381]. В периоде большой длительности, с учетом исторической динамики, концепт пограничья повышает статус обозначаемого им феномена — из исторической «недоделки» переводит его в «(...) мосты (...) строительные конструкции истории» [5. С. 381].

В динамическом измерении истории образ пограничных феноменов корректируется и, как следствие, меняется понимание их процесса культурообразования. Рассуждая с таких позиций, В.Б. Земсков за недостаточностью онтологического подхода выявляет и ограниченность его понятийного и описательного инструментария в случае применения к Латинской Америке. Понятие «симбиоз-синтез» страдает определенной механистичностью, и его значения не «покрывают» случай, касающийся «высоких» образцов художественного сознания. Там мы имеем дело «не симбиозом, а именно с синтезом» [4. С. 20]. Сущность художественной культуры обуславливается интеграционно-синтезирующим характером ее природы. Это задает ей ускоренное и динамическое развитие в сравнении с другими цивилизационными интеграторами. Специфичность латиноамериканского феномена определяется тем, что его становление поддерживается уже имеющимся синтезирующим «ядром». «В культурном продукте важна не разнородность исходных элементов, а конечная органичность, если она возникает, то имеем дело с продуктом культурного синтеза» [4. С. 382]. В Латинской Америке особенность и закономерность развития художественной сферы (в частности, литературы), будучи обусловленной исторической феноменологией, и есть случай изоморфного отражения специфики ее цивилизационного типа.

Наличие этой синтезирующей системности в становящемся латиноамериканском варианте усматривается и А.Ф. Кофманом, поддерживающим взгляды В.Б. Земского. Вслед за О. Пасом, он определяет ее как «традицию», но предлагает свою интерпретацию — это «созидание устойчивой системы художественных архетипов» (3), первоэлементов, репрезентирующих особенность национального образа мира. Отсюда, суть и направленность культурного синтеза — поиск, изобретение того, что можно было бы назвать латиноамериканским «логосом», собственным, а не заимным понятийным и художественным языком. Соз(и)дание «нашего слова» о «наших вещах», шло не по прямому пути наследования традиций, но как «упражнение в синтезе» — явленности новых смыслов, органичной внутрикультурной сплавленности исторически разнородных элементов традиций. Жизнетворческий импульс синтеза, распространившийся по всему пространству латиноамериканской культуры, нашел свое выражение в эстетике — в виде рецепции и переработки европейских систем и моделей, установки на эклектизм (в) философии, наконец, в ее бытийных модусах — протестичности, восприимчивости, открытости, диалогичности и пр. Что же касается идеи «несостоятельности и незавершенности» процесса синтеза, так явно акцентируемой в онтологическом подходе, в его понимании этот процесс можно считать таковым только в том смысле, что в нем «продолжается наращивание элементов художественного кода». В противном случае «завершенность — это качество только умершей культуры» (4).

В динамическом (историческом) ракурсе за сменой методологических установок (отказ от бинарных противопоставлений, эксклюзивных способов проводить различия, заданных логикой «или-или», центризм, в пользу опоры на категориально-понятийный аппарат синергетики, основные принципы которой — это движение, становящееся, переходные формы, а не статика, ставшее, завершенность) приходит иное понимание латиноамериканского варианта пограничности — не как онтологической данности, но состояния, имеющего временный характер. Это меняет взгляд на Латинскую Америку, она предстает культурно-цивилизационным феноменом, обладающим общим синтезирующим качеством. С таких позиций созидательный синтез как цивилизационно-строительная сила, проявляющаяся в конкретике и динамике культурных феноменов, становится реальностью настоящего.

Обобщающие выводы. Сопряжение проблемы культурного синтеза с феноменом цивилизационного пограничья вывело на первый план научного анализа требование многостороннего осмысления и многоуровневого подхода к ее решению. Это предполагает воздержанность от окончательных выводов и исчерпывающих ответов, от желания ограничиться какой-то одной объяснительной моделью или определением, точкой зрения. Что же касается возникших методологических контрапунктов, то представляется, что векторы поисков, сложившихся в литературоведческой культурологии и системном социокультурном подходе, в общем цивилизационном поле разнонаправленные, но не взаимоисключающие. Они репрезентируют себя как взаимодополняющие (возможные) интерпретации много-

мерного феномена Латинской Америки, которые раскрывают ее культуuroобразующий потенциал и механику с учетом разных установок и перспектив — «негативистской», делающей акцентировку на дефицитности, слабости системы, ее неопределенности, и «позитивной», актуализирующей вопрос о ее конструктивно-созидательных качествах.

Выявленная картина неравномерного развития уровней латиноамериканской действительности, асимметричность проходящих в ней процессов, с одной стороны, выводит на первый план необходимость поиска релевантного понятийного инструментария для ее описания и отражения, а с другой — вынуждает поставить вопрос о предельных возможностях предложенных концептов и познавательных конструктов (эталонов) и их жизненных сроках. В частности, как замечает Я.Г. Шемякин, в обобщающих работах В.Б. Земскова (5) в случаях объяснения конкретного механизма культуuroобразования применение термина «синтез» сведено к минимуму и намечено обращение к таким терминам, как парафраз, трагедия, инверсия. Представляется, что подобная «ротация» в системе понятий, которые применяются для описания латиноамериканского культуuro-цивилизационного варианта — перевод и переход ключевых в статус вспомогательных, их замещение иными терминами отражает незавершенность процессов его формирования. Это обуславливает и объясняет подвижность тезауруса, но не снимает проблемы культуuroного синтеза.

Представленные точки зрения — пунктирно намеченный переход от теоретических подступов к проблеме латиноамериканского культуuroного синтеза к магистральным подходам ее решения. Несмотря на существующие разночтения и расхождение во взглядах участников, объединяющей представляется идея, существенно важная для понимания феномена латиноамериканской культуры в целом — проблема культуuroного синтеза имеет «сквозной» характер. Это определяет ее выход на все уровни бытования Латинской Америки, начиная от первоначально исходного — самой «почвы», беспрецедентной в планетарном масштабе метисации, заканчивая высокими формами цивилизационно-культuroного сознания — художественной культуры, культуuroлогической мысли и (историко)-философской рефлексии. Проблема (конкретной) механики культуuroобразования, понимаемая как точка схода и точка пересечения различных уровней, открыта междисциплинарному прочтению. Последнее представляет несомненный интерес для современного гуманитарного знания, для «которого важен не только текст, но и контексты, в которых он оказывается, и в зависимости от разных контекстов, один и то же текст приобретает различный смысл и значение» [7. С. 8].

© Бондарь О.Ю., 2017

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) См., напр.: *Воробьева О.В.* История и теория цивилизаций в поисках новых перспектив // *Цивилизация как идея и исследовательская практика*. Сер.: Цивилизации. Вып. 9. М.: Наука, 2014. С. 5—26; *Ионов И.Н.* Эволюция цивилизационных представлений: совре-

- менный взгляд // *Электронный научно-образовательный журнал «История»*. 2013. Т. 4. Вып. 2 (18).
- (2) См., напр.: *Земсков В.Б.* Латинская Америка и Россия. Проблема культурного синтеза в пограничных цивилизациях // *ОНС*. 2000. № 5. С. 96—103; *Шемякин Я.Г.* Отличительные особенности «пограничных цивилизаций»: Латинская Америка и Россия в сравнительно-историческом освещении // *ОНС*. 2000. № 3. С. 96—114. *Яковенко И.Г.* Проблема научного метода в цивилизационных исследованиях // *Цивилизационные исследования*. М.: ИЛА РАН, 1996. С. 233—243.
- (3) См.: *Кофман А.Ф.* (из материалов дискуссии) // *Латиноамериканская цивилизационная общность в глобализирующемся мире*. В 2-х томах. Т. 1. Отв. ред. Е.Б. Рашковский, В.Б. Хорос. М.: ИМЭМО, 2007. С. 37.
- (4) См.: *Кофман А.Ф.* (из материалов дискуссии) // *Латиноамериканская цивилизационная общность в глобализирующемся мире*. В 2-х томах. Т. 1. Отв. ред. Е.Б. Рашковский, В.Б. Хорос. М.: ИМЭМО, 2007. С. 39.
- (5) Речь идет о пятитомнике *Истории литератур Латинской Америки*. Кн. 4. Ч. 1. С. 26.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Воробьева О.В.* История и теория цивилизаций в поисках новых перспектив // *Цивилизация как идея и исследовательская практика*. Сер.: *Цивилизации*. Вып. 9. М.: Наука, 2014. С. 5—26.
- [2] *Земсков В.Б.* Введение. Литературный процесс в Латинской Америке. XX век и теоретические итоги // *История литератур Латинской Америки. XX век: 20—90-е годы*. Кн. 4. Ч. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 5—106.
- [3] *Земсков В.Б.* Латинская Америка и Россия. Проблема культурного синтеза в пограничных цивилизациях // *Общественные науки и современность*. 2000. № 5. С. 96—103.
- [4] *Земсков В.Б.* От изучения литературного процесса к осмыслению цивилизационной парадигмы // *Латиноамериканская культура в дискуссиях конца XX — начала XXI века*. М.: ИМЛИ РАН, 2009. С. 360—392.
- [5] *Земсков В.Б.* Цивилизационно-культурное пограничье — универсальная константа и средство самостроения мирового историко-культурного процесса // *Проблемы культурного пограничья. Памяти В.Б. Земскова (1940—2012)*. М.: ИМЛИ РАН, 2014. С. 13—21.
- [6] *Ионов И.Н.* Эволюция цивилизационных представлений: современный взгляд // *Электронный научно-образовательный журнал «История»*. 2013. Т. 4. Вып. 2 (18).
- [7] *Кофман А.Ф.* Памяти В.Б. Земскова // *Проблемы культурного пограничья. Памяти В.Б. Земскова (1940—2012)*. М.: ИМЛИ РАН, 2014. С. 6—8.
- [8] *Латиноамериканская цивилизационная общность в глобализирующемся мире*. В 2-х томах. Т. 1. Отв. ред. Е.Б. Рашковский, В.Б. Хорос. М.: ИМЭМО, 2007. 106 с.
- [9] *Шемякин Я.Г.* Латиноамериканская цивилизация и латиноамериканская литература // *Латиноамериканская культура в дискуссиях конца XX — начала XXI века*. М.: ИМЛИ РАН, 2009. С. 445—461.
- [10] *Шемякин Я.Г.* Отличительные особенности «пограничных цивилизаций»: Латинская Америка и Россия в сравнительно-историческом освещении // *Общественные науки и современность*. 2000. № 3. С. 96—114.
- [11] *Шемякин Я.Г.* У истоков процесса синтеза культур: взаимодействие испанского и индейского миров в эпоху открытия и завоевания Америки // *Америка после Колумба: взаимодействие двух миров. Проблемы индианистики*. М.: Наука, 1992. С. 103—112.
- [12] *Яковенко И.Г.* Проблема научного метода в цивилизационных исследованиях // *Цивилизационные исследования*. Отв. ред. Б.И. Коваль. М.: ИЛА РАН, 1996. С. 233—243.

TO THE QUESTION OF STRATEGIES IN HUMANITIES (a case study of the russian latin american studies)

Part II

O. Yu. Bondar

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
Miklukho-Maklaya Str., 6 Moscow, Russian Federation, 117198

Abstract. The author of the article discusses the key for the Russian Latin American studies concept of cultural synthesis. The author sets the questions of determining the semantic field of the very concept of “cultural synthesis”, of the possibility or impossibility of (culture) generating (a type of) interaction and its boundaries in the case of (historically) diverse cultural traditions encountered in the lands of the New World.

The author reveals the different levels of the solution to the problem, offered by the Russian Latin American studies. The criticism of a “pre-theoretical” setting is offered, genetically related to the attempts of the continental cultural and philosophical reflection to comprehend the phenomenon of the miscegenative culture.

The interpretative models are revealed, that arose in the Russian cultural and socio-cultural systematical analysis, in which occurs the rejection of a one-dimensional socio-historical explanatory schemes, and is offered a rethinking and reassessment of the general theoretical and historical approaches, which will allow to identify and represent the process of the cultural genesis in Latin America in its original imbalance, non-linearity and abnormality.

The author brings to light theoretical and methodological resources of the civilizational discourse, discussing the possibility of their application to the analysis of the said problem. Special attention is paid to the typological features of classical objects, formed “monoliths”, and becoming of non-classical borderline formations. In the framework of the borderline civilizations concept, the author introduces the vectors of the search for the problem’s solution, set by the ontological (static) and historical (dynamic) approaches.

Keywords: Latin American cultural synthesis, interaction of the cultures of the Old and New world, miscegenative culture, borderline civilization

REFERENCES

- [1] Vorobieva OV. History and Theory of Civilizations: in Search of New Prospects: Instead of the Foreword. *Civilization as an Idea and Research Practice*. Civilizations. V. 9. M.: Nauka, 2014. P. 5—26. (In Russ).
- [2] Zemskov VB. Introduction. The Literary Process in Latin America. XX Century end Theoretical results. *The History of Latin American Literatures. XX Century: 1920s—1990s*. Vol. 4. Part 1. M.: IMLI RAN, 2004. (In Russ).
- [3] Zemskov VB. Latin America and Russia. The Problem of Cultural Synthesis in Borderline Civilization. *Social Studies and Modernity*. 2000. № 5. P. 96—103. (In Russ).
- [4] Zemskov VB. From the Study of the Literary Process to Understanding the Civilizational Paradigm. Latin American Culture in the Discussions of the 20th — early 21st century. M.: IMLI RAN, 2009. С. 360—392. (In Russ).
- [5] Zemskov VB. Civilizational and Cultural Borderland — Universal Constant and Means of Self-Creation of the Global Historical-Cultural Process. Problems of Cultural Borderlands. In Memoriam V.B. Zemskov (1940—2012). M.: IMLI RAN, 2014. P. 13—21. (In Russ).
- [6] Ionov IN. Evolution of Civilizational Representations. The Journal of Education and Science “ISTORIYA” (“History”). 2013. Vol. 4. Issue 2 (18). (In Russ).

- [7] Kofman AF. In Memoriam V.B. Zemskov. Problems of Cultural Borderlands. In Memoriam V.B. Zemskov (1940—2012). M.: IMLI RAN, 2014. P. 6—8. (In Russ).
- [8] Latin American Civilizational Unity in the Globalizing World. In 2 Vols. Vol. 1. Resp. Editors E.V. Rashkovskiy, V.B. Khoros. M.: IMEMO, 2007. 106 p. (In Russ).
- [9] Shemyakin YG. Latin American Civilization and Latin American Literature. In: Latin American Culture in the Discussions of the 20th — early 21st century. Moscow: IMLI RAN; 2009. p. 445—461. (In Russ.)
- [10] Shemyakin YG. Peculiarities of the “Borderline Civilizations”: Latin America and Russia in Historical Comparative Light // *Social Studies and Modernity*. 2000. № 3. P. 96—114. (In Russ).
- [11] Shemyakin YG. At the Origins of the Cultural Synthesis Process: The Interaction of Spanish and Indian Worlds in the Age of Discovery and Conquest of America. In: *America after Columbus: the Interaction between two Worlds. The Problems of Indian Studies*. Moscow: Nauka; 1992. p. 103—112. (In Russ.)
- [12] Yakovenko IG. The Problem of the Scientific Method in Civilizational Studies. *Civilizational Studies*. Resp. Editor B.I. Koval. M.: ILA RAN, 1996. (In Russ).

Для цитирования:

Бондарь О.Ю. К вопросу о стратегиях в гуманитарных исследованиях (на материале отечественной латиноамериканистики). Часть II // *Вестник Российского университета дружбы народов*. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 2. С. 197—205. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-197-205.

For citation:

Bondar, O.Y. To the Question of Strategies in Humanities (A Case Study of the Russian Latin American Studies). Part II. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (2):197—205. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-197-205.

Сведения об авторе:

Бондарь Ольга Юрьевна — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов (e-mail: bondar_oyu@rudn.university)

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-206-216

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПОЛИТИЧЕСКИХ ИСТОКОВ ПРОЛЕТАРСКОЙ КУЛЬТУРЫ

П.М. Колычев¹, А.А. Хахалова²

¹Санкт-Петербургский государственный университет
аэрокосмического приборостроения
ул. Большая Морская, д. 67, Санкт-Петербург, Россия 190000

²Восточно-Европейский институт психоанализа
Большой пр. ПС д. 18А, Санкт-Петербург, Россия 197198

Актуальность исследования заключается в необходимости переосмысления понятия «культура» в современном отечественном пространстве для того, чтобы более адекватно представлять процесс развития культуры в будущем. Целью статьи является выявление политических истоков движения пролетарской культуры, которые сыграли ведущую роль в создании новой концепции культуры. В качестве материалов используются документы из архивов деятелей революционного движения, научные статьи и книги отечественных и зарубежных авторов. В качестве основного метода используется проблемно-аналитическая реконструкция, выполненная в рамках деятельностного подхода, который позволяет раскрыть предмет в его развитии и сосредоточиться на конкретных практических ситуациях его воплощения. Подобная реконструкция проблемы позволяет сделать самостоятельную интерпретацию вопроса, которая бы учитывала современную ситуацию. В статье авторы акцентируют свое внимание на предистории движения пролетарской культуры. Анализируя социально-политический контекст зарождения движения, авторы приходят к выводу об искусственно созданной необходимости в политическом просвещении общества со стороны революционеров. Статья демонстрирует намеренную работу по управлению общественным мнением класса рабочих, которую проделывают первые деятели рабочих кружков по пролетарской культуре. В результате было показано, как именно оформляется идеология культурного движения в революционный период и насколько значимую функцию она выполняет для его реализации. Авторы данной статьи дают критическую оценку истории зарождения движения, высказывая оригинальные суждения о политической подоплеке понятия культуры.

Ключевые слова: деятельностный подход, пролетарская культура, революция, агент

ВВЕДЕНИЕ

В настоящее время культура является одним из значимых аспектов социальной российской действительности. Столь пристальное внимание к культуре начинает формироваться на рубеже XIX — XX веков. С тех пор Россия отреклась от монархии, построила социализм, а затем отказалась и от него. Удивительно, что на всем протяжении этого периода сохраняется устойчивый интерес к культуре. На наш взгляд, актуально исследование причин этого интереса. В своем исследовании мы акцентируем решающий момент в становлении значимости культуры для российской действительности с позиций социальной философии.

Одним из первых, кто исследовал вопрос о становлении интереса к культуре, был М.С. Каган, предложивший библиографически-лингвистический контент-ана-

лиз использования понятия «культура»; по его мнению, «до начала нашего столетия культура как особый аспект социальной жизни нации не осознавался русской общественной мыслью...» [1. С. 213—214]. Интерес к понятию «культура» в интеллектуальной российской среде контрастирует с отсутствием этого термина в административной номенклатуре Российской империи. Так, до 1906 года общественные институты, куда могли входить различные, как бы мы сейчас сказали, культурные организации, находились в ведении департамента гражданских и духовных дел, а вопросами народного просвещения ведал департамент государственной экономики.

Трудно сказать, как бы развивался интерес к культуре, если бы не было Февральской революции 1917 года. Теперь, спустя 100 лет, не вызывает сомнений, что именно эта революция сыграла решающую роль в этом процессе.

В согласии с информационно-медиаальными принципами развития общества мы понимаем, что радикальная смена категориально-понятийного аппарата в истории является следствием конфликтной ситуации или войны, которая оказывается своего рода точкой бифуркации для последующих преобразующих реальность медиаальных процессов, сдвигов. Такой точкой в истории нашей страны оказалась революционная ситуация 1917-го. Именно революция позволила перевернуть заново идейные основания власти и принципы ее реализации. Власть обнаружила себя полностью сопряженной с технологиями манипулирования массовым сознанием как никогда раньше: плакатное искусство, листовки и речи для народа, лозунги и объявления, радиопропаганда и псевдо-народное агитационное творчество. Прежде всего мы имеем в виду такое движение, как Пролеткульт.

Целью данного исследования является критическое переосмысление концепции пролетарской культуры с точки зрения раскрытия его социально-политических причин и истоков. Мы сосредотачиваемся на решающем моменте перехода от одной понятийной системы к другой, характеризующей приход новой власти. В качестве задач мы намереемся раскрыть основные пункты деятельности революционеров и их рецепцию рабочими; прописать цели рабочих кружков; проблематизировать реализацию данных целей; указать на конфликт интересов между революционерами и рабочими.

1. ИДЕЯ ПРОЛЕТАРСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Концепция пролетарской культуры и движение Пролеткульта широко исследовалось и исследуется до сих пор как в советской и российской, так и в иностранной литературе [См. 2—9]. Отчасти такая широта исследования обусловлена сложностью самого явления, участники которого ставили и решали задачи, порой сильно отличающиеся друг от друга. Последнее обстоятельство является принципиальным в отношении методологии нашего исследования. Поэтому мы считаем, что в любом социально-философском анализе необходимо четко указывать позицию того участника, материал которого анализируется. В противном случае полученный результат не имеет смысла (1). В своем исследовании мы используем архивные документы того периода, в которых возможно найти основные стати-

стические данные о движении пролетарской культуры; кроме того, мы обращаемся к работам А.А. Богданова — основателя движения — и текстам исследователей его творчества.

Несмотря на то, что сам термин «Пролеткульт» является сокращением понятия пролетарской культуры, мы полагаем, что их следует различать. Это различие обусловлено следующими обстоятельствами: 1 — разницей во времени их возникновения: концепция пролетарской культуры рождается в 1909 году, а движение «Пролеткульт» — в 1917 году, 2 — в период с 1909 — 1917 годов концепция пролетарской культуры развивалась лишь теоретически и педагогически, практически эти идеи начинают воплощаться только после Февральской революции 1917 года, 3 — различные социальные обстоятельства на момент возникновения обоих явлений. Хотя конечная цель, которой являлось создание нового общества, для обеих концепций была одна и та же, в различные периоды они служили разным промежуточным задачам. Пролетарская культура возникает в период подготовки революции в Российской империи, поэтому пролетарская культура была нацелена, прежде всего, на пропаганду и агитационную работу. Пролеткульт возникает после победы Февральской революции 1917 года, поэтому перед ней другие задачи, а именно: строительство нового социалистического общества, прежде всего кадровый и идеологический вопросы. Соотношение между пролетарской культурой и Пролеткультом — это соотношение между теорией и практикой одного целостного явления. Конечно мы понимаем, что теоретические коррективы вносились и по мере внедрения концепции пролетарской культуры в практику Пролеткульта начиная с 1917 года, но это именно коррекция того, что уже было выработано.

В своем исследовании мы будем исходить из того, что основными участниками формирования концепции пролетарской культуры и движения Пролеткульта были следующие социальные группы: 1 — революционно-политические деятели, для которых основной целью и смыслом жизни было осуществление революции в России, а порою и во всем мире (мировая революция) с последующим построением нового общества — социализма; 2 — рабочий класс, то есть пролетарии (сюда мы не включаем рабочих-революционеров, которые входят в первую группу); 3 — интеллигенты, участвовавшие в образовательных программах; 4 — деятели культуры: писатели, поэты, художники, музыканты, деятели театра и кино и другие, которые так или иначе были участниками движения Пролеткульта. Беря за основу данные разных групп, мы можем получить совершенно разное описание исследуемых явлений.

С точки зрения социальной философии наибольший интерес представляют участники первой группы, на сведения о которой мы будем опираться в нашем рассуждении, привлекая анализ других групп лишь по необходимости. Наш выбор обусловлен двумя обстоятельствами. Первое: сам термин и его идея зарождается именно в этой социальной группе. Второе: после захвата власти большевиками в 1917 году именно они, как часть первой группы, играли определяющую роль в событиях, связанных с Пролеткультом, то есть эта группа была наиболее соци-

ально активна весь период существования Пролеткульта. Мы рассматриваем те задачи, которые ставила эта группа в отношении пролетарской культуры и Пролеткульта, и насколько менялись эти задачи с течением времени. При этом мы руководствуемся основными положениями деятельностного подхода в социальной философии, согласно которому предмет исследования предстает в своем активном, деятельностном качестве. Мы сосредотачиваемся на фигуре агента, или деятеля, которые в данном случае оказываются организаторами и участниками движения пролетарской культуры и революции в целом. В рамках данного подхода мы создаем проблемно-аналитическую реконструкцию, которая позволяет проследить основные исторические этапы развития движения. Сосредотачиваясь на особенностях социально-политического контекста событий, мы даем собственную интерпретацию роли данного движения в истории России.

Оба эти явления, вместе взятые, — это масштабное (2) социальное явление российского общества, охватывающее период начиная с предреволюционного времени и заканчивая временем его официального закрытия в 1932 году. Если момент окончания этого периода вполне конкретен, то начало, по нашему мнению, следует отнести к середине 90-х годов XIX века, когда начинают функционировать рабочие кружки, в организации и работе одного из которых принимает участие А.А. Богданов. Такую отсылку, в частности, делает М.Н. Покровский (заместитель народного комиссара просвещения) в своем приветствии Первой Всероссийской конференции пролетарских культурно-просветительных организаций, которое (приветствие) он произносит вместо А.В. Луначарского, срочно вызванного в Петроград [10. С. 7]: «...вы (Пролеткульт — П.К., А.Х.) зародились из тех ячеек, которые давным-давно в подполье еще складывались и боролись за пролетарскую культуру...» [Там же].

2. ДВИЖЕНИЕ РАБОЧИХ КРУЖКОВ

Еще ранее эту же отсылку делает А.А. Богданов, начиная с рассказа о рабочих кружках. Впервые он говорит об этом в книге «Культурные задачи нашего времени» (1911 г.). Второй раз — в статье «Пролетарский Университет» (1918 г., повторное издание 1924 г.), где в отношении первой публикации он пишет: «Много приходилось не договаривать, по цензурным условиям: даже заглавие брошюры понадобилось извратить, — вместо „Культурные задачи пролетариата“ написать „Культурные задачи нашего времени“» [11. С. 239].

Поскольку оба варианта описания одного и того же события принадлежат к двум разным периодам: первый принадлежит к 1911 году, то есть до Февральской революции 1917 года, а второй — к 1918 году, то есть после Февральской и даже после Октябрьской революции 1917 года, то сравнение этих описаний позволяет выявить устойчивость и изменчивость изначальной концепции пролетарской культуры.

В первом фрагменте мы находим: «Лет пятнадцать тому назад (3), когда распространение марксизма среди русских рабочих было ничтожно, мне сообщили такую историю. Один разъезжий с просветительскими целями товарищ, пробрав-

шись на фабрику в захолустном селе, наткнулся там на кружок рабочих, по характеру чисто дружеский, а отнюдь не политический. Рабочие эти не имели никаких научных книг, и не слыхали о существовании Маркса; но собираясь вместе и обсуждая условия своей жизни, они самостоятельно пришли к основным положениям теории прибавочной стоимости» [12. С. 43]. В самом начале рассказчик обращает наше внимание на то, что для него важным является концепция марксизма, задавая тем самым вполне определенный социально-философский, а не эстетически-культурный контекст. А.А. Богданов приводит характеристику рабочего кружка (дружественный, не политический) до влияния на него революционно-политических деятелей. Эти характеристики нельзя списать на необходимость прохождения рукописи через царскую цензуру, так как, с нашей точки зрения, в этом фрагменте упомянуты более «крамольные» идеи: марксизм, К. Маркс (4). К соображениям учета цензуры следует отнести то, что автор не называет имен, которые он приводит во втором описании.

Второй фрагмент: «Около середины 90-х годов прошлого века в г. Туле молодой рабочий (5), Иван Иванович Савельев, организовал кружки на оружейном и патронном заводе. ... Он долго и безуспешно искал ... интеллигентов для пропаганды, пока не нашел меня ... Пропаганда велась большую часть года в близлежащих лесах, зимою в рабочих каморках. ... мы имели возможность проводить в кружках довольно обширные курсы, главным образом, конечно, политической экономии. ... я, например, пытался привести своих слушателей к изложению „Капитала“...» [11. С. 239—240]. Здесь, как и в первом рассказе, автор акцентирует свое внимание на политической экономии и К. Марксе, при этом, в отличие от первого рассказа, подчеркивается, что это главная тема занятий рабочего кружка. Другое отличие связано с тем, что опущена изначальная характеристика рабочих кружков до участия в них революционеров. Появились два новых момента. Первый, который в общем-то является ожидаемым, — это названы имена участников рабочего кружка. Второй момент состоит в том, что здесь названа цель, которую ставили революционеры, — это социалистическая пропаганда. Мы полагаем, что именно это имел в виду А.А. Богданов, когда писал: «Много приходилось не договаривать, по цензурным условиям...». Эти два новых обстоятельства оказываются своеобразными маркерами между различными целями рабочих и революционеров.

Рабочие стремились познать не только социально-экономические темы, но и по настоящему общекультурные. Именно под воздействием слушателей-рабочих революционные лекторы-пропагандисты должны были включать в планы своих лекций и вопросы естествознания, и технические вопросы, и даже философские темы. Об этом совершенно недвусмысленно пишет А.А. Богданов: «...затем запросы слушателей шли дальше и дальше и захватывали сложнейшие темы естествознания и философии...» [11. С. 240; 12. С. 73].

Интерес рабочих к различным темам, не связанным с политикой, сохранялся на протяжении всего предреволюционного и послереволюционного периода. В своих воспоминаниях о событиях 1909 года А.В. Луначарский пишет: «Я преподавал историю германской социал-демократии, теорию и историю професси-

онального движения, вел практические занятия по агитации, а к концу прочел еще курс всеобщей истории искусства, который, как это ни странно, имел наибольший успех у рабочих» [14. С. 45]. Примечательно, что автора этих строк удивляет то, что рабочие помимо чисто политических вопросов интересуются и вопросами искусства, культуры. Значимость этого вывода усиливается еще и тем, что речь в данном случае идет не о рядовых рабочих, а о тех, которые в будущем планируют для себя профессиональную революционно-политическую деятельность. Близкую оценку интересов рабочей аудитории мы находим и у В.Ф. Ходасевича, приглашенного осенью 1918 года в Московский Пролеткульт для чтения лекций о творчестве А.С. Пушкина: «...я могу засвидетельствовать ряд прекраснейших качеств русской рабочей аудитории — прежде всего ее подлинное стремление к знанию и интеллектуальную честность. ... во всем она хочет добраться до „сути“...» [15. С. 224].

По видимому, этот факт является следствием бурного роста российской капиталистической экономики и технологического прогресса в промышленности конца XIX века, в результате которого в среде рабочих оформляется класс высококвалифицированных и образованных специалистов (который в будущем обретет имя «класс рабочих-интеллигентов»). Свидетельством тому может служить бурный рост различных форм внешкольного образования в конце правления царской династии. «Под эгидой Министерства народного просвещения Российской империи в 1903 году функционировали 749 воскресных школ и 500 курсов для рабочих; в 1905-м — 782 школы и 549 курсов [16. С. 84; 17. С. 153]. В 1905 году в стране действовали 22 школы Русского технического общества, в которых обучались 1317 человек» [17. С. 180; 18. С. 45].

Одна из причин успеха революционного движения, по-видимому, заключается в том числе в неравномерном распределении сил между потребностью страны в образованных рабочих и реальными результатами, которые давали все перечисленные выше внешкольные формы образования — потребность значительно превышала реальные возможности.

Другая причина заключается в том, что «Социальная структура России в конце XIX — начала XX века отражала еще не завершившийся процесс формирования индустриального общества» [Там же. С. 41].

Проблема состояла в том, что Россия была открыта как экономически, а значит, вступила в конкурентную борьбу с Западной Европой, так и идеологически, когда новая революционная идеология, созревшая к тому времени в капиталистически развитой Западной Европе, была перенесена на капиталистически отсталую Россию, у которой на тот момент не было такой же сильной конкурентно способной идеологической позиции.

Несмотря на значительные усилия, которые предпринимало царское правительство по образовательной работе с населением, мы видим, что их было недостаточно [19. С. 111—124], что позволяет нам говорить, что революция 1917 года в значительной мере была подготовлена действиями и решениями самого царского

правительства. Большевики умело воспользовались тем, что само шло им в руки. Так, в частности, недомыслием царского правительства в необходимости широко-масштабной образовательной реформы воспользовались революционеры, преподнеся образовательный процесс в обертке социалистической идеологии.

А.А. Богданов принял участие в деятельности рабочих кружков с целью пропаганды социализма. Подводя итог деятельности кружка, он характеризует ее следующим образом: «...самая длительная и систематическая из пропагандистских попыток того времени...» [11. С. 241]. Сам А.А. Богданов позиционировал себя и себе подобных как пропагандистов: «...мы представители старой пропаганды...» [11. С. 241].

В риторике А.А. Богданова пропагандист понимается как более высоко организованная идентичность индивида по сравнению с просто рабочим в согласии с деятельностным подходом в социальной философии. А именно, поскольку общество представляет собой само-организующуюся, само-регулируемую систему, в основе которой лежит принцип деятельности, то более активные элементы этой системы являются смыслообразующими в высшей степени. Смысл деятельности понимается через соотнесенность агентов, групп агентов, сообществ и обществ между собой (6). Так, действие одного субъекта обретает значение только в более глобальной соотнесенности с действиями другими. Более того, в социальной реальности не остается ни одного аспекта, который не был бы выведен из деятельностной природы общества. Индивид понимается как часть более глобальной единой системы — коллективного сознания. Пропаганда как деятельность отражает внутренне присущую агенту характеристику: агент выражает волю коллектива в своей индивидуальной пропагандистской деятельности. «...[По] Богданову, высшая разумность жизненного устройства — в коллективизме, а носителем коллективизма выступает пролетариат. Именно этот класс станет творцом новой культуры, преобразующей человека, а вместе с ним и весь мир» [21. С. 22]. Как мы видим, пропагандистский характер движения пролеткульта имеет под собой философско-теоретические основания, которые станут отдельным предметом исследования во второй статье.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, мы проанализировали социально-политические истоки возникновения концепции пролетарской культуры. А именно, мы выявили основные черты социальной группы, которая с точки зрения деятельностного подхода в социальной философии становится главным агентом. В частности, мы акцентировали расхождения в интересах между революционерами и рабочими, которые и были начальными инициаторами культурно-просветительского движения. Рабочие, прежде всего, стремились повысить свой образовательный уровень, в то время как революционеры, используя эту ситуацию, вовлекали рабочих слушателей в свою революционно-политическую деятельность.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Мы убедились в этом на собственном опыте. Определив тему, мы решили провести предварительное исследование независимо друг от друга. Каково же было наше удивление, когда мы обменялись нашими выводами, которые получились прямо противоположными. Оказывается мы опирались на различные источники.
- (2) Как отмечает Д. Стейла, «численностью примерно около 500 000 членов Пролеткульт достиг почти того же числа, что и коммунистическая партия» [8. Р. 31]. «По данным комиссии агитационно-пропагандистского отдела ЦК РКП (б), созданной для ознакомления с работой Пролеткульта, число только одних студентов, или студийцев, то есть рабочих, занимавшихся в пролеткультовских студиях, доходило в 1919 г. до 80 тыс. человек» [9. С. 30].
- (3) Речь идет именно о том кружке, который был организован рабочим И.И. Савельевым, так как рассказ А.А. Богданова об этом кружке начинается точно так же: «Лет пятнадцать тому назад мне с двумя-тремя товарищами пришлось в одном провинциальном центре обучать рабочую молодежь политической экономии, а также и разным другим наукам» [12. С. 71].
- (4) Хотя здесь допустимы возражения: царский цензор вполне мог расценить К. Маркса как экономиста, а не политического деятеля, идеи которого были взяты на вооружение революционерами, поставившими своей целью свергнуть царское правительство.
- (5) В другом источнике И.И. Савельев — фельдшер: «В Туле Б. (А.А. Богданов — П.К.) познакомился в конце дек. 1894 г. с рабочим оружейного зав. (по др. данным фельдшером земс. больницы) И.И. Савельевым...» [13. С. XXVI, 582 стб., 1 с.: фот. Стб. 373].
- (6) Одна из моделей, позволяющая представить взаимодействие между двумя и более агентами, представлена в работе А.А. Хахаловой [См. 21].

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Kagan M.C.* Град Петров в истории русской культуры. СПб., 1996.
- [2] *Brown J.E.* The proletarian episode in Russian literature 1928—1932. N.Y., 1971.
- [3] *McClelland J.C.* Utopianism versus Revolutionary Heroism in Bolshevik Policy: The Proletarian Culture Debate, *Slavic Review*, 39, No 3 (September 1980), pp. 403—25.
- [4] *Biggar J.* Bukharin and the origins of the 'proletarian culture' debate. *Soviet studies*; vol. XXXIX, no. 2, April 1987, 229—246.
- [5] *Thompson E.P.* *Customs in Common.* Harmondsworth: Penguin. 1991.
- [6] *Pipes R.* A concise History of the Russian Revolution. New York, Vintage books 1995. 313 p.
- [7] *Brown K.* Agitprop in Soviet Russia. *Constructing the Past*; Vol. 14, Issue 1. 2013. pp. 5—8.
- [8] *Steila D.* Gor'kij-Bogdanov e la scuola di Capri. Una corrispondenza inedita (1908—1911). Roma: Carocci editore. 2017.
- [9] *Горбунов В.В.* Борьба В.И. Ленина с сепаратистскими устремлениями Пролеткульта // Вопросы истории КПСС — 1958: Изд-во «Правда», № 1. С. 29—39.
- [10] Протоколы Всероссийской конференции пролетарских культурно-просветительных организаций. М., 1918.
- [11] *Богданов А.А.* Пролетарский Университет // *Богданов А.А.* О пролетарской культуре. 1904—1924. Л.—М.: Издательское товарищество «Книга», 1924. С. 236—262.
- [12] *Богданов А.А.* Культурные задачи нашего времени. М.: Издание С. Доротовского и А. Чарушниковой. 1911.
- [13] *Богданов А.* // Деятели революционного движения в России. Био-библиогр. словарь: От предшественников декабристов до падения царизма. Т. 5: Социал-демократы. 1880—1904: Вып. 1: А — Б / Составлен Э.А. Корольчук и Ш.М. Левиным; Ред. [и авт. предисл.]: В.И. Невский. М.: 1931. стб. 372—стб. 379.

- [14] Луначарский А.В. Воспоминания и впечатления. М.: Советская Россия, 1968. 346 с.
- [15] Ходасевич В.Ф. Пролеткульт и т.п. Из воспоминаний // Ходасевич В.Ф. Собрание сочинений; В 4 т. Т. 4: Некрополь. Воспоминания. Письма. М.: Согласие. 1997. С. 223—228.
- [16] Ольховский Е.Р. Формирование рабочей интеллигенции в России в конце XIX — начала XX века // Рабочие и интеллигенция в России в эпоху реформ и революций, 1861 — февраль 1917: сб. ст. / отв. ред. С.И. Потолов. СПб.: Санкт-Петербургский филиал ИРИ РАН, 1997. С. 77—95.
- [17] Очерки по истории школы и педагогической мысли конца XIX — начала XX вв. / под ред. Э. Днепров. М., 1991.
- [18] Карпов А.В. Русский Пролеткульт: идеология, эстетика, практика. СПб.: Изд-во СПбГУП, 2009. 260 с.
- [19] Фельдман М.А. Культурные ценности рабочих России в первые десятилетия XX века // ОНС. 2007. № 6. С. 111—124.
- [20] Хахалова А.А. Модель аффордиальной схемы коммуникативного процесса // Мысль. Выпуск 21 (2016). С. 138—150.
- [21] Кузнецова К.А. Социологические воззрения А.А. Богданова и современность. Саратов, 2010.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-206-216

SOCIO-PHILOSOPHICAL GROUNDING OF THE CONCEPTION OF PROLETARIAN CULTURE

P.M. Kolychev¹, A.A. Khakhalova²

¹Saint-Petersburg State University of Aerospace Instrumentation
Bolshaya Morskaya str., 67, Saint Petersburg, Russia 190000

²East-European Institute of Psychoanalysis
Bolshoy pr. PS, 18, lit. "A", St. Petersburg, Russia 197198

Abstract. The currency of the research consists in the necessity of rethinking of the notion of culture in Russian contemporary thought in order to present more adequately the process of development of culture in a future. The paper aims to elucidate political origins of the movement of Proletarian culture that play the leading role in a creation of a new conception of culture. As a materials were used documents and archives, scientific paper of Russian and foreign researchers. As a main method was used problematic-analytical reconstruction, explored in the framework of an enactive approach that allows to envelop the subject in its evolvment and to concentrate on concrete practical situations of its realization. Such reconstruction permits to accomplish the original interpretation of the problem. The authors focus in the pre-history of the movement. Analyzing the social-political context of the origin of the movement, the authors come to the conclusion about artificially created necessity of political enlightenment of the society by the revolutionaries. The paper demonstrates how agents of proletarian working circles manipulate by the public opinion of working class. As a result, the paper shows the process of formation the ideology of cultural movement revolutionary period and evaluates significance of ideological function in its realization. The authors produce critical evaluation of the history of the movement in original judgment about political grounding of culture.

Keywords: enactive approach, proletarian culture, revolution, agent

REFERENCES

- [1] Kagan MS. *Grad Petrov v istorii russkoi kul'turi* [*The Grad Petrov in the history of Russian culture*]. Saint-Petersburg; 1996. (In Russ.)

- [2] Brown JE. *The proletarian episode in Russian literature 1928—1932*. N.Y.; 1971.
- [3] McClelland JC. Utopianism versus Revolutionary Heroism in Bolshevik Policy: The Proletarian Culture Debate. *Slavic Review*; 39, No 3 (September 1980), pp. 403—25.
- [4] Biggar J. Bukharin and the origins of the 'proletarian culture' debate. *Soviet studies*; vol. XXXIX, no. 2, April 1987, pp. 229—246.
- [5] Thompson EP. *Customs in Common*. Penguin, Harmondsworth; 1991.
- [6] Pipes R. *A concise History of the Russian Revolution*. Vintage books, New York; 1995. 313 p.
- [7] Brown K. Agitprop in Soviet Russia. *Constructing the Past*, Vol. 14 Issue 1. 2013. pp. 5—8.
- [8] Steila D. *Gor'kij-Bogdanov e la scuola di Capri. Una corrispondenza inedita (1908—1911)*. Carocci editore, Roma; 2017. (In Italian).
- [9] Gorbunov V. Bor'ba V.I. Lenina s separatistskimi ustremleniyami Proletkulta [The struggle of V. Lenin with separatist tendencies of Proletkult]. *Voprosy istorii KPSS [Question of the History of KPSS]*; 1958: Izdatel'stvo "Pravda" [Publishing House "Pravda"], № 1. pp. 29—39. (In Russ.)
- [10] *Protokol' Vserossiiskoi konferencii proletarskikh kul'turno-prosvetitel'skikh organizatsii [The Protocols of Russian proletarian cultural-educating organizations]*. Moscow; 1918. (In Russ.)
- [11] Bogdanov A. Proletarskiy Universitet [Proletarian University]. *Bogdanov A. O proletarskoi kul'ture. 1904—1924 [About Proletarian culture. 1904—1924]*. Leningrad; Publishing Inc. "Kniga", 1924. pp. 236—262. (in Russ.)
- [12] Bogdanov A. *Kul'turnyye zadachi nashogo vremeni. [Cultural objectives of our times]*. Izdanie S. Dorotovskogo i A. Charushnikova, Moscow; 1911. (In Russ.)
- [13] Bogdanov, A. // *Deyateli revoliutsionnogo dvizheniya [Agents of a revolutionary movement]*. Bibliograficheskii slovar': Ot predshestvennikov dekabristov do padeniya tsarizma [From the ancestors decabrists to the Fall of the Empire]; Vol. 5: Social-democrats. 1880—1904: Issue 1: A — B / composed by E. Korol'chuk & Sh. Levin. Ed. by V. Nevskiy. Moscow; 1931. col. 372—379. (In Russ.)
- [14] Lunacharski A. *Vospominaniya i vpechatleniya [Memoirs and impressions]*. Sovetskaiya Rossiya, Moscow; 1968. 346 p. (In Russ.)
- [15] Khodasevich V. Proletkult i tp. Iz vospominaniy [Proletkult and suchlike. From memoirs]. *Khodasevich V. Collection of works*; Vol. 4: Necropol'. Vospominaniya. Pis'ma. [Necropolis. Memoirs. Letters]. M.: Soglasiye, 1997. pp. 223—228. (In Russ.)
- [16] Ol'khovskiy E. Formirovaniye rabocheiy intelligentsia v Rossii v kontse — nachala XX veka [Formation of working intellectuals in Russia at the end of XIX — beginning of XX centuries]. *Rabochiye I intelligentsiya v Rossii v epochu reform i revoliutsiy, 1861 — fevral' 1917 [Workers and Intellectuals in Russia in the times of reforms and revolutions, 1861 — February, 1917]*; Ed. by S. Potolov. Saint-Petersburg, 1997. pp. 77—95. (In Russ.)
- [17] *Ocherki po istorii shkoly I pedagogicheskoiy vysli kontsa XIX — nachala XX vv. [Sketches on history of school and pedagogic thought at the end of XIX — beginning of XX]*. Ed. by E. Dneprova. M., 1991. (In Russ.)
- [18] Karpov A. *Russkiy Proletkult: ideologiya, estetika, praktika. [Russian Proletkult: ideology, aesthetics, practics]*. Publishing house SpbGUP, Saint-Petersburg; 2009. 260 p. (in Russ.)
- [19] Fel'dman M. Kul'turnyye tsennosti rabochich Rossii v pervyye desyatiletiya XX veka [Cultural values of Russian workers at first decades of XX century]. *ONS*. 2007. № 6. pp. 111—124. (In Russ.)
- [20] Khakhalova A. Model' affordial'noi shemy kommunikativnogo protsessa [The model of affordial scheme of communication process]. *Mysl'*. Issue 21 (2016). pp. 138—150. (In Russ.)
- [21] Kuznetsova K. Sotsiologicheskiye vozzreniya A. Bogdanova I sovremennost' [Sociological attitudes of A. Bogdanov and Modernity], Saratov; 2010. (In Russ.)

Для цитирования:

Колычев П.М., Хахалова А.А. Социально-философское осмысление политических истоков пролетарской культуры // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2018. Т. 22. № 2. С. 206—216. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-206-216.

For citation:

Kolychev P.M., Khakhalova A.A. Socio-philosophical grounding of the conception of proletarian culture. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (2):206—216. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-206-216.

Сведения об авторах:

Колычев Петр Михайлович — доктор философских наук, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (e-mail: piter55spb@gmail.com).

Хахалова Анна Алексеевна — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры теории психоанализа Восточно-Европейского института психоанализа (e-mail: khakhalova@mail.ru).



ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ HISTORY OF PHILOSOPHY

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-217-225

РОССИЯ КАК ОСОБЕННАЯ ФОРМА ВСЕОБЩНОСТИ ХРИСТИАНСКОГО МИРА: К ВОПРОСУ О ДИАЛЕКТИКЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ РУССКОГО И ЕВРОПЕЙСКОГО ДУХА

П.Е. Бойко, Е.В. Бухович

Кубанский государственный университет
ул. Ставропольская, 149, Краснодар, Россия, 350040

Основное содержание статьи посвящено анализу спекулятивной (гегелевской) диалектики соотношения Европейского мира и России как всеобщего и особенного моментов христианской идеи.

Обращаясь к всеобщей диалектике исторического процесса, авторы развивают мысль о том, что в своем движении к конкретной всеобщности христианской идеи «европейское человечество» (Гуссерль) с необходимостью обнаруживает внутри себя свою собственную отрицательность, «свое иное» (Россия). Через это Иное европейский дух опосредует себя, снимает момент абстрактной всеобщности рассудочного рационализма Просвещения («modernity», «индустриализм»), вступая в «постисторическую» эпоху конкретной всеобщности единой христианской постиндустриальной цивилизации.

Этим «своим иным» духовной Европы (или Запада в целом) является Россия, историческая судьба которой была связана с усвоением восточнохристианской духовности (Россия как «пост-византийская» составляющая единого европейско-христианского человечества), усвоением достижений великой европейской культуры. Постигая европейский дух, Россия, в то же время, постоянно находилась в военно-политической и идейной «борьбе с Западом», начиная от столкновения с тевтонскими рыцарями XIII века или польскими интервентами начала XVII столетия и заканчивая «холодной войной» и современным украинским кризисом.

В статье также проводится мысль о том, что в настоящее время вышеуказанная диалектическая отрицательность Европы и России достигла своего предельного напряжения и вплотную подошла к своему духовному преодолению (снятию, примирению, отрицанию отрицания) из себя самой.

Результатом этого процесса должна стать действительная универсальная Европа, внутри которой Россия, наконец, сумеет обрести свое «положительно-разумное» место.

Ключевые слова: Христианский мир, универсальная Европа, Россия, диалектика взаимодействия истории, Восточное христианство, всемирно-историческая идея, спекулятивная диалектика, христианская идея, русский дух, европейский дух

Духовно-исторический масштаб событий после окончания «Холодной войны», крушения СССР и формирования новой, «постисторической» (Ф. Фукуяма) геополитической системы в условиях глобализации, вновь заставляет нас обра-

тяться к философии всемирной истории, к диалектике ее конкретно-всеобщей ступени развития — *Европейской цивилизации*. Хорошо известная гегелевская оценка европейского («германо-христианского») мира как высшей разумной эпохи развития человечества (после партикулярных форм свободы Востока и греко-римского мира), где «свободны все», была подтверждена всем ходом Новейшей истории, осуществившей переход к *Постиндустриализму*, т.е. к *Универсальной Цивилизации* с такими ее интегральными формами жизни, как всеобщее конституционно-правовое государство, демократическое гражданское общество, социально-рыночное, «интеллектуальное» хозяйство и сетевая информационная культура. Диалектически необходимая *идея Всеобщего Государства* как «шестивия Бога по Земле» (Гегель) получила свое действительное, зримое воплощение. Образ *Единой и Солидарной Духовной Европы*, выраженный в разнообразных процессах *Евроинтергации* (несмотря на все его многочисленные трудности и противоречия, победы и поражения) подтверждает необходимость *движения современного человечества к Разумному способу бытия духа* во всех его основных формациях — культурно-образовательной, социально-экономической и политико-правовой. Такова всеобщая диалектика современной истории, завершающая столь длительную *фазу отрицательности частного капитала* в его «буржуазно-империалистической» («империя Запада» во главе с США) или «государственно-капиталистической», «коммунистической» («империя Востока» во главе с СССР, а затем Китаем») формах.

По справедливой оценке Е.С. Линькова, современное состояние в мире представляет собой «начало величайшего всемирно-исторического процесса, который является расставанием со всеми исторически изжившими себя формами семьи, общества и государства... Государство, до сих пор выступавшее в качестве частной, особенной формы, должно стать всеобщим. Это — по закону всеобщего развития. А по эмпирическому переходу? Оно должно экстраполироваться и на противоположный класс. Оно должно стать не только государством капиталистов, но и наемного труда. Не только государством наемного труда, но и капиталистов. Это еще в истории не выступавшая форма государства. Переход классов друг в друга в обществе (наемного труда в капитал, а капитала — в наемный труд) — это и есть момент всеобщности общества. Впервые момент всеобщности общества будет соответствовать моменту всеобщности государства, а момент всеобщности государства — моменту всеобщности общества. Мы стоим на грани выступления государства в его собственной природе, в его собственном понятии: впервые исторически должен выступать момент всеобщности государства... Следовательно, мы на грани всемирно-исторической утраты всех исторических форм государства и всех исторических форм общества, их исторически необходимого отрицания. Эти формы сами пришли к самоотрицанию» [5].

Евросоюз как действительный прообраз первого «Универсального Государства» (А. Кожев) есть снятие исторически ограниченных, особенных наций и государств, начало той самой *положительно-разумной эпохи всемирной истории*,

доминирования «Европейского человечества», в духовной всеобщности которого, по словам Э. Гуссерля, заключен «особенный telos каждой нации и каждого отдельного человека» ...это бесконечная идея, к которой... устремлено все духовное становление» [4].

Научно-философская культура духовной Европы определяется идеей разумной бесконечности. Это — «революционизирование всей культуры, революционизирование всего культуротворящего способа существования человечества. Она означает также революционизирование историчности, которая теперь есть история исчезновения конечного человечества в становлении человечества бесконечных задач» [4].

Однако для развития всеобщей диалектики современной истории еще недостаточно показать разумный Универсализм Европейского Человечества в его внешнем, объективном всемирно-историческом контексте, в сравнении с предшествующими ему особенными формациями Востока и Античности. Необходимо вскрыть и его, так сказать, внутреннюю, субъективную диалектику, диалектику его собственного понятия как тотальности моментов всеобщего, особенного и единичного.

Обращаясь к этому уровню диалектики Европейского человечества, мы с необходимостью обнаруживаем в ней начало абстрактной всеобщности, от империи Карла Великого (IX в.) до «Священной римской империи германской нации», просуществовавшей вплоть до эпохи Великой Французской революции и наполеоновских войн.

Именно тогда, во время Наполеона, Европа начинает обнаруживать внутри себя свою *собственную отрицательность*, «свое иное». Через это *Иное* западно-европейский дух опосредует себя, снимает момент *абстрактной всеобщности* рассудочного рационализма Просвещения («модернити», «индустриализм»), вступая в «постисторическую» эпоху *конкретной всеобщности* глобальной постиндустриальной (информационной) цивилизации.

Логико-категориальную необходимость диалектического принципа «свое—Иное» поясняет в своей «Феноменологии духа» Г.В.Ф. Гегель. «Но благодаря понятию внутреннего различия это неодинаковое и равнодушное, пространство и время и т. д. есть различие, которое не есть различие, или только различие одноименного, и его сущность есть единство; они одушевлены друг по отношению к другу как положительное и отрицательное и их бытие, напротив, состоит в том, что они полагают себя как небытие и снимают себя в единстве. Оба различенных имеют устойчивое существование, они суть в себе, они суть в себе как противоположное, т.е. противоположное самим себе, они имеют свое „иное“ в себе и суть лишь одно единство. Эту простую бесконечность или абсолютное понятие можно назвать простой сущностью жизни, душой мира, общей кровью, которая, будучи вездесуща, не замутняется и не прерывается никаким различием, напротив, сама составляет все различия как и их снятость, следовательно, пульсирует внутри себя, не двигаясь, трепещет внутри себя, оставаясь спокойным. Различия раздвоения и становления себе самому равным составляют поэтому точно так же лишь это

движение снятия себя; ведь так как равное себе самому, которое только должно раздваиваться или стать противным себе, есть абстракция или само уже есть некоторое раздвоенное, то его раздваивание тем самым есть снятие того, что есть оно, и, следовательно, снятие его раздвоенности <...> Эта самостоятельность образования предстает как нечто определенное, для „иного“, ибо она есть нечто раздвоенное; и поскольку снятие раздвоения совершается благодаря некоторому „иному“. Но в такой же мере снятие присуще и самому образованию, ибо именно указанная текучесть есть субстанция самостоятельных образований; но эта субстанция бесконечна; образование поэтому в своем устойчивом существовании само есть раздвоение или снятие своего для-себя-бытия <...> — Но это перевертывание (*Verkehrung*) есть поэтому опять-таки перевернутость (*Verkehrtheit*) в себе самой; то, что поглощается, есть сущность: индивидуальность, сохраняющаяся за счет всеобщего и сообщающая себе чувство своего единства с самой собой, именно этим снимает свою противоположность „иному“, благодаря коей она есть для себя; единство с самой собой, которое она себе сообщает, есть как раз текучесть различий или всеобщее растворение. Но и обратно, снятие индивидуального существования есть точно так же и порождение его» [3. С. 88—89, 94—95].

Этим «своим иным» Западной Европы является Россия, историческая судьба которой была связана с усвоением восточнохристианской духовности, усвоением достижений великой европейской культуры. На сцене мировой истории Россия выступает как «восточная», «поствизантийская» составляющая единого европейско-христианского человечества. Будучи «восточной отрицательностью» Европы, Россия постоянно находилась в военно-политической и идейной «борьбе с Западом», начавшейся еще в столкновениях с тевтонскими рыцарями XIII века или польскими интервентами начала XVII столетия и продолжившейся Отечественной войной 1812 года, Первой и Второй мировыми войнами, «Холодной войной» и современным украинским кризисом.

Таким образом, диалектическая необходимость самоотрицания абстрактной всеобщности Европейского мира эпохи Модерна (индустриальная цивилизация XIX—XX вв.) из него самого, при помощи «своего Иного», актуализировала традиционный для западнохристианских народов «натиск на Восток» (*Drang nach Osten*), а точнее на «христианский Восток», субстанцией которого была и до сих пор остается Россия. Наиболее значительными вехами этого духовно-исторического процесса были вторжения в русскую землю войск Наполеона, мощное столкновение России с Англией и Францией в годы Крымской войны (а позднее и в рамках Интервенции в годы Гражданской войны), противостояние Германии как идейному и военно-политическому авангарду Европы в Первой и Второй мировых войнах, а так же почти полувековая борьба в рамках «Холодной войны» и жесткой конкуренции СССР и его «социалистических союзников» с «империей Четвертого Рима» — США и странами «капиталистического блока».

Очевидно, что главным результатом всей этой почти двухвековой борьбы с Россией как «своим Иным», стал *переход* Европейского Человечества к конкретной в-себе и для-себя духовно-правовой всеобщности того «Всемирно-правового

гражданского состояния», необходимость которого отстаивали в своих философско-исторических работах еще И. Кант, И.Г. Фихте и Ф.В.Й. Шеллинг. Своеобразным духовно-историческим символом этого перехода к Единой Европе стало крушение «Берлинской стены» 9 ноября 1989 года, после чего процесс Евроинтеграции стал необратимым.

Этот переход длится до сих пор, так как диалектически необходимое *снятие* отрицательности *европейско-христианского русского духа* из него самого еще далеко не завершено. Последовавшая после поражения СССР в «Холодной войне» и крушения коммунистических режимов «вестернизация и либерализация» горбачевской и ельцинской России скорее создала видимость «конца истории» (Ф. Фукуяма).

По праву «победитель получает все» (The Winner Takes It All) США действительно сумели установить глобальный контроль над экономическими ресурсами и политическими процессами в России, не говоря уже о ее вчерашних союзниках по «социалистическому лагерю», многие из которых стремительно и позорно «перебежали» на противоположную сторону, молчаливо согласившись на роль сателлитов, слуг «глобальной финансово-олигархической империи Уолл-стрит». Однако очень скоро «постельцинская Россия» (подобно тому, как это уже было в конце XIX века, когда либерально-правовые, или «буржуазно-европейские» реформы убитого террористами Александра II сменились политикой «консервативно-неовизантийских» контрреформ Александра III и Николая II) осознала необходимость возрождения своей всемирно-исторической («имперской», в духе идеологии «Москва — Третий Рим») самостоятельности, своей независимости от диктата «Четвертого Рима» — США и его «незримого финансово-олигархического орудия» — уже упомянутой «империи Уолл-стрит». Начиная с эпохи «цветных» (Грузия, Украина) и особенно «арабских» революций, Россия все чаще вступала в жесткую полемику с американской политикой «двойных стандартов» и систематического нарушения режима международного права и невмешательства в дела суверенных государств, что, в конечном счете, привело к новому идейному *Столкновению с Западом* по поводу политики «американо-майданного» вмешательства во внутренние дела Украины. События, последовавшие после возврата исконно русского Крыма России и кровопролития в Донбассе, — разнообразные экономические и политические санкции, стали неизбежным следствием неснятости того самого *диалектического напряжения отрицательности* Особенного (России) в его отношении к своему Всеобщему — Европейскому миру, о котором выше шла речь. Логическая и историческая нерешенность данного противоречия является основным препятствием для дальнейшего движения пока только объединяющейся Европы (включая и ее «отрицательно-восточную часть» — Россию) к *Разумному и Свободному постисторическому способу бытия духа в Глобальной Европейско-Христианской Цивилизации*.

По справедливой оценке Ф.В.Й. Шеллинга: «<...> религиозная задача нашего времени — превратить христианство из частной религии, в качестве каковой оно было бы не более, чем возвышенным иудаизмом, в религию истинно общечело-

веческую и объяснить его как таковое. Идея положенной Богом в Боге множественности истинна не потому, что это христианская идея, но наоборот: христианство есть порождение этой идеи. Эта идея восходит к основанию мира, следовательно, христианство старше, чем мир. Эта идея — зародыш и замысел всего христианства, она привела христианство в мир, и без нее христианство не могло бы существовать» [15. С. 274—275].

В связи с этим необходимо задать последний вопрос. Как возможно диалектическое снятие отрицательности России в разумно-положительной стихии Европейского мира? *Как Особенное Всеобщей Европы должно преобразоваться в Единичное, ставшее тотальностью ее собственного понятия, духовной конкретностью ее всемирно-исторической судьбы?*

Ответ на этот труднейший вопрос нам может дать только сама всеобщая диалектика мировой истории, как «прогресса в осознании свободы». Будучи отрицательностью абстрактной момента абстрактной всеобщности, особенное с необходимостью должно подвергнуть отрицанию само себя. «Бережно сдав в архив» все случайное, временное и преходящее, т.е. неистинное, «ветхое», Особенное должно выявить в своей субстанциальной глубине то самое Всеобщее (общечеловеческое, вселенское) историческим и логическим проявлением которого оно, собственно, и является. И через это «умирание ветхого» прийти к самому себе, к своей субстанциальной новизне, к истинной бесконечности разумного способа бытия духа! *Это духовная, положительно-разумная, или научно-образовательная (эпохи «Науки разума» и «Искусства Разума» И.Г. Фихте) Реформация русского духа из него самого, из того тысячелетнего опыта европейско-христианской культуры, к которой он принадлежит.*

Для современной диалектической философии истории очевидно, что русский народ, как народ европейско-христианского человечества, является одним из необходимых моментов общеисторической идеи. Идея есть всеобщее этого народа. И она может быть до конца понята только на уровне философского разума. России необходимо определиться в понимании того, что есть идея человеческого рода как конкретно-всеобщий духовный процесс, и понять, что представляет собой Россия как момент этой всеобщности идеи человечества. Вот подлинная разумная миссия России.

Современная Россия должна преодолеть дискретность («прерывистость», «катастрофичность») своей более чем тысячелетней истории и культуры. По этому поводу Н.А. Бердяев справедливо замечал, что в русской истории и культуре «нельзя найти органического единства». Он насчитывал «пять разных России: Россию киевскую, Россию татарского периода, Россию московскую, Россию петровскую или императорскую и, наконец, новую Советскую Россию» [1. С. 7].

Каждый из пяти периодов действительно резко отличался от предыдущего и от последующего и характеризовался социокультурным своеобразием и внутренним единством. И в каждом случае переход же от одного замкнутого в себе социокультурного этапа к последующему осуществлялся не постепенным, эволюционным путем, а в результате достаточно резкой, внезапной «ломки» целостной

и единой социокультурной системы. Эти переходы, как правило, носили разрушительный характер и имели далеко идущие культурно-исторические последствия.

И все же множество «разных России» не противоречит ее постижению как вполне определенного (пусть и долгое время отрицательного) *духовного единства в рамках «своего Иного» — Европейского Человечества.*

Исторический вклад России в европейскую и мировую культуру очевиден. Начиная с Крещения Руси в течение всех допетровских времен русские внесли огромный вклад в развитие иконописи, зодчества, средневековой христианской литературы и исторического летописания. В дальнейшем деятели культуры России внесли вклад в развитие науки и техники, а также создали величайшее наследие литературы, философии, классической музыки и изобразительного искусства.

Согласно философско-исторической концепции Е.С. Линькова, XX век и все предшествовавшие столетия показывают, что дух России и ее братских народов развивался через особенные способы бытия истины и ее выражения. Мы завершили эту фазу — фазу, если угодно, язычества в особенных способах истины в истории развития духа россиян. И мы стоим на грани выступления единого, всеобщего момента истины. Мы находимся на грани разумной формы выражения истины в познании природы, истории человеческого духа, природы Бога, их отношения.

По существу, эту же мысль развивает и другой современный российский ученый — И.Г. Яковенко. В своей книге «Познание России. Цивилизационный анализ» [16] он приходит к логически необходимому выводу о том, что *российская архаичная цивилизация идет к своему концу*, а в России возникает *новая европейская цивилизация*, настроенная на «восстановление корней».

Необходимость такого духовно-интеграционного процесса «обретения себя» становится все более явной в условиях внутреннего сближения западного и восточного моментов общехристианской идеи. С диалектической точки зрения, противоречие между восточным и западным христианством уже разрешено, но не через исключение одного момента другим, а через снятие взаимной односторонности обоих моментов (абстрактно-всеобщего и особенного) понятия христианской духовности в форме конкретно-всеобщего, научно-философского и нравственно-правового разума общехристианской цивилизации. Результат этого диалектического развития — *действительная, т.е. полностью соответствующая своему понятию Универсальная Европа*, внутри которой Россия обретает свое «положительно-разумное» место.

Познание и реализация этой универсальной цивилизационной идеи — основная духовная задача современной Европы и России.

© Бойко П.Е., 2017; Бухович Е.В., 2017

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Бердяев Н.А. История и смысл русского коммунизма. М., 1990.
- [2] Гаврюшин Н.К. Этюды о разумной вере. Минск, 2010.
- [3] Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 2000.

- [4] *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // http://anthropology.rchgi.spb.ru/husserl/husserl_s4.htm.
- [5] Интервью с Евгением Семеновичем Линьковым (2008) // *Philosophia perennis* MMVIII. Альманах Санкт-Петербургского общества классической немецкой философии. СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2008. С. 215—228. Режим доступа: http://www.smyrnyh.com/?page_id=141).
- [6] *Иустин (Попович), преподобный.* Православная философия истины. Пермь, 2003.
- [7] *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии. СПб., 2006.
- [8] *Крстич Даниил, епископ.* В начале был смысл. СПб., 2010.
- [9] *Линьков Е.С.* Лекции разных лет. Т. 1. СПб., 2012.
- [10] *Линьков Е.С.* Лекции разных лет по философии. Т. 2. СПб., 2017.
- [11] *Мейясу К.* После конечности: Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург — М., 2015.
- [12] *Муравьев А.Н.* Философия и опыт: Очерки истории философии и культуры. СПб., 2015.
- [13] *Нибур Ричард, Нибур Райнхольд.* Христос и культура. Избранные труды. М., 1996.
- [14] *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 3. М. — СПб., 2000.
- [15] *Шеллинг Ф.В.Й.* Система мировых эпох: Мюнхенские лекции. Томск, 1999.
- [16] *Яковенко И.Г.* Познание России. Цивилизационный анализ. М., 2008.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-217-225

RUSSIA AS A PARTICULAR FORM OF THE UNIVERSALITY OF THE CHRISTIAN WORLD: FOR THE PROBLEM OF THE DIALECTICS OF INTERACTION OF RUSSIAN AND EUROPEAN SPIRIT

P.Y. Boyko, Y.V. Bukhovich

Kuban State University
Stavropolskaya St., 149, Krasnodar, Russia 350040

Abstract. The main contents of the article are an analysis of the speculative (Hegelian) dialectic of the relations of the European world and Russia interpreted as the universal and specific moments of the Christian idea.

Taking as a basis the dialectic of history, the authors claim that in its movement to the concrete universality of the Christian idea the “European humanity” (Husserl) discovers within itself its own negativity, its Other (Russia). Through this Other the European spirit mediates itself, sublates the moment of abstract universality of the rationalism of the understanding which is characteristic of the time of Enlightenment (“modernity”, “industrialism”) and enters the “posthistorical” epoch of concrete universality of the global Christianity postindustrial civilization.

This Other of the spiritual Europe (or the West as a whole) is Russia whose historical destiny was connected with the acceptance of Eastern European mentality (Russia as a “post-Byzantine” component of the united European Christian humanity) and its grandiose culture. While grasping European spirit, Russia found itself in a constant military-political and ideological “struggle against the West”, starting with the clash with the 13th century Teutonic knights or the 17th century Polish interveners and finishing with the “Cold War” and contemporary Ukraine crisis.

The authors claim that the above said dialectical controversy between Europe and Russia has achieved its final tension and has come close to its spiritual overcoming (sublation, reconciliation, negation of negation) out it itself.

The result of this process shall be a really universal Europe within whose frames Russia will be able to acquire its “positively reasonable” status.

Key words: Christian World, universal Europe, Russia, dialectics of interaction of history, Eastern Christianity, the idea of world history, speculative dialectic, the Christian idea, Russian spirit, European spirit

REFERENCES

- [1] Berdjajev NA. Istorija i smysl russkogo kommunizma. M., 1990. (In Russ).
- [2] Gavriushin NK. Jetjudy o razumnoj vere. Minsk, 2010. (In Russ).
- [3] Gegel' GVF. Fenomenologija duha. M., 2000. (In Russ).
- [4] Gusserl' Je. Krizis evropejskogo chelovechestva i filosofija // http://anthropology.rchgi.spb.ru/husserl/husserl_s4.htm. (In Russ).
- [5] Interv'ju s Evgeniem Semenovichem Lin'kovym (2008). Philosophia perennis MMVIII. Al'manah Sankt-Peterburgskogo obshhestva klassicheskoj nemeckoj filosofii. SPb.: Izd-vo Politehn. un-ta, 2008. S. 215—228. Rezhim dostupa — http://www.smyrnyh.com/?page_id=141). (In Russ).
- [6] Iustin (Popovich), prepodobnyj. Pravoslavnaja filosofija istiny. Perm', 2003. (In Russ).
- [7] Kireevskij IV. O neobhodimosti i vozmozhnosti novyh nachal dlja filosofii. SPb., 2006. (In Russ).
- [8] Krstich Daniil, episkop. V nachale byl smysl. SPb., 2010. (In Russ).
- [9] Lin'kov ES. Lekcii raznyh let. T. 1. SPb., 2012. (In Russ).
- [10] Lin'kov ES. Lekcii raznyh let po filosofii. T. 2. SPb., 2017. (In Russ).
- [11] Mejjasu K. Posle konechnosti: Jesse o neobhodimosti kontingentnosti. Ekaterinburg — M., 2015. (In Russ).
- [12] Murav'ev AN. Filosofija i opyt: Oчерki istorii filosofii i kul'tury. SPb., 2015. (In Russ).
- [13] Nibur Richard, Nibur Rajnhol'd. Hristos i kul'tura. Izbrannye trudy. M., 1996. (In Russ).
- [14] Tillih P. Sistematičeskaja teologija. T. 3. M. — SPb., 2000. (In Russ).
- [15] Shelling FVJ. Sistema mirovyh jepoh: Mjunhenskie lekicii. Tomsk, 1999. (In Russ).
- [16] Jakovenko IG. Poznanie Rossii. Civilizacionnyj analiz. M., 2008. (In Russ).

Для цитирования:

Бойко П.Е., Бухович Е.В. Россия как особенная форма всеобщности христианского мира: к вопросу о диалектике взаимодействия русского и европейского духа // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 2. С. 217—225. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-217-225.

For citation:

Boyko, P.Y., Bukhovich, Y.V. Russia as a particular form of the universality of the christian world: for the problem of the dialectics of interaction of russian and european spirit. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (2):217—225. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-217-225.

Сведения об авторах:

Бойко Павел Евгеньевич — доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет» (e-mail: pboyko@mail.ru).

Бухович Евгений Викторович — аспирант, преподаватель кафедры философии ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет» (e-mail: yevgenybukhovich@gmail.com).



DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-226-235

МОСТ СИРĀТ КАК ПУТЬ К ИСТИНЕ: ИСТОЛКОВАНИЕ НАСИРА ХУСРАВА*

Т.Г. Корнеева

Институт философии РАН
Гончарная, 12, стр. 1, Москва, Россия 109240

Статья посвящена истолкованию персидским философом XI века Насиром Хусравом понятия «мост СирĀт», а также связанных с ним понятий «ад» и «рай». В исламе можно выделить две позиции относительно способов толкования аятов Корана: одна группа настаивала на прямом, буквальном толковании Корана, а другие утверждали необходимость эзотерической интерпретации текста, поиска скрытого смысла. Насир Хусрав применяет метод толкования «та'вил» к тексту Откровения и хадисам, что позволяет ему интерпретировать религиозные понятия в философском ключе и наполнить их новыми смыслами. В отличие от буквалистов, которые считали мост СирĀт реально существующим, в понимании исмаилитского философа мост СирĀт — это образ духовного пути человека. В конце этого пути душа человека попадает либо в рай, либо в ад. Для Насира Хусрава рай — это возвращение единичной души человека к своему истоку — Всеобщей Душе. Ад понимается Насиром Хусравом не как место, где будет совершено наказание, а как состояние души, которая не может вернуться к своему истоку, а потому страдает, запертая в границах материального мира. Статья сопровождается переводом отрывка из философского трактата Насира Хусрава «Гушайиш ва рахайиш» («Раскрытие и освобождение»), посвященного объяснению понятия «мост СирĀт».

Ключевые слова: арабо-мусульманская философия, исмаилизм, тавил, мост Сират, Насир Хусрав, ад, рай

Персидский философ Абу Муин Хамид ад-Дин Насир ибн Хусрав ибн Харрис ал-Кубадийани ал-Марвази, известный как Насир Хусрав, родился в 1004 году в местечке Кубадийан провинции Хорасан. О молодости будущего мыслителя нам известно мало. Он получил хорошее образование, служил в финансово-податном ведомстве при Газневидах и Саманидах, много путешествовал по долгу службы. В возрасте 40 лет Насир Хусрав пришел к выводу, что необходимо менять свою жизнь, найти новые духовные ориентиры, и отправился в паломничество в Мекку. Его путешествие заняло долгих семь лет, в течение которых он пересек многие страны и побывал во многих городах, о чем подробно рассказано в его путевых заметках «Сафар-нама» («Книга путешествий»).

Насир Хусрав был очень наблюдательным и любознательным человеком, он подробно описал фортификационные сооружения, архитектуру, уделил внимание климату местности, подметил особенности быта людей. Однако самым важным событием во время этого путешествия для самого Насира Хусрава явилось его знакомство с учением исмаилизма.

Исмаилизм — это философско-религиозная школа, которая получила свое развитие в рамках шиитского толка ислама. В 969 г. династия Фатимидов основала

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. Номер проекта 16-03-00806.

халифат на территории Египта со столицей в Каире и провозгласила исмаилизм официальной религией новообразованного государства. Насир Хусрав провел несколько лет в Каире при дворе Фатимидов, где поближе познакомился с исмаилитской доктриной. Благодаря тесным отношениям с ал-Муаййадом фи-д-Дин аш-Ширази (ум. 1077), выдающимся исмаилитским *да'и* (1), Насир Хусрав ознакомился с законодательством и методами государственного управления. Насир Хусрав покинул Египет, найдя новые духовные ориентиры в исмаилитском учении.

Вернувшись в родной Хорасан в 1052 г., Насир Хусрав начал проповедовать исмаилизм. Как *худжжат* («доказательство») — верховный *да'и* Хорасана, он организовал в Балхе тайный центр для распространения исмаилитского призыва (*да'ват*) в Хорасане, Нишапуре и Табаристане [1]. Его проповедь была настолько успешной, что вызвала резко негативную реакцию суннитских властей. Насир Хусрав, спасая свою жизнь, бежал в городок Юмган, который находился в горах Памира, где прожил всю оставшуюся жизнь. Там он продолжил вести миссионерскую деятельность и обратил жителей Памира в исмаилизм. Исмаилиты Бадахшана (Афганистан и Таджикистан), а также дочерние общины Гиндукуша (Хунза и другие районы Северного Пакистана) считают Насира Хусрава основоположником своих исмаилитских сообществ [2].

Сколько лет провел Насир Хусрав в Йумгане и когда он умер — неизвестно. В одной из своих касид (2) Насир Хусрав сказал, что ему уже исполнилось 70 лет. Более поздних дат *диван* (3) не содержит, и следует заключить, что Насир Хусрав был еще жив в 1072—1073 г. В труде «Таквим ат-таварих» («Упорядочение истории»), написанном в 1648 г. османским ученым Хаджи Халифой (1609—1657), более известным как Катиб Челеби, говорится, что Насир Хусрав скончался в 1088 г.

Все известные на сегодняшний день сочинения, кроме вышеупомянутой «Книги путешествий», Насир Хусрав написал в уединении в горах Памира. Корпус его произведений включает поэтический *диван*, две бессюжетные дидактико-религиозные поэмы (*маснавӣ*) — «Раушана'и-нама» («Книга просветления») и «Са'адат-нама» («Книга счастья»), а также ряд философских трактатов. Сборник поэтического наследия Насира Хусрава в настоящее время насчитывает от 11 тысяч [3] до 15 тысяч строк [4] (о подлинности и аутентичности многих строк еще ведутся споры).

В *диване* в основном представлен жанр касиды, но также содержатся и более короткие стихотворения, и четверостишия (*кыт'а* и *руба'и*).

Маснавӣ весьма близки по своему содержанию к проповедям, но от последних их отличает стихотворная форма и большая тематическая упорядоченность, что не было присуще проповедническим текстам того времени. Позднее жанр дидактической поэмы активно развивали поэты-суфии, такие как Санаи (1080—1131), Фарид ад-Дин Аттар (1145—1220), Джалал ад-Дин Руми (1207—1273). Из философских трактатов до нас дошли шесть сочинений, написанных на персидском языке, в которых раскрываются вопросы исмаилитской доктрины: «Гушайиш ва рахайиш» («Раскрытие и освобождение»), «Джами' ал-хикматайн»

(«Свод двух мудростей»), «Хан ал-ихван» («Трапеза братьев»), «Шиш фасл» («Шесть глав»), «Ваджх-и дин» («Лик веры»), «Зад ал-мусафирин» («Припас путешественников»). Помимо вышеперечисленных трактатов, сам Насир Хусрав упоминал еще несколько работ, написанных на арабском языке, которые до сего момента не обнаружены.

Важное место в системе философских взглядов Насира Хусрава занимает вопрос эсхатологии. Согласно взглядам исмаилитского философа, человек в материальном мире занимает промежуточное положение между состоянием вьючного скота (*сутур*), потому что он обладает телом и плотской душой (*нафс-и шахвāни*), присущей животному, и состоянием ангела (*фаришта*), потому что ему присущи разум и разумная душа. Человеку надлежит развивать свою более благородную часть и стремиться к Истине, чтобы получить награду после смерти.

«Сирāt» переводится с арабского как «путь» и многократно встречается в Коране с определением *мустақим* — «прямой», «правильный», например: «Веди нас по дороге прямой, по дороге тех, которых Ты облагодетельствовал, не тех, которые находятся под гневом, и не заблудших» (Коран, 1:5—7), «А кто держится за Аллаха, тот выведен уже на прямой путь» (Коран, 3:96), «И те, которые уверовали в Аллаха и держались за Него, — их Он введет в Свою милость и щедрость и поведет их по пути к Себе прямой дорогой» (Коран, 4:174) и т.п.

Абу Хамид ал-Газали (1058—1111), виднейший представитель ашаритского калама, писал: «Сират — истина, а это — мост, протянутый над Преисподней, острее меча и тоньше волоска, ноги неверующих по приговору Аллаха, хвала Ему, соскальзывают с него, и они низвергаются в Ад, ноги же верующих по милости Аллаха твердо держатся на нем, и они отправляются в Рай» [5].

Ал-Газали придерживался мнения, что Бог воскресит людей в их телесной оболочке, обосновывая это аятом Корана: «И приводит он нам притчи и забыл про свое творение. Он говорит: „Кто оживит части, которые истлели?“ Скажи: „Оживит их тот, кто создал их в первый раз, и Он сведущ во всяком творении“» (Коран 36: 78—79, пер. Крачковского И.Ю.). Ал-Газали считал, что текст Корана следует толковать в его очевидном, буквальном смысле, а искать скрытое значение следует лишь тогда, когда об этом сказано в достоверных источниках или же буквальная трактовка аята невозможна. Ученый-ашарит осуждал тех, кто стал трактовать иносказательно аяты о потустороннем мире, весах, на которых будут взвешены деяния людей после их смерти, и о мосте Сират, так как это — недозволенное новшество (*бид'а*) [6].

Идея такого моста, возможно, восходит к зороастрийским представлениям о мосте Чинвад. После смерти душа человека отправляется к горе *Чикат-Даути* и переходит мост Чинвад. Если мост Чинвад переходит праведник, то мост расширяется, и праведник благополучно достигает рая. Если же мост Чинвад переходит грешник, то мост сужается, и грешник падает в бездну ада [7].

В отличие от ал-Газали, Насир Хусрав отрицал телесное воскрешение и существование реального физического моста Сирāt. В понимании Насира Хусрава мост Сирāt — это духовный путь человека, который он совершает в течение всей

жизни. Этот путь лежит меж двух крайностей: полным пренебрежением внешней формой Откровения, т.е. предписаниями шариата, и отказом от познания внутреннего содержания Откровения. Как признание лишь внешнего поклонения принесет лишь гибель, так и познание без действия мертво и ложно. Такое понимание взаимосвязи знания и действия восходит к паре метакатегорий арабо-мусульманской философии «явное—скрытое» (*zāhir* — *bātin*). Отношения в этой паре не такие, как в парах «материя — форма» или «оболочка — содержание». «Явное» и «скрытое» являются условиями друг для друга, обосновывают друг друга, и ни один компонент пары не может стоять выше или быть предпочтительнее другого. Когда «явное» и «скрытое» соответствуют друг другу, тогда они образуют «истинность» (*ḥaqīqa*) вещи — «реальную осуществленность тех смыслов, которые фиксируются в „чтойности“ (*māxūyā*) вещи» [8]. Точно так же знание и действие дополняют друг друга и обуславливают, а вместе образуют путь к Истине.

Соблюдение законов шариата — это внешняя сторона поклонения Богу. Предшественник Насира Хусрава Абу Йакуб ас-Сиджистани утверждал, что наравне с поисками скрытого смысла должно выполнять обязанности и религиозные ритуалы [9]. Ал-Кирмани, выдающийся философ-исмаилит XI в., в своем трактате «Успокоение разума» (1020/21) писал, что «всякое предписание и всякий закон, когда они соблюдены, являют силу воздействия своего на душу, пренебречь же ими пагубно, ибо в том — зло для души. Ведь в душе, поскольку она — в мире Природы, пороки проявятся скорее, чем запылает подоженная нефть, и ничто не уберезет ее, кроме Закона и его установлений» [10].

Внутренняя часть поклонения Богу — познание Его. Однако познать Бога невозможно, иначе было бы нарушено положение о единобожии (*taḥḥīd*), которое постулирует абсолютную трансцендентность Бога. Итак, познание самого Бога Насир Хусрав замещает познанием окружающего материального мира и мира духовного. Соответственно, произошло изменение смысла понятий «рай» и «ад», которые были истолкованы при помощи метода *ta'wīl*, и осмысление их в рамках исмаилитской философии. При анализе концепта рая у Насира Хусрава можно увидеть, что это смысл понятия кардинально иной. Теперь рай — это акт возвращения души человека к своей основе — Всеобщей Душе. Всеобщая Душа принимает разумную душу человека только в том случае, если его душа накопила знание. В понимании Насира Хусрава, ад — это не телесные муки за совершенные грехи и несовершенные добрые дела, это — «отставание» разумной души, ее вечное пребывание в этом неразумном и страдающем мире, без тела и орудий познания, и без возможности выйти за границы этого материального мира и вернуться к своему источнику. Место ада — огонь эфира, который окружает наш мир, граница между материальным миром и духовным миром — обителью Всеобщей Души.

Насир Хусрав последовательно применял метод иносказательного толкования *ta'wīl* ко всем понятиям, связанным с посмертным воздаянием душе человека. Он отрицал телесное воскрешение, но признавал, что душа человека сохраняет накопленный опыт и знания после отделения от тела. Во взглядах Насира Хусрава

мост Сират — это не реальный мост, который подвешен над адом и ведет в рай, но образ, который должен помочь человеку правильно прожить свою жизнь. Мост Сират — это духовная дорога человека, у каждого она индивидуальна, но общим правилом для всех является соблюдение баланса между двумя крайностями — поклонением лишь внешним и отказом от выполнения предписаний ради их внутреннего смысла. Согласно взглядам Насира Хусрава, ни один из двух аспектов не имеет преимущества над другим и, лишь объединив их, можно встать на правильный путь поклонения Богу.

Приведенный ниже перевод отрывка трактата «Раскрытие и освобождение» выполнен по изданию *Нāсир Хусрав*. Гушāйиш ва рахāйиш (Раскрытие и освобождение). Лондон: I.V. Tauris, 1999 (на перс. яз.), с. 66—69 [11].

[66] *Вопрос двадцать седьмой*

168. Ты спросил, брат: «Что такое *Сирāт*, о котором говорят, что он простерт над адом? Он тоньше волоса и острее меча, и все люди должны пройти по нему: [67] благополучный (*нйкбахт*) проходит по нему и достигаетрая (*бихишт*), а злополучный (*бадбахт*) падает с него в ад. Разъясни, дабы мы знали!».

Ответ

169. Знай, брат, что «*сирāт*» — это по-персидски «путь» (*рāх*). Путь бывает двух видов: один — путь явленный (*рāх-и зāхир*), которым люди ходят на поверхности земли; другой — путь, по которому люди идут душой во благо и зло (*дар нйкй ва бадй*). Если бы существовал [лишь] один простертый над адом *Сирāт*, по которому должны были бы пройти все люди, то Бог Всевышний в своей Книге не упомянул бы суру «Ал-Хамд» (4) и не повелел бы: «Поминайте Меня, чтобы Я указал вам путь», в том аяте, где Он говорит: «Веди нас по дороге прямой» (Коран 1: 6 (5)). Он говорит: «Укажи нам путь (*рāх намāй*) к дороге прямой (*сирāт-и мустақим*)». Поскольку Он повелевает желать пути прямого (*сирāт-и мустақим*), то есть пути верного (*рāх-и рāст*), это доказывает, что на неверном (*нāрāст*) пути находится нечто кроме Бога. Если бы Бог создал один путь (*сирāт*), по которому мы должны были бы идти и одолеть его, то не повелел бы нам возносить эту молитву, то есть молитву об указании пути прямого, который есть путь пророков, праведников, мучеников и благочестивых. Бог Всевышний повелевает: «<...> то они — вместе с теми из пророков, праведников, исповедников, благочестивых, кому Аллах оказал милость» (4: 69).

170. Итак, установлено, что это (*сирāт*) — путь души, и следовать по нему подобает душой, а не телом. Поэтому Бог Всевышний сначала оказал милость посланникам, затем их *васи* (6), затем *имамам* Истины (7), затем их *худжжа* (8), как было сказано. Это те из оповещающих (*хабар-дахандагāн*), кому Бог Всемогущий и Великий оказал милость. И это пророки, которые желанны Ему потому, что они приносят вести того мира людям; это обладатели истины, *васи* желанны Ему потому, что это они дали истолкование Закону и обосновали правдивость слов пророков для мудрых людей, давая истолкование Книги и раскрывая истину притч (*масалхā*), что в ней приведены. Свидетелями (*гувāхāн*) Он называет тех,

которые — имамы Истины и свидетельствующие о Боге (*зувāхāн-и худā*) среди людей. Он также говорит о благочестивых (*сулахā*), и *худжжа* желанны Ему потому, что в них — благочестие людских душ (9).

[68] 171. Когда мы выяснили, что *сурāt* — путь души, а не путь тела, то скажем о том, что утверждают, мол, *сурāt* простерт над адом, он тоньше волоса и острее меча, люди должны пройти по нему, чтобы попасть в рай, а если упадут с него, то угодят в вечный огонь, — это все правильно. Но нужно знать истолкование этого, а не внешние (*зāхир*) слова. Далее мы скажем, что *сурāt* — положение человека между [состоянием] вьючного животного и [состоянием] ангела. Человеку следует идти по нему прямо, пока не пройдет его и не попадет в рай. Рай — это высший мир, ад — огонь, который окружает этот мир. Толкование этих слов следующее: рай — это наше спасение из мира вьючного животного, а ад — это остаться в этом [животном] облике. Если человек опирается на Закон без толкования, то делает из себя вьючное животное, уклоняется в левую сторону и падает с пути в ад. Если же он обучается знанию и, не соблюдая Закона, притязает на [состояние] ангела, то уклоняется в правую сторону и падает с пути в ад. Если же он идет путем человека, использует как [состояние] вьючного животного, так и [состояние] ангела, выполняет работу, что есть удел его тела, и обретает знание, что есть удел души, тогда он идет путем прямым. Когда же он одолевает путь, говорят, что он достиг рая. Именно так, когда он идет верным путем, применяет как знание (*'илм*), так и действие (*'амал*), то душа его, покидая это тело, которое есть ее путь, достигает высшего мира, местонахождения ангелов и действительного рая.

172. В религии человек должен занимать свое положение (*манзилат*) и не искать положения выше своего места. Так, верующий (*му'мин*) [в положении] «откликнувшегося» (*мустаджīb*) не добивается превосходства над «призванным» (*ма'зун*), мол, я знаю лучше него. «Призванный» не претендует на положение «призывающего» (*дā'и*), «призывающий» — на положение «доказательства» (*худжжат*), «доказательство» — на положение «предводителя» (*имām*), «предводитель» — на положение «основы» (*асās*), а «основа» — на положение «говорящего» (*нāтиқ*) (10). Всякий среди них, кто устремляется к месту выше своего, уклоняется в правую сторону, а тот, кто уклоняется с пути (*сурāt*), неизбежно падает в ад. А всякий, кто отказывается от своего положения и занимает [положение] ниже своего, также уклоняется с прямого пути, в левую сторону, а тот, кто уклоняется с пути, неизбежно падает в ад. Всякий, кто говорит: «Мне нет необходимости учиться, я знаю все лучше того, кто [стоит] выше меня», [необоснованно] претендует на [состояние] ангела, а всякий, кто говорит: «Мне достаточно того знания, которым наделил меня Бог Всевышний», удовлетворяется [состоянием] вьючного животного. Все они уклоняются с пути прямого, и место их всех — огонь ада. Посланник (да пребудет с ним благословение!) [69] проклял обе эти группы в этом хадисе (*хабар*): «Да будут прокляты Богом мужчины, которые уподобляются женщинам, и женщины, которые уподобляются мужчинам!» (11).

173. Истинная вера (*īmān*) такова, что ты пребываешь между страхом и надеждой. Если твоя степень (*дараджа*) такова, что учатся у тебя, то обучай тех, кто ниже тебя, и ищи знания у того, кто выше тебя. Как говорит Бог Всевышний о своем Пророке, обучающем людей: «<...> и обучает их писанию и мудрости, хотя раньше они были, конечно, в явном заблуждении» (Коран 62: 2). Он говорит: «Обучает их Писанию и мудрости, хотя раньше они были заблудшими (*гамрāх*)». Он говорит Посланнику (да пребудет благословение с ним и родом его): «<...> говори: „Господи мой! Умножь мое знание“» (Коран 20: 114). Поскольку Бог послал эти два указа своему Посланнику, мы узнали, что таков прямой путь, а Бог засвидетельствовал в этом речении: «<...> и ты ведешь на прямой путь» (Коран 42: 52). [Он говорит:] «Ты указываешь путь к дороге прямой». Итак, Бог Всевышний свидетельствует, что Посланник — на прямом пути, так что может указывать путь людям. Изучи, чтобы знать; узнай, чтобы спастись!

© Корнеева Т.Г., 2017

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Да'й — «призывающий, проповедник», миссионер, ответственный за распространение исмаилизма путем привлечения годных новообращенных и обучение их исмаилитской доктрине.
- (2) Касыда — жанр лирической поэзии в литературах Ближнего и Среднего Востока, Средней и Юго-Восточной Азии. Чаще всего касыда представляет собой панегирическое, но также элегическое, сатирическое или религиозно-назидательное стихотворение более или менее значительного объема (от 15 до 200 двустихий-бейтов).
- (3) Диван — сборник поэтических произведений.
- (4) Насир Хусрав имеет в виду первую суру Корана «Ал-Фатиха», второй аят в ней начинается со слова *ал-хамд* «хвала, слава»: «Слава Богу, Господу миров».
- (5) Здесь и далее приводятся цитаты из Корана в переводе И.Ю. Крачковского.
- (6) Ва'й — наследник пророка, чья функция состояла в разъяснении и интерпретации послания, данного пророком. Согласно исмаилитскому учению, пророк приносит в этот мир знание в виде откровения. Текст откровения — это «плотное», материальное воплощение «тонкого» знания, которое необходимо раскрыть. Преемник пророка (ва'й) обладает способностями для правильного понимания полученного скрытого знания и его объяснения посвященным.
- (7) Имам Истины — исмаилитский имам из рода Али б.Аби Талиба.
- (8) Худжа(т) — «доказательство», исмаилитский проповедник высокого ранга.
- (9) В параграфе 170 Насир Хусрав дает истолкование (*та'вил*) аяту (Коран, 4:69), где перечислены «пророки» (*набиййин*), «праведники» (*сиддйгин*), «мученики» (*шухадā*) и «благочестивые» (*сāлихйн*), объединяя их всех как «оповещающих», несущих весть людям, и приравнивая их к ступеням иерархии исмаилитов: «праведники» — это *вāсиййāн* «преемники», «мученики» (*шухадā*) — это «свидетели» (*зувāхāн*), имамы времени (здесь Насир трактует арабское слово *шухадā*, мн. ч. от *шахīд*, не как «мученики за веру», а как «свидетели», что допустимо в персидском), а «благочестивые» — это *худжжатāн*.
- (10) Информация о ступенях иерархии исмаилитского призыва (*да'ва*) довольно скудна. Высшие ступени иерархии занимали Пророк (*нāтиқ* — «говорящий») и его *васи* (*ва'й* — «преемник», также именуемый *асās* — «основа»). Общее руководство исмаилитской общиной осуществлялось исмаилитским *имамом*. Существовали центры

подготовки *дā'ū* — «призывающий, проповедник», миссионер, ответственный за распространение исмаилизма путем привлечения новообращенных и обучение их исмаилитской доктрине. *Дā'ū* высокого ранга назывался *худжжат* («доказательство»), который был высшим представителем исмаилитского да'ва в определенном регионе. *Худжжат* имел в своем подчинении несколько региональных и местных *дā'ū* различного ранга. *Дā'ū*, в свою очередь, имели собственных помощников — *ма'зун*. Рядовые исмаилиты и те, кто был только что принят и еще не успел сформировать какого-либо мнения о доктрине, назывались *мустаджīb*.

- (11) Хадис «Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, проклял мужчин, уподобляющихся женщинам, и женщин, уподобляющихся мужчинам, и сказал: „Изгоняйте их из ваших домов!“» [12].

Здесь следует оговориться, что Насир Хусрав не имеет в виду внешнее подобие мужчин и женщин. Согласно исмаилитскому философу, все в мире можно отнести к одной из двух категорий: дающий пользу (фā'ида даханда) и получающий пользу (фā'ида пазйранда). В основе каждой связи в мире стоит пара «дающий — получающий»: учитель — ученик, пророк — васи, мужчина — женщина, животное — растение и т.п. Насир Хусрав осуждает тех, кто, занимая положение «дающего», то есть мужчины, отказываются от своего предназначения и занимают место «получающего», то есть место женщины. Так же он осуждает тех, кто претендует на место «дающего», то есть мужчины, и отказывается от своего положения «принимающего», то есть женщины.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Хансбергер Э.К. Насир Хусрав — рубин Бадахшана. Портрет персидского поэта, путешественника, философа. М.: Ладомир, 2005.
- [2] Дафтари Ф. Традиции исмаилизма в средние века. М.: Ладомир, 2006. С. 146
- [3] Morewedge P. Introduction / Nasir Khusraw. Knowledge and liberation. A treatise on Philosophical Theology. Trans. by Faquir M. Hunzai, intr. and comm. Parviz Morewedge. London: I.B.Tauris & Co Ltd, 1999. p. 10.
- [4] Хансбергер Э.К. Насир Хусрав — рубин Бадахшана. Портрет персидского поэта, путешественника, философа. М.: Ладомир, 2005. С. 35.
- [5] *Ал-Газали, Абу Хамид*. Возрождение религиозных наук / Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. Пер. с араб. яз. книги “Ихйа’ ‘улум ад-дин”. В 10 т. Т. 1. Изд-е 2. Махачкала: Нуруль иршад, 2011. С. 289.
- [6] *Ал-Газали, Абу Хамид*. Возрождение религиозных наук / Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. Пер. с араб. яз. книги “Ихйа’ ‘улум ад-дин”. В 10 т. Т. 1. Изд-е 2. Махачкала: Нуруль иршад, 2011. С. 289.
- [7] Чунакова О.М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. Ин-т востоковедения, С.-Петербург. фил. М.: Вост. лит. С. 256—258.
- [8] Смирнов А.В. Словарь категорий и понятий: арабская философия // Универсалии восточных культур. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 2001. С. 318.
- [9] Poonawala I.K. Al-Sijistani and his Kitab al-Maqalid al-Malakutiyya // *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*: 2013. No. 4. М.: Вост. лит., 2013. Р. 168.
- [10] *Ал-Кирмани, Хамид ад-Дин*. Успокоение разума (Рахат ал-акль). введение, пер. с арабского и комм. А.В. Смирнова. М.: Ладомир, 1995. С. 34.
- [11] *Насир Хусрав*. Гушайиш ва рахайиш (Раскрытие и освобождение). Лондон: I.B. Tauris, 1999 (на перс. яз.)
- [12] *Ал-Бухари*. Сахйх. Эр-Рияд: Мактаба ар-рашд. 1427 г.х. / 2006, с. 827—828. (на араб. яз.)

BRIDGE AS-SIRAT AS A WAY TO THE TRUTH: NASIR KHUSRAW'S INTERPRETATION

T.G. Korneeva

The Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
Goncharnaya st., 12/1, Moscow, Russia 109240

Abstract. The article is dedicated to the interpretation of the concept of “Bridge As-Sirat” by the Persian philosopher of the 11th century Nasir Khusraw. We can identify two positions in Islam regarding the ways of interpreting the verses of the Qur'an: one group insisted on a direct, literal interpretation of the Quran, while others claimed the need for an esoteric interpretation of the text. Nasir Khusraw applies the method of interpreting “ta'vil” to the text of Revelation and Hadith, which allows him to interpret religious concepts in a philosophical way and fill them with new meanings. According to the Ismaili philosopher the Bridge As-Sirat is an image of man's spiritual path. At the end of this path, a person's soul falls either to heaven or to hell. Nasir Khusraw said that paradise is the return of the individual soul to its source (the Universal Soul) and hell is not a place where the punishment will be committed, but it is a state of the soul that can not return to its source, and therefore suffers, trapped within the boundaries of the material world. The article is accompanied by the translation of a passage from the philosophical treatise Nasir Khusraw “Gushayish va rakhayish” (“Knowledge and Liberation”), devoted to the explanation of the concept of “Bridge As-Sirat”.

Key words: Arab-Muslim Philosophy, Ismailism, ta'vil, Bridge As-Sirat, Nasir Khusraw, Hell, Paradise

REFERENCES

- [1] Khansberger E. K. Nasir Khusrav — rubin Badakhshana. Portret persidskogo poeta, pute-shestvennika, filosofa. M.: Ladomir, 2005. (in Russ.)
- [2] Daftari F. Traditsii ismailizma v srednie veka. M.: Ladomir, 2006, p. 146. (in Russ.)
- [3] Morewedge P. Introduction. Nasir Khusraw. Knowledge and liberation. A treatise on Philosophical Theology, trans. By Faquir M. Hunzai, intr. And comm. Parviz Morewedge. London: I.B. Tauris & Co Ltd, 1999. p. 10.
- [4] Khansberger EK. Nasir Khusrav — rubin Badakhshana. Portret persidskogo poeta, puteshestvennika, filosofa, M.: Ladomir 2005, p. 35. (in Russ.)
- [5] Al-Gazali, Abu Khamid. Vozrozhdenie religioznykh nauk / Abu Khamid Mukhammad al'-Gazali at-Tusi. Per. s arab. yaz. knigi “Ikhia' 'ulum ad-din”. V 10 tomakh. T. 1, 2-e izdanie. Makhachkala: Nurul' irshad, 2011. p. 289. (in Russ.)
- [6] Al-Gazali, Abu Khamid. Vozrozhdenie religioznykh nauk / Abu Khamid Mukhammad al'-Gazali at-Tusi. Per. s arab. yaz. knigi “Ikhia' 'ulum ad-din”. V 10 tomakh. T. 1, 2-e izdanie. Makhachkala: Nurul' irshad, 2011. s. 316. (in Russ.)
- [7] Chunakova OM. Pekhleviiskii slovar' zoroastriiskikh terminov, mificheskikh personazhei i mifologicheskikh simvolov; In-t vostokovedeniya, S.-Peterburg. fil. M.: Vost. lit. P. 256—258. (in Russ.)
- [8] Smirnov AV. Slovar' kategorii i ponyatii: arabskaya filosofiya. Universalii vostochnykh kul'tur. M.: Izd. firma “Vost. lit-ra” RAN, 2001. P. 318. (in Russ.)
- [9] Poonawala I.K. Al-Sijistani and his Kitab al-Maqalid al-Malakutiyya; Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook: 2013. No. 4. M.: Vost. lit., 2013. P. 168.
- [10] Al-Kirman, Khamid ad-Din. Uspokoenie razuma (Rahat al-akl'). M.: Ladomir, 1995, p. 34. (in Russ.)

- [11] Nasir Khusraw. *Gushaiish va rakhaiish (Raskrytie i osvobozhdenie)*. London: I.B. Tauris, 1999. 92 p. (in Persian)
- [12] Al-Bukhari. *Sahih*. Al-Riyad: Maktaba ar-rashd. 1427 y.h. / 2006, pp. 827—828. (in Arabic)

Для цитирования:

Корнеева Т.Г. Мост Сирāt как путь к Истине: истолкование Насира Хусрава // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 2. С. 226—235. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-226-235.

For citation:

Korneeva, T.G. Bridge As-Sirat as a way to the Truth: Nasir Khusraw's interpretation. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (2):226—235. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-226-235.

Сведения об авторах:

Корнеева Татьяна Георгиевна — кандидат философских наук, младший научный сотрудник сектора философии исламского мира Института философии РАН (e-mail: tankorney@gmail.com).



DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-236-247

К ВОПРОСУ О ВЛИЯНИИ Ж.-Ж. РУССО НА ТВОРЧЕСТВО И. КАНТА

А.Ю. Шачина

Мурманский Арктический государственный университет
ул. Капитана Егорова, 15, г. Мурманск, Россия, 183038

Статья показывает преемственность в развитии ключевых идей Ж.Ж. Руссо в творчестве И. Канта о сущности нравственности, ее соотношении с общественной моралью, природе нравственного чувства и роли нравственности для образования. Показаны основные достижения и ограниченность методологического подхода Ж.Ж. Руссо и те аспекты в его позиции, которые разработал Кант путем их диалектического отрицания с преемственным сохранением всего лучшего. Исследование предполагает анализ как первоисточников, так и критической литературы. Совершен синтез герменевтического и диалектического методов. Герменевтический метод позволяет понять системы Руссо и Канта в их целостности и в то же время указать на их наиболее значимые аспекты. Диалектический метод позволил вскрыть противоречия в идеях Руссо, благодаря чему стало возможным развитие данных идей Кантом, но уже на других основаниях. В статье обсуждается, каким образом Руссо повлиял на Канта в определении природы нравственности через определение сущности нравственного закона. При этом указано на различия в понимании нравственного чувства у Канта и Руссо: по Канту, оно имеет своим источником чистый практический разум, в то время как у Руссо — сострадание к человеческому роду (человеческую природу). Выводом к статье служит положение, что главные открытия Канта и в области теоретического, и в области практического разума были непосредственно подготовлены Руссо, но при этом Кант разрешил противоречия в позиции великого «гражданина Женевы».

Ключевые слова: теоретический разум, практический разум, нравственность, нравственное чувство, нравственный закон, образование, сострадание к человеческому роду, общественная мораль

В результате научно-технического прогресса на передний план вышли проблемы соотношения знаний и моральных ценностей. Проблемы нравственности продолжают при этом оставаться наиболее актуальными. В этой связи труды Жан-Жака Руссо (1712—1778) и Иммануила Канта (1724—1804) приобретают особенное значение.

Ж.-Ж. Руссо считается одним из основателей классической педагогики. Этот «гражданин Женевы», как он любил себя называть, определил мысли и чувства своей эпохи. Он противопоставил времени, для которого были характерны придворные церемониалы, изысканные манеры и обывательская окостенелость, времени веры в разум и науку, свое «Евангелие природы». Сегодня его называют одним из крупнейших политических и философских мыслителей XVIII века.

Произведения Руссо оказали огромное влияние на молодого И. Канта, будущего великого классика немецкой и мировой философии. Это является неоспоримым фактом как в интеллектуальной биографии последнего, так и в истории философской мысли в целом. В результате проводившихся до настоящего времени

исследований были выявлены следующие основания для признания этого влияния неоспоримым: во-первых, об этом убедительно свидетельствует большое количество литературы (Клаус Райх, Маттиас Менн, Эрнст Кассирер, Иозеф Шмукер, Трауготт Штаубер, Иозеф Раттнер, Дитер Штурма, Арсений Гулыга и другие [5. С. 13]); во-вторых, сам Кант неоднократно говорил об этом влиянии; в-третьих, известная связь между мыслителями проявляется в области философии истории. Кант теоретически осмыслил идеи Руссо и увидел в нем того, кто обладал новым пониманием содержания и задач философии, ее назначения и ее достоинства.

При этом следует отметить, что характеры, образ жизни, образование обоих мыслителей были совершенно различны. Достаточно одного взгляда, чтобы понять полную противоположность их личностей. У Канта правило, «метод» образуют оживляющий и вдохновляющий принцип. Руссо же тщетно стремится к тому, чтобы организовать по плану и подчинить какому-либо правилу свою жизнь — она у него была подвержена постоянным изменениям. Он также не был таким аналитиком понятий, как Кант, и никогда не оставался в рамках строгой философской системы, как мы это можем наблюдать у знаменитого кёнигсбергского мыслителя. Однако, будучи образцом пунктуальности и сверяя свой распорядок жизни по часам, Кант однажды прервал свои регулярные прогулки ради чтения работы Руссо «Эмиль, или О воспитании» (1762). Другим свидетельством почитания им личности Руссо был его портрет как единственное украшение в рабочем кабинете Канта [См.: 1].

Высказывания Канта во «Фрагментах к наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного» (1764—1765) показывают, что чтение произведений Руссо, особенно «Эмиля», произвело на него глубокое впечатление. Кант хвалит его во «Фрагментах» за красоту выражений и колдовскую силу убеждения, воодушевление гения и преисполненную чувств душу, проницательность духа и очевидный талант [См.: 10].

В качестве доказательства того, что Кант хорошо знал основные труды Руссо, Т. Штаубер, например, приводит следующую цитату философа: «В своих сочинениях о влиянии наук и неравенстве людей он совершенно правильно показывает неизбежный спор культуры с природой человечества как физического рода, в котором каждый индивидум должен достигнуть своего абсолютного назначения. В своем „Эмиле“, „Общественном договоре“ и других произведениях он снова ищет способы решения этой трудной проблемы: как должна идти вперед культура, чтобы развивать при этом способности человечества как нравственного рода соответственно его назначению таким образом, чтобы это больше не вступало с ним в спор как с родом моральным» [15. S. 291].

У известного ученика Канта Гердера также имеются важные замечания по поводу влияния Руссо на его учителя: «С таким же воодушевлением, с которым он анализировал Лейбница, Вольфа, Баумгартена, Крузия, Юма и изучал природные законы Кеплера, Ньютона, физиков, он также воспринимал появившиеся тогда сочинения Руссо, его „Эмиля“ и его „Элоизу“ в качестве становившихся ему известными открытий в природе, высоко оценивал их и снова и снова возвращался к объективному знанию о природе и моральной ценности человека» [Цит. по: 10].

Другое свидетельство влияния Руссо на Канта следует из высказывания самого Канта во «Фрагментах», которое на сегодняшний день является часто и охотно цитируемым многими авторами: «Я сам по своей склонности исследователь. Я испытываю огромную жажду к познанию и жадное стремление продвигаться в этом дальше или также удовлетворение при каждом достижении. Было время, когда я верил, что все это одно может сделать честь человечеству, и презирал чернь, которая ни о чем не знает. Руссо исправил меня. Это ослепляющее превосходство исчезает, я учусь уважать людей, и я нашел бы себя бесполезнее чернорабочего, если бы я не верил, что эти наблюдения могут иметь ценность, как и все остальные, устанавливая права человечества» [Цит. по: 9. S. 160—161]. Из этих слов следует, что Руссо показал Канту односторонность естественнонаучного образования, исключаящего человека. Руссо стал для него Ньютоном в области антропологии и этики — тот открыл закономерности физического мира, этот — мира морального. Можно также не без основания утверждать, что он пробудил его социальное сознание.

Дитер Штурма отмечает, что Кант в «Критике чистого разума» (1781) сформулировал основные принципы мышления, огромная ценность открытия которых не подлежала сомнению и состояла в направленности сознания человека на себя, на структуру своего познания и деятельности. Это основное произведение Канта, по утверждению современников, также не осталось без влияния Руссо. Так, знаменитый анализ самосознания в «Критике чистого разума» восходит к открытию Руссо структуры суждений самосознания [16. S. 187].

Кант много раз брал Руссо под свою защиту от упреков в его противоречивости. Это следует объяснить тем, что Кант понимал Руссо лучше, чем те, кто, по словам Канта, стали жертвами своих собственных заблуждений. Для основателя немецкой классической философии Руссо был в первую очередь не тем, кто восстановил права чувств, не апостолом сентиментальности, а тем, кто восстановил права человечества. В его восприятии Руссо — не фантаст, а энтузиаст, без энтузиазма же, с его точки зрения, никогда и ничего еще не было создано в мире.

При этом следует отметить, что он не хотел попасть в плен очарования, которое на него оказывал Руссо. Так, Э. Кассирер писал, что не очарование или умиление искал Кант в его произведениях, а интеллектуальное и нравственное решение, в котором он чувствовал призвание и обязанность: «Я должен читать Руссо так долго, — писал Кант, — пока мне больше совсем не будет мешать его красноречие, и только тогда я смогу понять его разумом» [Цит. по: 7. S. 8].

Вышеизложенное показывает, что Кант учитывал позицию Руссо в своих научных трудах. Но он никогда не был зависим от какой-либо чужой системы, его образ мыслей был всегда критическим. Исходя из объективного положения дел, как он его понимал, Кант либо соглашался с Руссо, либо отклонял его идеи, либо их развивал.

Руссо обратил внимание Канта на вред, причиняемый жизни в существующих рамках культуры, и одновременно указал ему путь к справедливому и правильному суждению. Другой вред вытекает из переоценки роли искусства и науки

в современном обществе. Кант считал, что при таком положении дел каждый старается создать видимость, будто он ими владеет. Философы согласны друг с другом в том, что в естественных простых отношениях меньше или совсем нет поводов для болезненных преувеличений и заблуждений, которые формирует в большой степени интеллектуальное образование.

Здесь Кант развивает мысли Руссо. Он придерживается мнения, что все способности и силы человека повелительно требуют своего развития. Он также признает пользу искусств и наук. По Канту, Руссо был прав в том, что, хотя происхождение искусств и наук не было хорошим и достойным похвалы (так как их источник — взаимное соперничество людей и культивация неестественных потребностей), тем не менее, в своих действиях они все-таки хороши, ведь они делают человека умнее и умереннее, развивают его нравственность и придают его жизни новое очарование.

Оба философа также едины в том, что такие искусственные образования, как человеческое общество, воспитание и культура, должны быть улучшены через совершенное искусство таким образом, чтобы естественные задатки в человеке указывали на нравственную цель и не находились с ней больше в противоречии. Выход из нерегулируемого законами состояния дикости — это для Канта требование практического разума; правовое устройство государства и союз народов в глобальном масштабе являются для него конечными целями развития природы и человечества и одновременно также абсолютными требованиями практического разума как высшего морального законодательного органа. В этом смысле Кант совершенно правильно интерпретировал идеи Руссо: мы не должны возвращаться в леса, а только оглядываться на свои истоки. Таким образом мы, по Канту, в равной мере узнаём достоинства и недостатки естественного состояния и сможем судить о них как о хороших и плохих сторонах нашей нравственной конституции.

Э. Кассирер указывает на преимущество в отношении Руссо — Кант: «Так, Кант никогда не расценивает понятия „*homo naturel*“ в чисто физическом или историческом смысле, но только в этическом и теологическом. Действительно постоянным в человеческой природе было для него не состояние, которое она однажды обрела, и которому она изменила, но то, для чего и зачем она существует. Это — константа не бытия, а долженствования. И Кант восхваляет этику Руссо за то, что благодаря последней за всеми искажениями и условностями, которые человек себе создал и которые были присущи ему в течение истории, Руссо снова увидел „настоящего человека“, т.е. реабилитировал его неизменную задачу. По этому пути, проторенном Руссо, Кант хотел идти дальше и пытался пройти его до конца» [7. S. 22].

В дискуссии по проблеме отношения Канта к Руссо в области моральной философии М. Менн и К. Райх в конце XIX — начале XX веков выразили точку зрения, согласно которой кантовское учение о морали наряду с другими положениями его критической философии в целом образовало определенную оппозицию по отношению к точке зрения Руссо. Оба мыслителя искали чисто человеческое, оба нашли его в области нравственности. Но источник морального закона у Руссо —

чувство, у Канта — разум человека. Происходящий из разума нравственный императив, по Канту, внушает человеку чувство уважения. Итак, для первого чувство — источник и причина морального закона, для другого — его следствие.

Руссо искал нравственное в мире сердца и духа. Все, о чем наше чувство говорит, что это — плохо, по его убеждению, действительно плохо; все, что наше чувство называет хорошим, таким образом, на самом деле хорошо. Его роман «Новая Элоиза» имеет целью показать, что преисполненное любовью к добродетели сердце преодолевает все даже самые большие искушения и выполняет свой долг, что оно даже при временных заблуждениях все-таки остается хорошим и неизменно снова находит правильный путь.

Далее подчеркивается, что Кант сначала тоже искал основы нравственности в чувстве и объяснял ее высший основной закон как недоказуемый. Но подобное объяснение не могло удовлетворять Канта на протяжении длительного времени. Так, гипотезе Руссо о безграничной доброте человеческого сердца он противопоставляет свое учение о радикальном зле в человеческой природе. Кроме уважения к моральному закону или доброй воли, в людях еще есть характерные для всех них склонности. Если человек позволяет последним руководить собой, то он зол. Если Руссо находит утверждаемое благонравие человеческой природы в так называемом природном состоянии, то Кант указывает ему на непривлекательные и совершенно бесполезные проявления грубости и варварства, которые характерны для первобытных народов.

Руссо полагал, что напрасно пытаться искать обоснование добродетели только лишь в разуме. Но это как раз и является характерным признаком нравственного учения Канта, ведь он считает возможным обосновать возникновение нравственности исключительно из разума человека. Он отвергает всякое эмпирическое основание для своей морали, он хочет сделать ее совершенно независимой, для нее нет опоры ни в небе, ни на Земле, но есть только лишь в разуме человека. Кроме того, разум обладает также способностью выполнять законы, которые он сам себе предписывает, то есть он наделен не только законодательной, но также и практической способностью. В связи с этим М. Менн и К. Райх приходят к заключению, что моральное учение Канта является, в отличие от Руссо, чисто интеллектуальным.

Здесь важно упомянуть, что Руссо действительно был для Канта примером как учитель моральной антропологии и этики. Но, по его мнению, принцип научного и философского основания этики нужно искать «не в красоте чувства» (при этом он никогда не отклонял идеала прекрасной души), но в «величии воли». Антропология определяется им как эмпирическая часть этики, а собственно мораль — как рациональная. В педагогической адаптации своих открытий в областях этики и антропологии Кант видел способ воспитания гармонично развитой личности; при этом в учении Канта ведущая роль в нравственном воспитании отводится рациональной этике.

Из вышеизложенного можно заключить, что хотя оба философа были едины в первой части учения о нравственности, но Кант идет дальше, открыв категорический императив. Но и здесь он находится под влиянием Руссо.

Современные исследователи творчества И. Канта И. Шмукер и Д. Генрих на основе анализа кантовских «Фрагментов» выдвинули тезис, который поддерживает и развивает Р.Л. Велклей, что первая из «коперниканских революций» Канта произошла в середине 60-х годов XVIII века, когда Кант сделал открытие нового морального принципа самозакондательной воли. Основой морального самосознания является присущий разуму закон, который он дает себе сам, точнее, закон, данный объективным, существующим независимо от нас *a priori* или Божественным, источником. Эта концепция, безусловно, перекликается с идеей Руссо о всеобщей воле (*volonte' ge'ne'rale*). Поэтому можно утверждать, что Кант пришел к понятиям философии морали раньше, чем к постулатам теоретической критики, и показал, что этика Руссо содержит элементы рационализма [17. P. 182].

Э. Кассирер в своем произведении «Руссо, Кант, Гёте» также анализирует взаимосвязь идеи всеобщей воли Руссо и нравственного императива Канта: «Руководящий принцип кантовской этики, основной закон чистого практического разума: „Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства“ совпадает с тем, что Руссо определил как действительно основополагающий принцип каждого законного общественного порядка. И мы можем предполагать, что Руссо не только оказал влияние на содержание и последовательное развитие понятий этики Канта, но также и то, что он определил ее язык и стиль изложения. Это становится особенно очевидно во второй формулировке „категорического императива“, которую Кант предложил в „Основах метафизики нравственности“: „Поступай так, чтобы обращаться с человечеством либо в своем собственном лице, либо в лице других как с целью, и никогда — только как со средством“. Если в первой формулировке категорического императива, где подчеркивается значение всеобщего законодательства, мы узнаем политического теоретика, философа *volonte' ge'ne'rale* Руссо, то вторая формулировка возвращает нас к основным идеям теории воспитания Руссо» [7. S. 33—34].

Д. Штурма признает этику Руссо также как рациональную. Исходя из понятий «совесть» и «практический разум», Руссо развивает концепцию нравственного образа жизни, которую он обобщил в конце «Эмилия» как завершающее напутствие наставника воспитаннику: «Итак, кто такой добродетельный человек? Это — тот, кто способен преодолеть свои склонности. Так как он следует своему разуму, своей совести, он выполняет свой долг, он содержит себя в порядке, от которого его ничто не может отвлечь. До сих пор тебе только казалось, что ты свободен; у тебя была лишь неуверенная свобода раба, которому ничего не приказали. Теперь будь свободен на самом деле, учись стать своим собственным господином, повелевай своему сердцу, ... и ты станешь добродетельным. Краткая формула морали Руссо призывает к совести, разуму, долгу. Это ведет к разработке основ этики автономии. Менее чем через четверть столетия Кант систематизировал этику автономии. Ее необходимые элементы мы находим уже в советах Руссо по вопросам нравственного воспитания: свобода — это не отсутствие внешнего принуж-

дения, но она проявляется лишь в долге как моральном самоопределении человека. Тот, кто научился распознавать свое сердце по мерилам нравственных оснований, может считаться свободным» [16. S. 113].

Вышеизложенное позволяет сделать вывод, что этические системы Руссо и Канта различны, но взаимосвязанны. Последняя, конечно, более строго выдержана, но автор «Эмиля» повлиял на обе ее части — как на антропологию, так и на рациональную этику — обеспечил их многими важными идеями, которые получили свое дальнейшее развитие в философии кенигсбергского мыслителя.

Знаменательно также, что постулаты практического разума — Бог, свобода и бессмертие — образуют три предмета веры также и в работах Руссо [16. S. 187].

Религия Руссо — это религия свободы, она и содержит ее характерные и определяющие черты. Собственно говоря, здесь речь в первую очередь идет о рационализме. Самые достоверные и возвышенные мысли, которые мы можем постигнуть, исходят из самого разума и только из него одного. Следуя его учению, человек сам должен искать путь к Богу и сам — его пройти. Поэтому раз и навсегда нужно отказаться от каких бы то ни было предписаний. Тому, кто не в состоянии осознать себя как свободное существо, закрыт любой доступ к Богу. Руссо находит первоначальный источник религии в совести, которая наряду со свободой является подлинным медиумом между человеком и Богом. Для Руссо, как и для Канта, было очевидным, что единственной из всех теологий, которая может быть признана, является теология этики. Под влиянием учения Руссо Кант делает нравственный долг опорой и фундаментом религиозного сознания, вместо того чтобы основывать первое на последнем, и утверждает в «Метафизике нравов», что первый и самый необходимый инструмент учения о добродетели — это моральный катехизис, который должен предшествовать катехизису религиозному [3. С. 879].

В своих педагогических взглядах Кант также зависел от Руссо, вместе с ним он был убежден в большой важности воспитания. Несмотря на то, что он был так вдохновлен романом «Эмиль», что боялся остаться необъективным в своей оценке, ему все-таки удалось установить по отношению к нему некую дистанцию. Он отмечал, что метод Руссо был «синтетическим», и он «исходил из природного человека», в то время как Кант исходил из «нравственного», и его метод был «аналитическим» [11. S. 9]. Несмотря на это, «Эмиль» всегда оставался его любимым произведением.

Кант в своих педагогических идеях стремится разрешить сложную проблему: как объединить в воспитании принуждение и свободу. Принуждение, по его мнению, необходимо, и его следует применять на самых ранних этапах воспитания человека. Он упрекает Руссо за его мнение, что принуждением якобы уничтожается благородная тяга к свободе. Однако он полагает, что Руссо прав в том отношении, что из живого мальчика скорее выйдет хороший мужчина, чем из всезнающего выскочки. Здесь следует подчеркнуть, что воспитание должно избегать опасности превратиться в дрессировку, так как дрессируют животных, а люди

должны учиться думать. В результате педагогического воздействия единственным принуждением к правильному поступку должен стать долг.

Относительно религиозного воспитания мнения обоих совпали в том, что религиозное образование будет последним, что должно сообщаться ребенку. В семейных отношениях, однако, невозможно избежать того, что дети становятся свидетелями почитания Бога взрослыми, поэтому религиозное обучение надо начинать раньше, но при этом нельзя забывать, что человек должен прийти к вере естественным путем. Это осуществляется сначала моральными предписаниями, а затем, как уже было сказано ранее, должны следовать в более узком смысле религиозные.

Но особенно Кант был единомышленником Руссо по вопросам физического воспитания.

С точки зрения Канта, книга Руссо «Эмиль, или О воспитании» не только помогает воспитанию молодежи, но и способствует улучшению взрослых. Однако Кант ограничивает воспитание 16-ю годами, в то время как Руссо делает воспитателя постоянным наставником Эмиля до 25-ти лет. Это, как замечает Кант, неестественно. Но оба находят положительным то, что человек (т.е. воспитатель Эмиля) посвящает всю свою жизнь тому, чтобы учить жить других (или даже одного другого — конкретного воспитанника). Исходя из этого, Кант рекомендует проводить воспитание не на природе, а в общественных школах, где учителями должны стать Эмили. В дополнение к этому Кант рекомендует сельским наставникам организовать такой процесс образования для своих и соседских детей. Впрочем, Кант не считает, что Руссо решил все вопросы воспитания, указывая на «еще неоткрытую тайну воспитания» [См.: 10].

Из рецензий и сочинений, посвященных филантропину — организованному в 1776—1778 гг. немецким педагогом Базедовым «заведению друзей человечества», также следует то, что Кант симпатизировал педагогическим предложениям Руссо [См.: 10].

Базедов предпринял попытку реализовать идеи Канта на практике. Понятно, что это не могло не привлечь внимание Канта и не встретить его одобрения. Кант, совершенно в смысле Руссо, указывает на то, что для школ до того дня были присущи характерные ошибки, что они работали против природы ребенка. Напротив, Руссо и Базедов исходили из самой природы ребенка и призывали добиваться кардинального переворота в воспитании (так как только школьной реформы было недостаточно). В филантропине Кант видел не просто воспитательное учреждение, но питомник для Эмилей, которые должны были в будущем стать учителями, чтобы повсюду распространять природосообразное воспитание.

Осознание взаимосвязи между воспитанием и эволюцией человечества было у Канта таким же живым, как у Базедова и его приверженцев. Он считал воспитание двигателем культурного прогресса, определяющей силой в отношении нравственности как отдельной личности, так и общества в целом. Это выражено уже во Введении к трактату «О педагогике», в котором Кант изложил свое воспита-

тельное кредо: «Человек — единственное существо, которое должно быть воспитываемо... Человек может стать человеком только через воспитание. Он является не чем иным, как тем, что делает из него воспитание... Возможно, что воспитание будет становиться все лучше, и каждое последующее поколение будет делать шаг вперед к совершенству человечества... С этих пор это стало возможным. Только теперь начинают правильно судить о том и ясно представлять себе, что, собственно говоря, относится к хорошему воспитанию. Восхитительно представлять себе, что человеческая природа будет развиваться к лучшему, и ее можно привести в форму, которая соответствует человечеству. Это открывает нам путеводитель к будущему счастливому человеческому роду» [Цит. по: 11. S. 80—81; ср.: 4. С. 444—448]. Мыслям Канта Руссо не стал бы противоречить.

При этом Кант подчеркивает, что ребенок с момента рождения наделен задатками личности, однако не является определенным нравственным существом. Ребенок должен для этого быть дисциплинирован, познакомиться с тем, что такое право, обрести под руководством взрослых знание о мире предметов и мире людей, научиться общаться и жить среди людей, а главное стать обладателем доброго характера (то есть действовать согласно максимам, проверяя их на соответствие требованию нравственного закона, категорического императива). Человек должен развивать свои задатки к нравственности, совершенствовать себя. Кант согласен с Руссо, что культура не может и не должна быть источником счастья, если она не станет той ареной, где человек доказывает и испытывает свою свободу. Кант примиряет развитие научно-технического прогресса и прогресса в сфере искусств с правом человека на свободу с возможностью реализации человечности в человечестве, с человеческим достоинством.

Здесь представляется необходимым отметить, что традиционно в сообществе исследователей творчества Канта цитируемый нами трактат «О Педагогике» не считают за аутентичное произведение великого философа, а приписывают авторство издателю данного произведения Теодору Ринку. Однако известный немецкий педагог О.Ф. Больнов в своей посвященной памяти Канта речи не выражает ни малейшего сомнения, что последний есть автор данного произведения. Он исходит из того, что трактат вышел незадолго до смерти философа в 1803 г. и Ринк получил на то его одобрение. Это утверждение теперь, конечно, нельзя стопроцентно подтвердить или опровергнуть, известно только, что Кант к тому времени был настолько болен, что не мог адекватно судить о содержании обсуждаемого трактата. Другой исследователь Т. Вайскопф и некоторые другие, как и сам Ринк в предисловии к трактату, утверждают, что издатель переработал записки Канта к лекциям Канта по педагогике, которые философ читал в зимнем семестре 1776/77 уч. г. и в последующем летнем семестре, по своему усмотрению и внес стилистические изменения. Автор статьи присоединяется к убеждению Петера Каудера и Робинзона дос Сантоса в том, что Вайскопфу не удалось представить трактат Канта «О педагогике» как совершенно неаутентичный. Во многих частях текста присутствует «дух Канта». Для исследователей педагогической мысли

Канта представляют ценность также лекции по антропологии, которые записывались с его слов студентами и были обнаружены в архивах, а теперь изданы в Германии в рамках академического издания его произведений [6. С. 123].

В заключение следует подчеркнуть, что, несмотря на определенные разногласия, встречающиеся у великих мыслителей, Руссо стал для Канта своего рода Сократом, благодаря которому человек раз и навсегда становится в центр его внимания. Их философские произведения педагогичны, побуждают к самостоятельному мышлению, а педагогические сочинения в высшей степени философичны. Их идеи дали мощный импульс для развития педагогической теории, сделали возможным систематизировать науку о воспитании, были реализованы в практике великих педагогов и также актуальны и сегодня.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Гулыга, Арсений*. Кант. М.: Молодая гвардия, 1977.
- [2] *Кант, Иммануил*. Антропология с прагматической точки зрения. СПб.: Наука, 2002. 472 с.
- [3] *Кант, Иммануил*. Метафизика нравов // Кант И. Основы метафизики нравственности. М.: Мысль, 1999. С. 563—909.
- [4] *Кант, Иммануил*. О педагогике // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 445—504.
- [5] *Шачина А.Ю.* Идеи нравственного воспитания в рациональной этике И. Канта. Мурманск: МГПУ, 2009.
- [6] *Шачина А.Ю.* Цель и задачи педагогической науки в философско-педагогическом наследии И. Канта // Педагогика: Научно-теоретический журнал. № 6. М., 2013. С. 119—126.
- [7] *Cassirer, Ernst*. Rousseau, Kant, Goethe. Hamburg: Meiner, 1991.
- [8] *Hansman, Otto*. Der pädagogische Rousseau. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1993.
- [9] *Kühn, Manfred*. Kant. Eine Biographie. München: Verlag C.H. Beck oHG, 2003.
- [10] *Menn, Mattihas*. Immanuel Kants Stellung zu Jean Jacques Rousseau / Inaugural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde. Freiburg i. B.: Fr. Wagner'sche Buchdruckerei, 1894.
- [11] *Rattner, Josef*. Grosse Pädagogen: Erasmus — Vives — Montaigne — Comenius — Locke — Rousseau — Kant — Salzmann — Pestalozzi — Jean-Paul — Goethe — Herbart — Fröbel — Kerschensteiner — Aichhorn. München/Basel: Ernst Reinhard Verlag, 1959.
- [12] *Reich, Klaus*. Rousseau und Kant. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr <Paul Siebeck>, 1936.
- [13] Rousseau und die deutsche Romantik: Neue deutsche Forschungen / Hrsg. von Dr. Rudolf Buck. Berlin: Yunker u. Dünnhaupt Verlag, 1939.
- [14] *Schmidt, Raymund*. Immanuel Kant: Die drei Kritiken in ihrem Zusammenhang mit dem Gesamtwerk. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1975.
- [15] *Stauber, Traugott*. Die Volkssouveränitätslehre Kants im Rahmen seines Staatsdenkens: Das Problem der Volksherrschaft bei den großen politischen Denkern von der Antike bis zu Rousseau und Kant / Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Philosophie, vorgelegt der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel. Zürich/Clausthal-Zellerfeld (BRD): Bönecke-Druck, 1979.
- [16] *Sturma, Dieter*. Jean-Jacques Rousseau. München: Beck, 2001.
- [17] *Velkley Richard L.* Freedom, teleologie and justification of reason: On the philosophical importance of Kant's Rousseauian turn // Rousseau in Deutschland. Neue Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption / Hrsg. von Herbart Jaumann. Berlin / New York: Walter de Gruyter Verlag, 1995.

THE PROBLEM OF J.-J. ROUSSEAU'S INFLUENCE ON THE I. KANT'S CREATIVE WORK

A.Ju. Shachina

Murmansk Arctic State University
Kapitana Jegorova Str., 15, Murmansk, Russia 183038

Abstract. The article shows the continuity in the development of key ideas J.J. Rousseau in the works of Immanuel Kant on the nature of morality and its relation to public morality, the nature of the moral sense and the role of ethics for education. It is shown the main achievements and limitations of the methodological approach by J.J. Rousseau and those aspects of his position that I. Kant developed by their dialectical negation with preservation of the continuity of all the best. Our research involves analysis of primary sources and critical literature. The dialectical method synthesized with the hermeneutical method. The hermeneutical method allows us to understand the system of Rousseau and Kant in their entirety and at the same time to point out the most significant aspects of these theoretical systems. The dialectical method revealed contradictions in the ideas of Rousseau, which prompted Kant to continue these ideas, but already on other grounds. The article discusses how Rousseau influenced Kant in determining the nature of morality through the definition of the essence of the moral law. But at the same time the article shows the differences in the understanding of the moral feeling in Kant and Rousseau: according to Kant, it has its source in pure practical reason, while, according to Rousseau, moral feeling has its source in compassion to the human race (human nature). The conclusion to the article is the statement that major discoveries of Kant in the fields of theoretical reason and of practical reasons were directly prepared by Rousseau, but Kant resolve the contradictions in the attitude of the great “citizen of Geneva”.

Key words: theoretical reason, practical reason, morality, moral sense, moral law, education, compassion for the human race, public morality

REFERENCES

- [1] Guliga, Arsenij. Immanuel Kant. Moskow: „Molodaja gvardija“, 1977. (In Russ.)
- [2] Kant, Immanuel. Antropologija s pragmaticheskoj točki srenija. Saint Petersburg: „Nauka“, 2002. (In Russ.)
- [3] Kant, Immanuel. Metafizika npravov. In: Kant, Immanuel. *Osnovi metafiziki npravstvennosti*. Moscow: “Misl”, 1999, p. 563—909. (In Russ.)
- [4] Kant, Immanuel. O pedagogike. In: Kant, Immanuel. *Traktati i pis'ma*. Moscow: Nauka”, 1980, p. 445—504. (In Russ.)
- [5] Shachina, A.Ju. Idei npravstvennogo vospitaniya v rational'nij etike Immanuela Kanta. Murmansk: Univ. Publishing House, 2009. (In Russ.)
- [6] Shachina, A.Ju. Tsel' i sadachi pedagogicheskoj nauki v filosofsko-pedagogicheskom nasledii I. Kanta. In: *Pedagogika*. 2013 (6), p. 119—126. (In Russ.)
- [7] Cassirer, Ernst. Rousseau, Kant, Goethe. Hamburg: Meiner, 1991. (In Germ.)
- [8] Hansman, Otto. Der pädagogische Rousseau. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1993. (In Germ.)
- [9] Kühn, Manfred. Kant. Eine Biographie. München: Verlag C.H. Beck oHG, 2003. (In Germ.)
- [10] Menn, Mattihias. Immanuel Kants Stellung zu Jean Jacques Rousseau. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde. Freiburg i. B.: Fr. Wagner'sche Buchdruckerei, 1894. (In Germ.)
- [11] Rattner, Josef. Grosse Pädagogen: Erasmus — Vives — Montaigne — Comenius — Locke — Rousseau — Kant — Salzmann — Pestalozzi — Jean-Paul — Goethe — Herbart — Fröbel — Kerschensteiner — Aichhorn. München/Basel: Ernst Reinhard Verlag, 1959. (In Germ.)

- [12] Reich, Klaus. Rousseau und Kant. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr <Paul Siebeck>, 1936. (In Germ.)
- [13] Rousseau und die deutsche Romantik: Neue deutsche Forschungen. Hrsg. von Dr. Rudolf Buck. Berlin: Yunker u. Dünnhaupt Verlag, 1939. (In Germ.)
- [14] Schmidt, Raymund. Immanuel Kant: Die drei Kritiken in ihrem Zusammenhang mit dem Gesamtwerk. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1975. (In Germ.)
- [15] Stauber, Traugott. Die Volkssouverinitätslehre Kants im Rahmen seines Staatsdenkens: Das Problem der Volksherrschaft bei den großen politischen Denkern von der Antike bis zu Rousseau und Kant. Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Philosophie, vorgelegt der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel. Zürich/Clausthal-Zellerfeld (BRD): Bönecke-Druck, 1979. (In Germ.)
- [16] Sturma, Dieter. Jean-Jacques Rousseau. München: Beck, 2001. (In Germ.)
- [17] Velkley Richard L. Freedom, teleologie and justification of reason: On the philosophical importance of Kant's Rousseauian turn. In: *Rousseau in Deutschland. Neue Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption*. Hrsg. von Herbart Jaumann. Berlin/ New York: Walter de Gruyter Verlag, 1995.

Для цитирования:

Шачина А.Ю. К вопросу о влиянии Ж.-Ж. Руссо на творчество И. Канта // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 2. С. 236—247. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-236-247.

For citation:

Shachina, A.Ju. The problem of J.-J. Rousseau's influence on the I. Kant's creative work. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (2):236—247. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-236-247.

Сведения об авторе:

Шачина Анна Юрьевна — кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики Мурманского Арктического государственного университета (e-mail: anna_shachina@mail.ru)



ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ TRANSLATIONS AND PUBLICATIONS

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-248-251

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА Г. ОБЕРХАММЕРА (на материале «Шаранагатигады» Рамануджи)* (1) Часть II

Р.В. Псху

Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Россия, 117198

Статья посвящена представлению российским читателям второй части одной из работ австрийского индолога и философа Герхарда Оберхаммера, представляющей собой анализ одного из религиозных текстов Рамануджи — «Шаранагатигады». На материале «Шаранагатигады» Оберхаммер демонстрирует принципы исследовательской работы, предлагаемые религиозной герменевтикой. Австрийский философ и индолог не случайно берет один из трудно поддающихся анализу текстов Рамануджи, обычно остающийся вне внимания исследователей его философской системы. Текст представляет собой своеобразный диалог с божественной парой Вишну-Лакшми, и его содержание по сути является описанием достоинств этой пары. Более похожий на молитвенное обращение, текст нуждается в особой герменевтической процедуре прочтения, которую и предлагает Оберхаммер в своей статье.

Ключевые слова: Рамануджа, веданта, Оберхаммер, Другой, религиозно-философская герменевтика

Важным понятием в религиозной герменевтике Герхарда Оберхаммера наряду с понятием «субъект» (*das Subjekt*) является понятие «другой», или «иной» (*andere*), которое, как известно, имеет давнюю историю в европейской философской литературе, начиная со времен Античности [1]. В частности, слово «другое» (*ἕτερον*) используется Парменидом для обозначения мира становления, противопоставляемого бытию как иное и в отличие от тождественного самому себе бытия, не являющегося самостоятельным принципом. В дальнейшем благодаря Горгию линия развития понятия «другого» в древнегреческой мысли связывается уже с постановкой логических проблем, и его значение при противопоставлении понятиям, претендующим на абсолютную всеобщность (бытие, тождественность, единое), приводит к появлению логических парадоксов. Но наряду с линией логического осмысления понятия «другого» существовало и иное понимание, под ко-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 16-03-00806.

торым подразумевались онтологические аспекты: «иное» как один из высших родов бытия (наряду с бытием, покоем, движением и тождеством). В антропологическом смысле значение «другой» актуализируется в период Средневековья, хотя логико-онтологическая составляющая этого понятия остается актуальной вплоть до Современности: другой как другой человек не вызывает особого интереса, находясь в том же ряду познаваемого универсума, что и субъект познания. В современной философии появляется новое понимание «другого» в таких философских направлениях, как экзистенциализм, феноменология, герменевтика и постструктурализм [1].

Тем более интересно посмотреть, как Оберхаммер посредством этого термина, нагруженного аллюзиями и коннотациями, создаваемыми на протяжении длительного периода развития европейской философии, создает новую область интерпретации тексту, относящемуся к средневековой индийской философии. «Шаранагатигадья», по мнению Оберхаммера, «свидетельствует о некоей форме религиозного мышления, которая является самой ранней из всех санскритских текстов этой школы» [2]. Именно этот текст выражает суть философского учения, изложенного в базовых произведениях Рамануджи, таких как «Шрибхашья» и «Ведартхасамграха», но при этом определяет и дальнейшую форму благочестия, как она сложилась в традиции шривайшнавов.

Своеобразная литературная форма «Шаранагатигады» заметно выделяется среди немногочисленных произведений Рамануджи — это поэтическое произведение, написанное в прозе, которое нельзя отнести к жанру гимнической поэзии (*stotra*, *stuti*). Текст представляет собой прямую речь — диалог адепта с богиней, и центральный пассаж текста — беседа с Богом наедине. Как отмечает Оберхаммер, «Шаранагатигадья» передает реально происходящее, благодаря этому текст приобретает вневременное звучание и несмотря на то, что по своему характеру он напоминает молитву, по сути текст предназначен для «другого» [2].

Анализируя этот текст, в первой части своей статьи (2) Оберхаммер ставит ряд вопросов, связанных с осмыслением роли Богини, супруги Вишну, к помощи которой Рамануджа прибегает перед непосредственным обращением к Богу. Во второй части своей статьи, перевод которой дан ниже, рассматриваются проблемы, связанные с пониманием Рамануджей сущности, образа (*gūra*) и проявления (*vibhūti*) Бога, показывая, как Рамануджа переходит от внешнего образа к качествам Бога, которые уже не позволяют думать о телесном образе Бога, а выражают в итоге суть веры. При этом сердцевиной «Шаранагатигады» Оберхаммер определяет явленный в этом тексте процесс поиска прибежища у Бога, когда сам поиск этого прибежища становится абсолютной преданностью Богу (*bhakti*).

Рамануджа молит Бога о прощении человеческого греха, обращаясь непосредственно к Богу, как о вожденном плоде его прибежища. Это уже никак не связано с кармой, а скорее остается актом личной духовности, явленной Рамануджей, и который доступен всем почитателям Вишну. Последнее обретает исключительную важность в связи с отмечаемым Оберхаммером фактом того, что согласно Раманудже человек может быть виновным в отношении своих собратьев по вере. И это указывает на значимость другого человека как личности, которая означает

ответственность. Неслучайно Рамануджа в «Шаранагатигады» обращается к Богу как к «нашему Господину» (*asmatsvāmin*) и к Богине как к «нашей матери» (*asmanmātāram*). Появление «другого», косвенное обличаемого притяжательным местоимением «наш», меняет привычное представление о «другом». Это уже не Бог и не Божественная реальность, а человек, относящийся к той же традиции, который тоже ищет Бога и в отношении которого можно оказаться не менее виновным, чем пред лицом самого Бога. Именно об этом и говорится во второй части статьи Оберхаммера, перевод которой дан ниже. Окончательное осмысление понятия «другой» в тексте «Шаранагатигады» дано Оберхаммером в третьей, заключительной части своей статьи «В присутствии другого. „Шаранагатигады“ Рамануджи. Значимый текст вишнуйтской религиозной традиции», перевод которой будет представлен вниманию читателя в четвертом номере нашего журнала.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Первую часть статьи Г. Оберхаммера см.: Оберхаммер Г. В присутствии другого. «Шаранагатигады» Рамануджи. Значимый текст вишнуйтской религиозной традиции. Перевод с немецкого Н.Н. Даниловой, Р.В. Псху // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2016. № 4. С. 109—115.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Псху Р.В., Крыштон Л.Э. Развитие понятий «Субъект» и «Другой» в истории западной философии и их интерпретация у Г. Оберхаммера (на материале статьи «Место, где свершается Бог») // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 175—185.
- [2] Oberhammer G. Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (*saranagatih*) vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule. VII // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse. Wien, 2004.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-248-251

RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS OF GERHARD OBERHAMMER

(based on Ramanuja's 'Sharanagatigadya')

(Part II)

R.V. Pskhu

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
Miklukho-Maklaya str., 6, Moscow, Russia, 117198

Abstract. The paper deals with some religious and philosophical ideas of the Austrian philosopher Gerhard Oberhammer, who analyses the religious text of *vishishta-advaita* tradition from the point of Levinas' philosophy. Oberhammer shows on the base of "Sharanagatigadya" his method of religious hermeneutics which helps us to investigate this text in the new way. The Austrian philosopher uses this text, which is rather difficult to be investigated and usually is neglected by the other scholars, just to apply the new hermeneutical algorithms of reading it. "Sharanagatigadya" looks more as a *vaishnava* prayer not as religious treatise or something like that and of course needs some new hermeneutical procedures to be understood in a right manner.

Key words: Ramanuja, Vedanta, Oberhammer, Other, religious-philosophical hermeneutics

REFERENCES

- [1] Pskhu RV, Krysh-top LE. The Evolution of Concepts Subject and Other in History of West Philosophy and Their Interpretation by G.Oberhammer (On the Base of Article “Der Ort, an dem sich Gott ereignet”). *Voprosy filosofii*. 2016 (11):175—185.
- [2] Oberhamer G. Zur spirituellen Praxis des Zufluchtnehmens bei Gott (saranagatih) vor Venkatanatha. Materialien zur Geschichte der Ramanuja-Schule. VII. *Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse*. Wien, 2004.

Для цитирования:

Псху Р.В. Религиозно-философская герменевтика Г. Оберхаммера (на материале «Шаранагати-гады» Рамануджи). Часть II // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 2. С. 248—251. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-248-251.

For citation:

Pskhu R.V. Religious-philosophical hermeneutics of Gerhard Oberhammer (based on Ramanuja's ‘Sharanagatigadya’). Part II. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (2):248—251. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-248-251.

Сведения об авторе:

Псху Рузана Владимировна — доктор философских наук, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (e-mail: r.pskhu@mail.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-252-259

**В ПРИСУТСТВИИ ДРУГОГО.
“ШАРАНАГАТИГАДЬЯ” РАМАНУДЖИ
ЗНАЧИМЫЙ ТЕКСТ ВИШНУИТСКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ***
(Часть II) (1)

Г. Оберхаммер

Перевод с немецкого

Р.В. Псху¹, Н.Н. Даниловой²

¹Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Макляя, 6, Москва, Россия 117198

²Московский государственный лингвистический университет
ул. Остоженка, 38, Москва, Россия 119034

В последующем меняется тональность обращенных к Богу воззваний, которые актуализируют Бога в контексте пуранического благочестия. Они больше служат не теологической рефлексии о сущности Бога, а по-видимому, образной наглядности верующего благочестия, и оставляют абстрактность ведантических спекуляций о Брахмане. Это «образ» и «форма» Бога, к которой обращено воззвание и чьи свойства имеют смысл только в связи с некоей наглядной актуализацией. Спрашивается, как это соотносится с данным «образом» и каким значен атаиет этот образ обладает.

Рамануджа говорит в этой связи о «подходящем» (апигӯра-) и желанном Богу (svābhīmata) единственном образе (екарӯра-) (2). Это высказывание, ввиду того факта, что, самое позднее ко времени Венкатанатхи, утверждалось несколько «тел» Бога в смысле его вечного проявления (vibhūti) более четко, чем то, как это vibhūti понималось. В своей работе «Nyāyasiddhāñjanam» Венкатанатха дает более пространные рассуждения о телах Бога, обобщая все это следующим образом:

«Отсюда следует, что Бог [и его божественные явления] обладают в силу различия между вечным и не-вечным желанием [Бога] вечными и не-вечными телами и т.д. Относительно [этого] тела Бога следует предположить существование различий, почерпнутых из учения Панчаратры, таких как тонкие [тела], вьюхи, вибхавы и т.д. Другими словами, тонкое тело, обладающее только шестью небесными свойствами, названное Васудевой, соответствует Высшему Брахме [...]; в случае [этого] высшего следует различать вечно проявляющееся (nityodita) и некоего, который проявляется вследствие этого пребывающего в покое (śantodita). Вьюха имеет

* Перевод осуществлен при финансовой поддержке РФФИ № 16-03-00806.

форму Васудевы, Самкаршаны и Анируддхи; при этом каждая последующая форма вытекает из предыдущей [...]. Относительно каждого из них существует неограниченное [множество] нисхождений (*avāntarāvātāra*). Различные вибхавы — это десять вибхав, начиная с Падманабхи, Матсьи и т.д.» (3).

Если Рамануджа говорит в противовес этому об одном единственном «образе» Бога, то это, вероятно, характерно для позднего Рамануджи; даже если Венкатанатха говорит о «множестве божественных тел, которые во времена Рамануджи, не были предметом теологических дискуссий. Высказывания Рамануджи следует понимать в контексте этой проблематики, на что указывает не только комментарий Венкатанатхи к этому фрагменту «Шаранатигадья» (4), в котором он дает свое понимание высказывания Рамануджи, но и, прежде всего, поздний Мегханадарисури, который иначе интерпретирует учение о том, что Бог имеет одно единственное тело (*dehaḥ*) и т.о. это учение воспринимается последователями Рамануджи:

«И [это] тело не является плодом превращения трехгунной пракрити, так как [словами] „Тело этого высшего Атмана не является сочетанием элементов“ (5) отрицается, что он является сочетанием элементов [...]. И т.к. в [высказывании] „все эти шакти“ (6) познано, что [он] является материальной основой трехгунной пракрити и ее модификаций. Он вечен, потому что в [высказывании] „Ему, который вечно имеет один образ и т.д.“ (7) познано, что этот образ имеет только одну единственную форму. И нельзя [спросить], как возможно множество нисхождений в образе Рамы и т.д., потому что и это тело вследствие своей формы шакти может быть увидено любым [возможным] способом» (8).

В данном случае, по-видимому, Мегханадарисури разделяет мнение Рамануджи, как и в других случаях.

Однако же остается вопрос, что означает слово *gūra*- в выражении Рамануджи *svābhimatānugūragūra*. И оправдана ли интерпретация Венкатанатхи слова *gūra*- («образ») как *vīgraḥa* («тело»). Если абстрагироваться от поздней теологии школы, не существует никаких оснований трактовать *gūra* — Рамануджи как тело. Во всем произведении Рамануджи нет никаких намеков ни на то понимание телесности, о которой говорят уже более поздние представители школы, ни на то, что он определял бы субстанцию как, к примеру, в понятии Венкатанатхи *śuddhasattvam*, из которого состояло бы такое «тело». «Тело» Параматмана по сути является для Рамануджи исключительно сознательным и бессознательным бытием мира.

Напротив, Рамануджа употребляет в данном контексте только слово *gūra*-, которое очевидно ему известно из «Вишну-пураны» и которое он, вероятно, оттуда и заимствует. К примеру, дается сравнение «Вишну-пуране» (6,7,69ff), где говорится об «образах» (*gūraṇi*) Вишну как объекте йогической медитации, которые абсолютно точно еще не могут быть поняты как «тело» в духе поздней теологии вишишта-адвайты, даже если они из-за этого могут быть неправильно поняты как плод человеческой фантазии. И Рамануджа в своем тексте «Шаранатигадья» об образе Бога в контексте духовного опыта, но отнюдь не как о содержании некоего учения, выраженного в философских категориях. Он обращается в своем тексте к Богу, как Он ему явлен в вере и благочестии. При обсуждении этого

«образа» идет ли речь об актуализации, в которой образность и содержание верования образуют неразрывное единство? Возможно, следовало бы в связи с понятием *gūra-* у Рамануджи вспомнить о фрагменте «Парамасамхиты», в которой автор весьма разумно задается вопросом о слишком наивном понимании ритуальной теологии Панчаратры:

«Если люди представляли и почитали Ачьюту с помощью высшей бхакти в человеческом образе, они обретают совершенство (6). Не имея проявленной формы (*nitākāra-*) невозможно людям ни почитать Высшего из всех богов, ни медитировать о нем, ни восхвалять его. Значит, пусть почитают его в проявленной форме (*sākāra-*) (7). Почитание, медитация или восхваление его проявленной формы, после того как познано из шастр предписание, принесены [самому] Богу (8). [Т.к.] облаченный в высшую бхакти йогов бог богов принял образ четырехрукого, чтобы оказать им милость» (9).

Здесь также идет речь об образе Бога, который ни в коем случае не является нереальным, поскольку его представляют люди, и тем не менее, не является «телом» в категориальном смысле этого слова. Этот образ, если хотите, является одним из образов, который принял Бог ради бхакти своих «почитателей», и «духовной» реальностью, данной в традиции.

Аналогичным образом, кажется, что Рамануджа говорит об образе (*gūra-*) Бог в «Шаранатигадье», когда он актуализируется во все новых воззваниях к Богу со стороны ищущего прибежище. При этом он переходит от внешнего образа к качествам Бога, которые уже не позволяют думать о телесном образе Бога, а выражают в итоге суть веры; так, шесть божественных качеств, характеризующих состояние спасения, такие как знание (*jñāna*), сила (*balah*), всемогущество (*aiśvāyam*) и т.д., относящихся к Его божественной действительности (*kalyāṇaguṇāḥ*), а также психические состояния как благожелательность (*sauśīlya*), материнская любовь (*vatsalya*), мягкость и т.д., показывают, что Рамануджа, когда взывает к Богу, которого он в соответствии со своей верой актуализирует, не думая о некоей не-материальной (*aprākṛta*) телесности, как можно предположить, понимает в своих воззваниях под *gūra-* заимствованное из пуранической нарративной теологии представление о вере, которое еще не предполагает на понятийном уровне осознанного учения о «телесности» Бога.

Ключевой проблемой «Шаранатигадьи» Рамануджи является то, что Венкатанатха обозначает словом *rahasyam*, «тайна», когда в начале своего комментария он называет его «защитником тайны» (*rahasya rakṣā*): «тайна», которую он благоговейно сохраняет, первоначально не является ни двайамантрой, ни осуществляемым с ее помощью обретением прибежища как таковым, даже если мотивом могло оказаться «возрождение» древней практики обретения прибежища с помощью двайамантры, как об говорится у Венкатанатхи (10). Гораздо в большей степени для Рамануджи речь идет о в высшей степени личной встрече ищущего прибежище с Богом, в которой Бог осуществляет желаемое ищущих прибежище, источник которого — их отчаяние и любящая преданность (*bhaktiḥ*). Отчаяние в данном случае означает прежде всего вину (*apacārah*) и лишь затем — зависимое

бытие в кругу перерождений; именно эту вину в собственном смысле, личное преступление против Бога, которое противостоит собственно требованию ищущего прибежища, любящей доверительной преданности Богу, ищущий прибежища и просит простить (11). Преданность таким образом обретает более глубокий смысл поиска прибежища, а сам поиск прибежища становится абсолютной преданностью Богу (*bhaktiḥ*). Этот процесс, выражаясь мистагогическим языком и означенный как «тайна веры», образует в этом случае сердцевину «Шаранагатигадьи».

После того как Рамануджа актуализировал Бога через постоянные воззвания в виде гимнов во всей конкретике вероучения, он обращается в этой части текста к Богу в поисках прибежища:

«10. Прости без остатка все [мой] проступки, те, которые я совершу, совершаю и совершил, имеющие начало и не имеющие его, все мои разнообразные, бесконечные грехи, совершенные помышлением, словом, делом в отношении Господа, [Твоих] почитателей, запрещенные и непредписанные [Священным Писанием] действия.

11. Прости безначальное искаженное знание о душе, целом мире и искаженность в отношении всего остального, что было, есть и будет.

12. Майя, обладающая чудесными свойствами, имеющая тонкую форму и связанная с природой удовольствия и органами восприятия, порождает сознание удовольствия, самость и искаженное знание, приводит к устранению истинной природы Господа и запускает поток моей безначальной кармы. Стань причиной моего освобождения, раба, вызывающего [к Тебе]: „Аз есмь раб Твой, ищущий покровительства!“.

13. „Среди них мудрый, вечно связанный [со Мною], отличается одной бхакти; ибо Я самый любимый [для этого] мудрого, а он — для Меня. Все [виды] — это возвышенные люди, однако Мое решение в том, что мудрый — Моя душа, ибо он, связанный душой, стремится ко Мне как к самой высокой цели. В конце многочисленных перерождений мудрый припадает ко Мне, [ведь для него] Васудева — это все, стать махатмой трудно“ (12). Сделай меня [таким] мудрым, как [он описан] в этих трех шлоках.

14. „О, Партха, этот высший Пуруша!“ (13) „Только посредством бхакти достигает [Меня], только посредством бхакти имеет силу“ (14), „достигает Моей высшей бхакти“ (15). Сделай меня связанным с высшей бхакти, появляющейся из трех состояний!

15. Сделай меня обладающим единственной истинной природой наивысшей бхакти, высшего знания и высшей бхакти.

16. Исполнение наивысшей бхакти, высшего знания и высшей бхакти наполняет непрерывной, вечной, самой чистой единственной целью — опытом безграничного, непревзойденного, любимого Господа. Да стану я вечным рабом [Твоим, форма которого] — одна любовь во всех формах и во всех состояниях, обусловленная безграничной, непревзойденной любовью, порожденной [в свою очередь] подобным опытом Господа» (16).

Таковы основные высказывания данного фрагмента текста, который придает поиску прибежища определяющий смысл и содержание.

В этом фрагменте текста примечательной является прежде всего просьба ищущего прибежища простить его прегрешения (apacāraḥ), которые он излагает довольно подробно и очень эмоционально, и даже если он их только касается, в текст привносится новая тональность в выражении духовности. Речь уже идет не о стремлении к гностическому познанию, чтобы преодолеть авидью и таким образом избежать безысходность круга перерождений, как это мы видим в прежних сотериологических системах, а о выражении новой экзистенциальности. Здесь говорится о возникновении личной греховности человека (Schuldiggewordensein); греховности перед лицом Бога, даже если после этого проявится ложное познание иллюзорной власти «гуноподобной майи», которая напоминает силу Вишну по созданию иллюзий и которая вызвана потоком кармы.

У Рамануджи «закон кармы» окончательно персонализируется и лишается своей одномерной закономерности, в то время как это в конечном итоге объясняется недовольством Бога или его благорасположением в соответствии с деяниями человека, как об этом уже упоминается в «Шрибхашье»:

«Природа [произведений], способствующих и не способствующих спасению познается собственно только на основе [ведических] предписаний. [...] Она учит, что [произведение], способствующее и не способствующее спасению, имеет форму почитания Высшего Существа (paramariguṣa) или его противоположности, и что его плод — вождение и страдание — зависит от милости или недовольства этого [Высшего Существа]. И эта Высшее Существо, Возвышенный, чьи все желания осуществлены, Всезнающий, который — Господин всего, тот, который лишь только захочет, сразу это [само собой] исполняется, который в свободной игре (līlā) действует соответственно своему величию (māhātmya), установил двойственность творения таким образом, что часть его соответствует ему, а другие — нет; и Он, который тела всех существ, органы чувств и т.д., которые являются подходящими для их исполнения (tadupādāna), как и деятельность, главным управителем которого является Он (tanniyamaṇāśakti), а также открыл шаштру, которая позволяет узнать его указания, чтобы привести к благому концу, [сами] как „Внутренний Атман“, вошедший [в существа]; и таким образом Он присутствует в них, управляя посредством своего одобрения. Но души, носителем которых Он является, исходя из своих поступков, которые либо спасительны, либо нет, действуют в соответствии со своими потребностями. И тогда Он, если кто-то совершает спасительные поступки в соответствии с его предписаниями, позволяет дхарме, благополучию, желанию и освобождению в них войти. Если же [кто-то] пренебрегает Его предписаниями, то тому Он посылает противоположное» (17).

Тональность тут иная, чем в «Шаранагатигадье». Она сохраняет определенную отчужденность посредством дистанцированности философской рефлексии, отсутствует эмоциональная теплота и непосредственность личной встречи. И все же текст несет отпечаток доверительности в отношении справедливости и благоволения Бога: Богу от человека ничего не нужно. Все Его желания исполнены (...); Он действует в соответствии со своим великодушием (...), независимо ни чего, кроме как от самого себя в свободной игре из самого себя. Чтобы все привести

к благому концу, Он близок человеку как «Внутренний управитель». Даже если человек, благодаря силам и способностям, дарованным ему Богом, действует сам и способен сам отвечать за свои действия, тем не менее он не подвластен слепому закону кармы. В своей «Шаранагатигадье» Рамануджа, кажется, выходит за рамки сказанного в этом фрагменте «Шрибхашьи», моля о прощении человеческого греха, обращаясь непосредственно к Богу, как о возделенном плоде его прибежища, как и о следствии его личной преданности Богу (*bhaktih*). Это уже не прежняя ведантистская причинность кармы, это больше напоминает тантрическую дикшу, но остается в понимании Рамануджи еще не ставшим ритуалом актом личной духовности, который больше не связан с бхактической медитацией ведантистской видьи, а явно доступен всем почитателям Вишну.

Бросается в глаза и для традиции школы Рамануджи имеет значение в этой связи то сознание, что человек может быть виновным в отношении своих собратьев по вере. Это указывает на открытие себя традиции для [понимания] значимости других [людей] как личностей, некоей значимости, которая означает ответственность, даже если она обусловлена тем фактом, что другой принадлежит Богу той же традиции (18). Это осознание персональной *communio* (дать ссылку) в общей вере кажется новым и для более поздней традиции не лишенным значения. Это можно обнаружить еще в двух фрагментах текста Рамануджи «Шаранагатигады», когда он обращается к Богу как «нашему Господину» (*asmatsvāmin*) и к Богине как к «нашей матери» (*asmanmātāram*). То, что оба этих фрагмента так понимались традицией, свидетельствует цитируемый Венкатанатхой фрагмент утраченного комментария Шривишнучитты к «Шаранагатигадье»:

Как [обращение] «наш Отец» Шривишнучитта читает и другое обращение: «наша мать» и объясняет это [словами]: «*asmanmātāram*» сказано из-за особенного [обстоятельства] состояния рождения Ямуны в общество [веры]» (19).

© Псху Р.В., 2017; Данилова Н.Н., 2017

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Первая часть данной статьи опубликована в Вестнике РУДН. Серия: Философия. № 4. 2016. С. 109—115.
- (2) Подобная же формулировка встречается и в «Веданта-сутрах» (157, 14f).
- (3) *Nyāyasiddhāñjanam*, с. 236,28—237,3: *ataḥ siddham nityānityecchābhedaḥ īśvaraḍer nityānityaśarīrādimmattvam īśvaraśarīre ca sūkṣmavyūhavibhavādhedaḥ śrīmatpañcarātrādhībhiḥ prapañcitā avagantavyāḥ saṃgrahas tu sūkṣmaḥ kevalaśāñguṇyavigrahaḥ vāsudevākhyam paraḥ brahma pūrvoktam. p^harasmin eva śantoditanityoditavibhāgo ‘pi vibhavyaḥ. vāsudevasaṃkarṣaṇapradymnāniruddharūpo vyūhaḥ. uttarottaraḥ pūrvapūrvakāraṇakaḥ. ḥ...ḍ eṣāḃ ca pratyekam avāntarāvātāra anantāḥ. padmanābhamatsyādidaśakādayo vibhavabhedaḥ.*
- (4) *śaraṇāgatigadyabhāṣyam*, p. 143,27—144,5.
- (5) *Mahābhāratam*, 206,60.
- (6) *Viṣṇupurāṇam Viṣṇucitta-anugḥīṭayā*, 6, 7, 70.
- (7) Отрывок звучит следующим образом: *avikāraya śuddhāya nityāya paramātmane ḥ sadaikarūparūpāya viṣṇave sarvaḥiṣṇave*. «Почитание Вишну, вечного Параматмана, неизменного, [в своем бытии] чистого, который имеет всегда один и тот же образ». Шривишнучитта комментирует этот пассаж следующим образом: «Наивысший, для которого нет никого более высокого, — это тот наивысший, не зависящий ни от какого другого Атмана, это он,

потому что он пронизывает все как управитель, [...] и [это Существо], которому свойственна сила познания и т.д. [ни с кем] не имеющее общего, отличается таким образом от каждого [другого] [и] присущих ему ярких светил (svānugūram jyotirma-yam). [...] Первое слово rūra- [в выражении] «образ, имеющий постоянную форму» (sadaikarūparūra), имеет в виду существо (svabhāvavācī) или [лучше] «имеющий всегда одну и ту же форму» имеет в виду неизменную проявленную форму (tulyaprakāram). Второе слово rūra- предполагает «тело» (vighrahavācī). (Viṣṇupurāṇam Viṣṇucitta-anugr-hītaṅgā, 1,2,1). Здесь можно увидеть то же понимание, которое можно встретить и у Мегханадасури.

- (8) Nayadyumañiḥ, с. 230,27—231,4: na ca triḡuṇātmakapradhānapariṇāmaviśeṣaḥ saḥ, na bhūtasāṅghasaṁsthāno deho 'sya paramātmanaḥ iti bhūtasāṅghātatanīśedhāt taddehasya; astrabhūṣaṅghādhyāyādaḥ samastāḥ śaktayaś caitāḥ ityādaḥ ca savikāratriguṇāśrayapradhānā-dhāratvapratīteś ca. sa nityaḥ, sadaikarūparūpāya ityādaḥ tadrūpasyaika-rūpyapratīteḥ. kṛṣṇā-dyavatāreṣv api taddehasyāvīrbhāvatirodhānamātram. ṇa ca kathaṁ vikāradya bhāve rāmādi-nānārūpatvam iti; taddehasyāpi śaktimayatvena sarvaprakāreṇa darśanayogyatvāt.
- (9) Paramasaṁhitā, 3,6—9: ataḥ puruṣarūpeṇa kalpayitvā tam acyutamlabhyarcyā parayā bhaktyā siddhiṁ gacchanti mānavāḥ||6||nirākāre tu deveśe nārcanam saṁbhaven nṛṇām|na ca dhyānam na ca stotraṁ tasmāt sākāram arcayet||7||ākāre tu kṛtā pūjā stutir vā dhyānam eva vālvidhinā śāstraḍṣṭena deva eva kṛtā bhavet||8||bhaktyā paramayā 'kṛṣṭo devadevas sa yogibhiḥ|teṣāṁ anugrahārthāya rūpaṁ bheje caturbhujam ||9||.
- (10) Справ. śaraṇāgatigadyabhāṣyam, p. 126,3f.: sadācāryasaṁpradāyāgatadvayavacanena [...] nyāsākhyavidyāviśeṣam.
- (11) śaraṇāgatigadyabhāṣyam, 10.
- (12) Бхагавадгита, 7.17—19.
- (13) Бхагавадгита, 8.22.
- (14) Бхагавадгита, 11.54.
- (15) Бхагавадгита, 18.54.
- (16) śaraṇāgatigadya 10—16: manovākkāyair anādikālapravṛttānantākṛtyakaraṇākṛtyākaraṇabhaga-vadapacārabhāgavatāpacārāsahyāpacārārūpanānāvīdhānantāpacārān ārabdhakāryān, anārabdha-kāryān, kṛtān, kriyamāṇān, kariṣyamāṇāṁś ca sarvān aśeṣataḥ kṣamasva||10||anādikālapravṛttam viparītajñānam ātmaviśayaṁ kṛtsnajagadviśayaṁ viparītavṛttam ca aśeṣaviśayamadyāpi vartamā-naṁ vartīṣyamāṇam ca sarvaṁ kṣamasva||11||madīyānādikarmapravāhapravṛttam bhagavat-svarūpatirodhānakarīṁ viparītajñānanānīṁ svaviśayaṅyāś ca bhogyabuddher jananiṁ dehen-driyatvena bhogyatvena sūkṣmarūpeṇa ca avasthitāṁ daivīm guṇamayīm māyām, dāsabhūtaḥ śaraṇāgato 'smi tavāsmi dāsaḥ iti vaktāraṁ māṁ tāraya||12||[...] iti ślokatrayoditajñānīnaṁ māṁ kuruṣva||13||[...] iti sthānatrayoditaparabhaktiyuktaṁ māṁ kuruṣva||14|| parabhakti-parajñānaparamabhaktyekasvabhāvaṁ māṁ kuruṣva||15||parabhaktiparajñānaparamabhaktikṛtaparipūṇānavaratanityaviśadatamānanyaprayojanānavadhikātiśayapriyabhagavadanubhavo 'haṁ tathāvidhabhagavadanubhavajaniṁtānavadhikātiśayapṛtikarītāśeṣāvasthacitāśeṣataikaratirūpanity-akiṅkaro bhavāni||16||.
- (17) śrībhāṣya 2, p. 282,3—283,4: puṇyāpuṇyasvarūpe hi śāstraikasamadhigamye. [...] tac ca, para-mapuruṣārādha-natadviparyayarūpe karmaṇī puṇyāpuṇye; tadanugrahanigrahāyat te ca tatphale sukhaduḥkhe iti vadati. [...] sa ca bhagavān puruṣottamo 'vāptasamastakāmaḥ sarvajñaḥ sarveśva-raḥ satyasaṅkalpaḥ svamāhātmyānugūṇalīlāpravṛttaḥ etāni karmāṇī samīcīnāni, etāny asamīcīnā-nīṁ karmadvaividhyaṁ saṁvidhāya, tadupādānocitadehendriyādikam tanniyamaṇāśaktiṁ ca sar-veṣāṁ kṣetrajñānāṁ sāmānyena pradīśya, svaśāsanāvabodhi śāstraṁ ca sarveṣāṁ kṣetrajñānāṁ sāmānyena pradīśya, svaśāsanāvabodhi śāstraṁ ca pradarśya, tadupasamhārārthaṁ cāntarātmatayā-nupraviśya, anumantṛtāyā ca niyacchaṁś tiṣṭhati. te kṣetrajñāś tu tadāhitaśaktayaḥ tatpradīśta-karaṇakalevarādīkaḥ tadādhārāś ca svayam eva svecchānugūṇyena puṇyāpuṇyarūpe karmaṇī

upādadate. tataś ca puṇyarūpakarmakāriṇaṃ svaśāsanānuvartinaṃ jñātvā dharmārthakā-mamokṣair vardhayate; śāsanātivartanaṃ ca tadviparyayair yojayati.

(18) śaraṇāgatigadya 10: bhāgavatāpacāra-

(19) śaraṇāgatigadyabhāṣyam, p. 134,22f.: atra asmatsvāmin itivād asmanmātaram ity api śrīviṣṇucittādayaḥ pathanti. व्य़ाक़्षते са уāmunamunivaṃśajananena punaś са viśeṣeṇa as-manmātaram iti. Поскольку Шривишнучитта был учеником Рамануджи и вследствие бесспорной аналогичной формулировки asmatsvAmin можно предположить, что интерпретация asmanmAtaram является аутентичной.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-252-259

**IN THE PRESENCE OF THE OTHER.
RAMANUJA'S SHARANAGATIGADYA.
AN IMPORTANT TEXT
OF THE VAISHNAVA RELIGIOUS TRADITION**

G. Oberhammer

Translated from German by

R. Pskhu¹, N. Danilova²

¹Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
Miklukho-Maklaya str., 6, Moscow, Russia 117198

²Moscow State Linguistic University
Ostozhenka str., 38, Moscow, Russia 119034

Для цитирования:

Оберхаммер Г. В присутствии Другого. «Шаранатигадья» Рамануджи. Значимый текст вишнунитской религиозной традиции (Часть II). Перевод с немецкого Псху Р.В., Даниловой Н.Н. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 2. С. 252—259. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-252-259.

For citation:

Oberhammer, G. In the presence of the Other. Ramanuja's Sharanagatigadya. An important text of the Vaishnava Religious tradition. Trans. From German by RV. Pskhu, N.N. Danilova. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (2):252—259. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-252-259.



НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ SCIENTIFIC REPORTS

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-260-268

ДОГМАТИКА КАК ПЕРВИЧНОЕ ТОЛКОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ЧУВСТВА В ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ Ф.Д.Э. ШЛЕЙЕРМАХЕРА

А.В. Беляева

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
ул. Мясницкая, д. 20, Москва, Россия, 101000

Традиционно труды Шлейермахера делятся на два блока: труды по герменевтике и труды по философии религии и теологии. Исследования философии Шлейермахера часто концентрируются на одном из них, что приводит к разрыву цельной философской системы автора. Религия, согласно Шлейермахеру, относится к особой сфере жизни человека — сфере чувства. Религиозное чувство Шлейермахер называет чувством бесконечного. Человек, однако, не может испытывать чувство в связи с бесконечным, не выражая его при этом вовне. Одной из форм выражения религиозного чувства, согласно Шлейермахеру, является догматика — результат дидактического выражения религиозного чувства. Данная статья посвящена рассмотрению связи между религией и герменевтикой, которая проявляется в догматике. В статье обосновывается тезис, согласно которому догматика выступает в системе Шлейермахера как специфический способ передачи индивидуального религиозного чувства другим людям, т. е. рассматривается как толкование и интерпретация индивидуального опыта, который выражается в системе понятий и символов.

Ключевые слова: философия религии, Шлейермахер, догматика, герменевтика, религиозное чувство

Имя немецкого теолога Ф.Д.Э. Шлейермахера очень часто упоминают, говоря о герменевтике или теологии. Однако можно заметить сильный разрыв между исследованиями трудов Шлейермахера по герменевтике и изучением его трудов по теологии. В итоге мы не имеем целостного представления о философии Шлейермахера в ее единстве. Большая часть исследований, посвященных творчеству Шлейермахера, представляет герменевтику, с одной стороны, и философию религии и теологию, с другой, как две относительно самостоятельные, изолированные друг от друга сферы, при этом второй в отечественных исследованиях, к сожалению, уделяется очень мало внимания. Связь между герменевтикой и теологией Шлейермахера мы, на мой взгляд, можем увидеть в развитой им концепции *догматики*, которую Шлейермахер понимает как наивысшую форму выражения религиозного чувства. Именно недостаточная проясненность значения понятия догматики в системе Шлейермахера и специфических особенностей его истолко-

вания этого понятия является источником многочисленных критических претензий, предъявлявшихся Шлейермахеру его толкователями, столь различных, как высказывавшиеся уже первыми критиками-современниками обвинения в спинозизме, выдвинутый о. Сергием Булгаковым тезис о субъективизме Шлейермахера или сформулированный Карлом Бартом упрек в чрезмерной христоцентричности.

Для того чтобы понять роль догматики как средства выражения религиозности, обратимся для начала к анализу понятия благочестия, которое Шлейермахер считает источником всякой религии.

Основными работами Шлейермахера, отражающими общие принципы развитого им понимания сущности религии, являются два текста, между которыми пролегал весьма значительный временной отрезок: раннее сочинение «Речи о религии к образованным людям ее презирующим» (*Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799) и зрелый трактат «Вероучение» (*Glaubenslehre*, 1821). Однако, несмотря на столь значительную хронологическую дистанцию между обоими текстами, между ними существует теснейшая содержательная связь, так что они образуют единое смысловое целое. Поскольку в зрелый период творчества Шлейермахер нигде явно не отказывался от основных идей «Речей о религии» и, более того, несколько раз переиздавал это раннее сочинение в новых редакциях, нет никаких оснований для резкого разграничения воззрений раннего и зрелого Шлейермахера на существо религии; напротив, представляется вполне оправданным рассмотрение представляя его философии религии как единой системы.

В своем толковании сущности религии Шлейермахер опирается прежде всего на определенную теорию субъективности. Описывая структуру субъекта, он основывается на кантовском различении способности познания и способности желания, однако существенно трансформирует кантовский подход, подчеркивая значимость и самостоятельность сферы чувства. Наряду с областью познания (*das Wissen*) и областью действия (*das Thun*) Шлейермахер выделяет третью область — область чувства (*das Gefühl*). Именно из сферы чувства, по мысли Шлейермахера, и рождается религия. При этом сфера чувства противоположна сферам знания и действия, так как первая ограничивается только внутренней жизнью субъекта, в то время как знание основывается на действии как на способе получения новой информации о познаваемом. Поэтому знание, так же, как и действие, является связанным с внешним миром, миром объектов.

Ключевым понятием философии религии Шлейермахера является понятие *благочестия* (*die Frömmigkeit*). Шлейермахер определяет это понятие через *самосознание человека* (*Selbstbewusstsein*). Приведу определение благочестия, даваемое Шлейермахером: “Frömmigkeit ist dieses, dass wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewusst sind”. («Благочестие — это наше осознание самих себя абсолютно зависимыми от Бога или, что то же самое, пребывающими в связи с Богом»). Как видно из этого определения, религиозное чувство, обозначаемое как благочестие, не есть случайное, ситуативное аффективное состояние, но такое чувство, которое определяет отношение между абсолютным, божественным, и единичным, субъективным

на уровне индивидуального существования человека. Религиозное чувство есть чувство связи с бесконечным. Оно есть, как отмечают М.А. Пылаев и Е.С. Морозова, «укоренено в единстве личности и универсума, сознания и универсума» [1. С. 58]. Это единство особого рода, которое раскрывается в специфическом чувстве свободы и в то же время зависимости от целого. С одной стороны, человек чувствует себя свободным (*Freiheitsgefühl*), поскольку сохраняет и утверждает свою индивидуальность, с другой же стороны, осознавая свою причастность целому, чувствует себя частью этого целого, следовательно, свою зависимость (*Abhängigfühlen*). Поэтому религиозное чувство не является растворением человека в Абсолюте, но предстает как утверждение его бытия в его связи с бесконечным.

Итак, исходный тезис Шлейермахера: религиозное чувство есть чувство бесконечного. Бесконечное, будучи неместимым полностью ни в одну из форм, проявляется в каждом индивидуальном бытии, с одной стороны, полностью, но, с другой стороны, лишь одним из бесконечного количества возможных способов. Поэтому для человека, получившего религиозное откровение, есть огромная разница между религиозными традициями, следование которым он может выбрать. Если бы религиозное чувство было у каждого человека одинаковым, то не было бы принципиальной разницы, в какой форме его выразить. Поскольку не существует единой формулы религиозности, то нельзя говорить, что какое-то религиозное откровение, какая-то религия истинна, а какая-то религия основывается на заблуждении.

Важно подчеркнуть, что религиозное чувство в понимании Шлейермахера — это чувство, которое не может не быть выражено. Поэтому из определенного религиозного чувства с необходимостью следует определенное его воплощение во внешней форме; высшей формой такого выражения как раз и является догматика.

Если мы принимаем гипотезу о том, что религия всегда своим корнем имеет сферу чувства, то возникает вопрос, почему осуществление религии не ограничивается только внешним выражением в форме образов и действий, то есть в форме богослужения. Почему по крайней мере некоторые религии имеют, наряду с внешними формами проявления благочестия в образах и действиях, также и развитое теологическое учение, которое осуществляется в дискурсивных высказываниях и, следовательно, относится скорее к сфере познания, нежели к сфере чувства? Чтобы ответить на этот вопрос, Шлейермахер вновь обращает внимание на отличие религиозного чувства от аффективных переживаний. Религиозное чувство, поскольку оно не связано со случайными, временными чувственными состояниями человека, а есть основа самосознания человека, которая сопровождает все его случайные состояния, является тем инструментом, с помощью которого человек определяет себя в мире. В «Вероучении» Шлейермахер выделяет следующие характеристики религиозного чувства: оно не носит временной характер, не разделено на моменты, сопровождает случайные чувственные состояния, но при этом не растворяется в многообразном.

Именно своеобразием религиозного чувства как глубинной основы самосознания человека Шлейермахер объясняет его неразрывную связь с потребностью

в выражении. Примечательно, что один из современников Шлейермахера, явно испытавший прямое влияние его «Речей о религии», филолог-классик и теоретик мифологии Георг Фридрих Крейцер в своем трактате «Символика и мифология древних народов, в особенности греков» (1810—1812 гг.) напрямую связывал появление символического языка с религиозным опытом, который настолько переполнял человека, что должен был с необходимостью быть выражен вовне. Однако на основе первичных символов, служащих синкретическим выражением чувства бесконечного, в ходе развития общения между людьми неизбежно формируется все более структурированный язык истолкования — сначала в форме мифического повествования, а затем и в форме теоретически оформленных теологом. Истоком потребности в символическом выражении является, по мысли Крейцера, глубинное противоречие между конечным и бесконечным, составляющее сущность человеческой души. Будучи наделена чувством бесконечного, душа не удовлетворяется их несоизмеримостью. Крейцер описывает процесс выражения религиозного чувства как разрешение драматического разрыва: «Если же душа хочет попытаться достичь большего, вознестись к миру идей и сделать образное выражением бесконечного, то обнаруживается решительный, резкий раскол. Как может ограниченное стать, так сказать, сосудом и обиталищем неограниченного? ... Душа ... хочет схватить сущность целиком и неизменно, и дать ей жизнь в форме, однако сущность не желает уместиться в пределы этой формы. Это — мучительное стремление родить бесконечное в конечном [...] Так как душа, рассмотренная таким образом, парит между миром идей и областью чувств, так как она стремится связать то и другое и обрести в конечном бесконечное, то как может то, чего она достигла и что обрела, не нести в себе знаки своего происхождения и не выдавать само в своей сущности ту двойную природу? И в самом деле, существенные свойства и как бы элементы символа позволяют отчетливо распознать это двойное происхождение» [3. S. 66].

Эта двойственность символического выражения порождает необходимость развертывания полноты содержания символов в мифе: «Обратив внимание на дух древнейших мифов, мы будем вынуждены [...] утверждать, что если не все они, то большинство из них суть ничто иное как *высказанные символы*» [Ibid. S. 109].

Схожее понимание роли языка догматики в развитии форм выражения религиозного чувства мы видим и у Шлейермахера. «Христианская доктрина, пишет Шлейермахер, — есть чувство, выраженное в речи» [4. S. 84].

Таким образом, догматика является формой выражения религиозного чувства, которое с необходимостью должно быть выражено человеком вовне. Религиозное чувство, открывающееся в человеке, есть чувство зависимости от бесконечного. Бесконечное, которое сталкивается с индивидуальным, не может не быть выражено, поскольку в противном случае индивидуальное просто уничтожится бесконечным. Человеку, открывшему в себе религиозное чувство, хочется выразить его в какой-либо форме, поделиться им. Именно на этом основании религиозное чувство перестает быть сугубо индивидуальным делом и возникает религиозная *община*. Каждый человек ищет своему чувству форму выражения, и если

находит таковую, то присоединяется к уже образованному религиозному сообществу — религиозной традиции. Если же никакая уже наличная, закреплённая в традиции форма не может вместить религиозное чувство в достаточной полноте, то человек вынужден создавать собственную форму выражения. Именно это является основным аргументом Шлейермахера, когда он утверждает необходимость существования множества религий. При этом религиозные традиции соотносятся друг с другом как по уровню своего развития, так и по специфическому способу выражения. Основываясь на таком понимании Шлейермахером догматики, можно сказать, что догматика есть «первичная герменевтика».

Благодаря обретенной форме выражения религиозное чувство человека получает свое проявление и во внешнем мире. Можно сказать, что форма выражения не описывает уже имеющееся религиозное чувство, а скорее имеет перформативную природу, поскольку последнее появляется всегда вместе с первым. Религия, которая находится только глубоко в душе человека, не может быть религией в подлинном смысле этого слова, так как не выходит за пределы субъекта и ограничивается только им.

Выражение религиозного чувства во внешней форме есть переход от субъективного уровня к уровню *общины*. Именно здесь, на мой взгляд, мы можем увидеть в догматике, которая является одной из форм выражения, связь с герменевтикой. Догматика позволяет субъективному индивидуальному опыту быть *выраженным рационально* и быть *понятым*. Догматика — то средство, которое позволяет человеку перейти от сугубо индивидуального ко всеобщему, с уровня чувства на уровень понятия. Она представляет собой толкование индивидуального и средство, обеспечивающее переход этого индивидуального в над-индивидуальное, в язык религиозной общины. Как смысл текста может быть выражен через символы и знаки, но не сводится к ним, точно так же и догматика служит символом для религиозного чувства и не имеет значения отдельно от него. Догматика без религиозного чувства — это бессмысленный текст, в котором, тем не менее, сохранены логические (для текста — грамматические) связи.

Поскольку догматика есть определенная система понятий, вытекающих из определенных положений (догматов), постольку теология формально может быть наукой, никаким образом не связанной с верой в Бога. Теолог в данном случае будет подобен геометру, который, опираясь на аксиомы, строит упорядоченную систему положений. Но, как отмечает Шлейермахер, несмотря на то, что формально теологию возможно построить и без личного признания догматов веры, это все же не будет настоящей догматикой.

Догматы церкви имеют двоякую природу. С одной стороны, они рациональны, так как являются частью дедуктивно построенной системы. Однако, с другой стороны, они имеют сверхрациональную природу, поскольку источником их всегда выступает религиозное чувство. Хотя это чувство и выражается в теологической системе в максимально возможной степени, все же теологическое построение не может передать сам опыт «бытия религиозным». Точно так же мы не можем в полной мере почувствовать, что значит чувствовать холод, если будем

читать об этом. Но все же нельзя отрицать, что символическое выражение субъективного состояния индивида приближает другого к *пониманию* субъективного опыта. Роль догматики заключается прежде всего в *толковании* религиозного чувства, а не в построении строгой системы безотносительно к опыту, который она призвана выражать. Если догматика есть система знаний, имеющая строгую структуру, в которой все положения логически вытекают из предыдущих, то для построения непротиворечивой системы внутреннее согласие с ее основанием вовсе не обязательно. Однако мы можем так говорить только тогда, когда пренебрегаем назначением теологии, а именно ее назначением служить дидактической формой религиозного чувства. Как пишет Р. Гайм, догматические положения суть «отвлеченные выражения религиозных созерцаний» и «вольные размышления о первоначальных выражениях религиозного чувства» [5. С. 405]. Теология только тогда является в подлинном смысле теологией, когда имеет под собой свое основание — благочестие, которое должно быть выражено через символику.

Таким образом, Шлейермахер подчеркивает единство внешнего и внутреннего выражения религиозного чувства человека. Однако это не объясняет историческое появления различных видов религиозных форм. Шлейермахер утверждает, что возникновение новой религиозной формы происходит на основании двух принципов: исторического единства и внутренней необходимости развития религиозного чувства. Т.е. для того, чтобы образовалось христианское религиозное сообщество, необходимо, чтобы верующие были объединены, с одной стороны, одинаковой силой благочестия, а с другой стороны, определенным историческим единством, т. е. соотносительностью с фактически-историческим основанием объединяющего их чувства — фактом рождения Христа. Важно подчеркнуть, что равно необходимыми являются оба элемента — в строгом смысле слова мы не можем говорить о «христианах до Христа». Если человек переживал схожее религиозное чувство, но не имел средств выразить его в догматических положениях определенной религии, т.е. не имел языка, то он не может быть понятым, а следовательно, и причислен к данной религиозной традиции.

Именно историческое единство и единство чувства благочестия является гарантом уникальности среди всех религиозных форм. И никакая религия не может существовать без внешнего выражения в присущей именно ей уникальной форме. Ведь как только человек сталкивается с чувством, переполняющим его, он не может не проповедовать, не искать тех, чья форма выражения религиозного чувства близка ему. Если такой человек не найдет слушателей среди людей, замечает Шлейермахер, то будет проповедовать птицам. Однако для того, чтобы быть понятым религиозным сообществом, средства выражения внешнего чувства должны быть универсальными, поэтому символика является необходимым и неотъемлемым следствием появления религиозного чувства.

Обращу внимание, что выражение религиозного чувства само по себе отнюдь не является самоцелью. Религиозный человек не просто хочет выразить себя, но хочет быть *понятым другими*, поэтому универсальность языка выражения играет важнейшую роль.

Религиозное сообщество, объединенное общей формой выражения религиозного чувства, таким образом, является единством *innere Religion* и *äussere Religion* (внутренней и внешней религии). Причем обе формы одинаково важны. На основании признания значимости обеих форм Шлейермахер делает вывод, *чем менее заметно внешнее единство, чем ненадежнее внутренне*. Как только толкование религиозного чувства делается чем-то вторичным, отдавая приоритет лишь внутреннему чувству, пропадает уверенность в единстве религиозной общины. Поэтому догматика — внешнее выражение — для религиозной общины так же важна, как язык для народности, без него нельзя говорить о единстве общины и о наличии взаимопонимания между ее членами. S.

Необходимо отметить, что догматическая форма, о которой говорится в статье, является хотя и наивысшей, но не единственной формой выражения религиозного чувства. В трактате «Вероучение» (*“Die Glaubenslehre”*) Шлейермахер выделяет три типа выражения религиозного чувства: поэтическое, риторическое и дидактическое. Однако основное внимание в статье уделено догматике, поскольку дидактическое выражение Шлейермахер считает наиболее значимым из всех трех. Риторическое и поэтическое выражение религиозного чувства, пишет он, не могут быть универсальными, поскольку как первое, так и второе сильно зависимы от места, времени и настроения человека. Поэтическое зависит от момента вдохновения и основывается на образах, а риторическое — от момента восприятия и основывается на «возбуждении и внушении чувств» [4. S. 86]. Таким образом, они не являются предметом *понимания* в герменевтическом смысле. Кроме того, именно поэтому обе эти формы выражения характерны для ранних форм религии, поскольку религиозное чувство еще не приобрело понятийную форму как средство своего выражения, а основывается на образах и аналогиях. Дидактическое же выражение религиозного чувства облакает себя в понятийную форму, что позволяет в максимально возможной степени полноты выразить религиозное чувство вне зависимости от случайного вдохновения и условий выражения. Результатом дидактического выражения религиозного чувства является *догматика*. Шлейермахер пишет: «Догматика — выражение доктрин дидактически, что является высшим уровнем выражения» [4. S. 86]. *Догматика, таким образом, является универсальным языком, который может быть понят вне зависимости от контингентного состояния говорящего и от ситуации, в которой он говорит*, она есть наивысшая форма выражения религиозного чувства. Догматика позволяет религиозному сообществу оставаться единым на протяжении длительных исторических периодов. Поскольку положения догматики вытекают друг из друга, они связаны между собой строгими, недвусмысленными связями, догматика представляет собой *систему*. Она есть не просто высшая ступень выражения религиозного чувства, но и включает в себя поэтическую и риторическую формы выражения последнего, поскольку задачей догматики является прояснение двусмысленности поэтического и риторического выражения религиозного чувства. Именно догматика выполняет роль универсального языка религии, который используется для толкования религиозного чувства религиозным сообществом, вне зависимости от исторических условий.

Более того, благодаря связи религии с двумя другими сферами жизни человека (теоретической и практической) догматика, как одна из форм выражения религии, приобретает, по мысли Шлейермахера, двойную ценность — чувственную (*sinnlich*) и научную (*wissenschaftlich*) [4. S. 91]. Здесь догматика является формой выражения религиозного чувства не только вообще, но и в его отношении к каждому моменту человеческой жизни (*Lebensmoment*), в котором благочестие находит свое выражение. Догматику можно назвать не только средством *толкования религиозного чувства*, но, поскольку религиозность распространяется на все сферы жизни человека, и *толкованием бытия человека в мире*. Опираясь на это соображение, можно, на мой взгляд, считать догматику своего рода *первичной герменевтикой*. Она создает возможность понимания одного человека другим вообще, так как служит выражением возникновения сознания вообще и всего человеческого существования, подчиненного и выражающего связь с бесконечным.

Основываясь на анализе понимания роли догматики в философии религии Шлейермахера, изложенном в статье, можно сделать вывод, что догматика является средством, обеспечивающим репрезентацию индивидуального религиозного чувства. Догматика напрямую связана с герменевтикой, она есть толкование своего индивидуального опыта, средство, с помощью которого человек может быть понят другими членами общины; догматика, таким образом, представляет собой *общий язык общины верующих*.

Именно потому, что догматика является средством толкования индивидуального религиозного чувства, она не есть система отвлеченных понятий. Каждое понятие в рамках догматики служит выражением благочестия. Благочестие же, поскольку оно есть чувство *бесконечного*, затрагивает не только сферу чувства, но и, опосредованно, сферу действия и познания. Таким образом, догматика есть средство выражения бытия человека в его связи с бесконечным, с одной стороны, и с другими людьми, с другой. Догматика — один из видов описания человеком внутреннего религиозного чувства, поэтому толкование догматики есть понимание и толкование внутреннего религиозного чувства человека, выраженного вовне.

В свете всего вышесказанного видно, что разделение трудов Шлейермахера на две части, герменевтическую и теологическую, является искусственным. Связующим звеном между ними выступает именно догматика.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Пылаев М.А., Морозова Е.С. Философская теология Ф. Шлейермахера // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение, 2015.
- [2] Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. Пер. с нем. и пред. С.Л. Франка. СПб.: АО «АЛТЕЙЯ», 1994.
- [3] Creuzer F. Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Leipzig — Darmstadt, 1810.
- [4] Shleiermacher F. Der christliche Glaube nach Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Bd. 1.1828.
- [5] Гайм Р. Романтическая школа. Вклад в историю немецкого ума. Пер. с нем. В. Неведомского; под ред. В.Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2007.

DOGMATICS AS THE FIRST INTERPRETATION OF THE RELIGIOUS SENSE IN THE PHILOSOPHY OF RELIGION OF F.D.E. SCHLEIERMACHER

A.V. Belyaeva

National Research University Higher School of Economics
Myasnikskaya Str., 20, Moscow, Russia, 101000

Abstract. The works of Schleiermacher is divided into two parts: works on hermeneutics and works devoted to the philosophy of religion and theology. Researchers of Schleiermacher's philosophy usually concentrate only on the one part. That leads to separation between two parts of Schleiermacher's philosophical system. Religion, according to Schleiermacher, refers to specific sphere of human life, the sphere of sense. That religious sense Schleiermacher calls the sense of infinite. However, one cannot feel that sense without expressing it into outside world. Dogmatics is didactic form of the expression of religious sense. This article is devoted to connection between hermeneutics and religion, which expresses itself through dogmatics. The author claims that dogmatics in Schleiermacher's religious system is the way of expressing personal religious feeling to other people. So it is the way of exposition and expression of individual sense through the system of symbols and concepts.

Key words: philosophy of religion, Schleiermacher, dogmatics, hermeneutics, religious sense

REFERENCES

- [1] Pylaev MA, Morozova ES. Filozofskaya teologiya F. Shleiermakhera. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 2015.
- [2] Schleiermacher F. Rechi o religii k obrazovannym lyudyam, ee prezirayushchim. Monologi. Per. s nem. i pred. S.L. Franka. St. Petersburg, 1994.
- [3] Creuzer F. Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Leipzig — Darmstadt, 1810.
- [4] Schleiermacher F. Der christliche Glaube nach Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Bd. 1. 1828.
- [5] Haym R. Die romantische Schule: ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. Trans. from germ. by Nevedomsky. St. Petersburg, 2007.

Для цитирования:

Беляева А.В. Догматика как первичное толкование религиозного чувства в философии религии Ф.Д.Э. Шлейермахера // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 2. С. 260—268. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-260-268.

For citation:

Belyaeva, A.V. Dogmatics as the first interpretation of the religious sense in the philosophy of religion of F.D.E. Schleiermacher. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (2):260—268. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-260-268.

Сведения об авторе:

Беляева Анастасия Владиславовна — аспирант школы философии факультета гуманитарных наук Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (e-mail: nasbell692@yandex.ru).



НАУЧНЫЕ ОБЗОРЫ SCIENTIFIC REVIEWS

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-269-274

Н.О. ЛОССКИЙ: НОВЫЕ ИЗДАНИЯ

О.Т. Ермишин

Дом русского зарубежья им. Александра Солженицына
Нижняя Радищевская ул., 2, Москва, Россия, 109240

В 2016 г. в серии «Философия России первой половины XX века» вышла книга «Николай Онуфриевич Лосский» (М.: Политическая энциклопедия, 2016), а в 2017 г. — сборник Н.О. Лосского «Философия и публицистика: Избранные статьи» (М.: Викмо-М; Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, 2017). Обсуждению этих двух изданий было посвящено очередное заседание литературно-философских собраний «Отражения», которое состоялось 1 февраля 2018 г. в Доме русского зарубежья имени Александра Солженицына. На заседании выступили Борис Исаевич Пружинин (журнал «Вопросы философии»), Владимир Петрович Филатов (Российский государственный гуманитарный университет), Елена Владимировна Сердюкова (Южный федеральный университет), Ирина Игоревна Блауберг (Институт философии РАН), Олег Тимофеевич Ермишин (Дом русского зарубежья им. А. Солженицына), Михаил Александрович Маслин (МГУ им. М.В. Ломоносова), Владимир Николаевич Белов (Российский университет дружбы народов).

Ведущий заседания Б.И. Пружинин начал его с представления серии «Философия России первой половины XX века» и вышедшей в ней книги о Н.О. Лосском. По его мнению, давно ясно, что одного издания первоисточников по истории русской философии недостаточно, поэтому требуются серьезные историко-философские исследования, анализ контекста, сопоставление идей и т.д. Для такого всестороннего изучения русской мысли и была задумана серия «Философия России первой половины XX века», в которой за период с 2012 по 2017 г. уже вышло 26 томов. Общее количество исследователей, принявших участие в указанной серии, уже превышает 100 человек. Сложилось сообщество историков русской философии, которое проделало большую работу, что в полной мере видно и на примере книги о Н.О. Лосском.

Следующим выступил редактор и составитель тома «Николай Онуфриевич Лосский» В.П. Филатов, который рассказал о своем отношении к Лосскому. Он

пояснил, что Лосский его сначала привлек как ведущий специалист по теории познания, в связи с чем ему было поручено подготовить том в приложении к журналу «Вопросы философии» (*Лосский Н.О.* Избранное. М., 1991). Книга же в серии «Философия России первой половины XX века» составлена из работ современных исследователей. Из статей, представленных в сборнике, можно, как считает составитель, сделать вывод, что некоторые идеи Лосского продолжают сохранять актуальность и созвучны современной философии (идеал-реализм, персонализм, проблемы сознания и т.д.). Кроме того, составитель указал, что, несмотря на то, что существуют разные взгляды исследователей на Н.О. Лосского, его вполне обоснованно можно отнести к профессорам философии, соответствующим университетским стандартам, которые включали «профессионализм, означавший прежде всего глубокое знание истории философии, идейную самостоятельность как наличие собственной философской концепции, понимание роли философии в университетском образовании, ее соотношение с конкретными науками» (Николай Онуфриевич Лосский. С. 8).

Е.В. Сердюкова, которая представлена в сборнике публикацией переписки Н.О. Лосского и А. Эйнштейна, выступила с обзором своих исследований в семейном архиве Н.О. Лосского. Она сообщила, что, погрузившись в изучение архивных материалов, пришла к выводу: есть неизвестные факты в биографии Н.О. Лосского, различные аспекты его философского наследия, которые еще следует исследовать и реконструировать. Кроме того, в архиве сохранились статьи, которые не опубликованы. К ним относятся статьи о русской философии и идеальном единстве языка, наброски по религиозным и богословским проблемам. Работая над статьями, Н.О. Лосский завел себе тетрадку, в которую выписывал цитаты разных авторов по каждой исследуемой им проблеме. Среди выписок очень много цитат из трудов русских религиозных мыслителей, православных святых, отцов Церкви, и эти конспекты, совершенно неизвестные исследователям, позволяют судить о религиозном развитии Лосского, который не просто пытался вписать религиозные идеи в свою философскую систему, а, действительно, был глубоко верующим христианином.

Среди рукописей Лосского есть черновые наброски статей о православии, католичестве и проблеме филиокве, т.е. они по тематике примыкают к известной статье философа о единстве Церкви. Среди архивных материалов существует письмо, в котором Лосский в 1959 г. завещает сыновьям издать сборник его неопубликованных работ, т.е. он придавал своим поздним статьям большое значение. Религиозная философия Н.О. Лосского позднего периода до сих пор остается недостаточно исследованной, и архивные материалы являются важным источником по этой теме.

И.И. Блауберг поделилась своими воспоминаниями о знакомстве с философией Н.О. Лосского. Ее изучение работ Н.О. Лосского проходило в контексте интереса к интуитивизму А. Бергсона. Лосский был автором книги о Бергсоне, и, кроме того, разные формы интуитивизма до сих пор привлекают исследовате-

лей, а тема «Лосский и Бергсон» постоянно возникает на страницах зарубежных журналов. В статье же для сборника И.И. Блауберг проследила проблему персональности в философии Лосского, исследовав разные понятия и проблемы персонализма.

Лосский, разрабатывая проблему персональности, проделал длительную эволюцию от магистерской диссертации «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» (1903) до поздних работ, в которых терминология сближается с христианской традицией и присутствуют «аксиологические, этико-религиозные акценты» (Николай Онуфриевич Лосский. С. 217). И.И. Блауберг считает, что Лосский на фундаменте персонализма создает «этику, аксиологию и религиозную философию, попутно внося новые аспекты в свою теорию», при этом на первый план «выступает аксиология, учение о ценностях» (С. 224).

Дальше заседание было посвящено обсуждению книги Н.О. Лосского «Философия и публицистика: Избранные статьи». В этом издании Н.О. Лосский предстает не только как автор статей, но, прежде всего, как живая личность, человек с особым взглядом на мир. Составитель О.Т. Ермишин объяснил, что идея сборника связана с тем, что его личное знакомство с Н.О. Лосским началось с воспоминаний философа, опубликованных в журнале «Вопросы философии» в 1991 г. После того, как воспоминания были переизданы в издательстве «Русский путь» (*Лосский Н.О. Воспоминания: Жизнь и философский путь*. М., 2008), они были переданы внуку Н.О. Лосского Николаю Владимировичу, который согласился с тем, что статьи его деда никогда еще не были собраны в отдельном издании, и одобрил проект будущего сборника. Через несколько лет книга была подготовлена, и теперь, когда она издана, можно составить более полное представление о философии Н.О. Лосского в период эмиграции. Статьи же Н.О. Лосского — это не просто дополнения к его большим научным трудам. Они открывают известного философа с еще одной стороны, освещают личность, обращенную к современности и чутко реагирующую на происходящие в мире события.

В своем выступлении М.А. Маслин кратко осветил тему отношения Н.О. Лосского к русской философии. Он охарактеризовал Н.О. Лосского как тонкого аналитика русской мысли. По его мнению, книга Н.О. Лосского «История русской философии», изданная сначала на английском языке, является основополагающей для историографии русской мысли (наряду с известным двухтомным исследованием В.В. Зеньковского) и очень серьезным трудом, который уже много лет рекомендуется студентам МГУ им. М.В. Ломоносова.

В отличие от Зеньковского Лосский уделяет больше внимания отдельным мыслителям (например, Н.И. Пирогову), рисует их развернутые философские портреты. Выступающий согласился с тем, что Н.О. Лосский очень внимательно относился к разным явлениям жизни, культуры и человеческой мысли, в том числе к русским философам. По мнению М.А. Маслина, Лосский дает очень корректный взгляд на русскую философию, которая предстает во всем разнообразии («разноликости»).

Конечно, в книге Лосского русская философия рассмотрена в определенном ракурсе, поскольку автору интересны гносеологические аспекты философского развития и мыслители, близкие или соотносимые с интуитивизмом. Однако от этого исследование Лосского приобретает еще большую оригинальность, которая только помогает создать общее представление о единстве русской философской традиции.

К сожалению, не смог быть на презентации профессор МГУ им. М.В. Ломоносова В.В. Ванчугов, который для сборника «Николай Онуфриевич Лосский» написал большую статью «Н.О. Лосский как интерпретатор истории русской философии». В этой статье более подробно рассмотрены темы, заявленные в устном выступлении М.А. Маслина. Например, утверждается, что Лосский не просто написал историко-философский труд, а завершил жизнь «философской ретроспекцией, обращением в прошлое посредством „Истории русской философии“» (Николай Онуфриевич Лосский. С. 178).

По мнению Ванчугова, книга Н.О. Лосского «стоит как-то особняком, идет вразрез с традиционными нормами историко-философского исследования» (С. 205). Этот вывод объясняется тем, что Лосский не использует традиционные историко-философские методы и подходы, а пишет историю русской философии как ее непосредственный деятель, с точки зрения своего философского мировоззрения, воспринимая других русских мыслителей как участников общего проекта, в котором не последнее место принадлежит автору исследования. Как заметил В.В. Ванчугов, Лосский-философ явно доминирует над Лосским-историком, т.к. рисует не полноценную картину русской философии, а дает ее интерпретацию в контексте собственного философского учения, уделяя большое внимание проблемам познания, метафизики, этики, эстетики, законченным системам и концепциям. «История русской философии» Н.О. Лосского не просто субъективна (подобно «Истории западной философии» Б. Рассела, с которой ее сравнивает В.В. Ванчугов), а представляет собой личную историю философии, «своего рода альтернативные мемуары, написанные на историко-философском материале» (С. 214).

Конечно, с В.В. Ванчуговым можно во многом согласиться, как и с более радикальными критиками «Истории русской философии» Н.О. Лосского, но, тем не менее, это исследование уже заняло свое неповторимое место как в отечественной историографии русской мысли, так и в философском наследии России. Историко-философские исследования В.В. Зеньковского и Н.О. Лосского в совокупности дают широкое представление о русской философии с разных, порой противоречащих друг другу, точек зрения, которые заставляют думать и направляют современных исследователей к объективному познанию отечественного философского наследия.

В.Н. Белов обратился к теме связи Н.О. Лосского со своими учениками, рассмотрев в качестве примера жизненную и философскую судьбу Василия Эмильевича Сеземана. При всех различиях Н.О. Лосский и В.Э. Сеземан принадлежали к единой русской философской традиции. Несмотря на то, что свои работы

Сеземан писал на трех языках (русском, немецком и литовском) и большую часть своей жизни провел вне пределов родины, нет никаких оснований не считать его русским философом, как и европейским философом.

Сравнительный анализ трудов Лосского и Сеземана позволяет считать, что они внимательно следили друг за другом, проявляли взаимный интерес. Это вполне естественно, так как Сеземан учился у Лосского в Петербургском университете и входил в университетский философский кружок, в котором участвовали также Н. Гартман и А. Вейдеман (кружок действовал с 1903 г.). Сеземан не стал последователем Лосского, как не стал он и последователем другого своего учителя Г. Когена, или Э. Гуссерля и Н. Гартмана, за творчеством которых пристально наблюдал, чьи феноменологические идеи считал чрезвычайно интересными и важными. Н.О. Лосский написал о В.Э. Сеземане в «Истории русской философии» достаточно развернутый обзор, глубоко проанализировав работы своего бывшего студента. Он отнес философскую позицию Сеземана к трансцендентально-логическому идеализму, а ее детальную критику привел в другой своей статье «Die intellektuelle Anschauung als Methode der Philosophie», которая была опубликована в журнале «Der Russische Gedanke» в № 1 за 1929 г.

Лосский характеризует позицию Сеземана как одну из форм теоретико-познавательного дуализма, когда основой выступает деление на предметное и непредметное знание, интуитивное и логическое познание. Сеземан неоднократно в своих многочисленных статьях обращался к анализу интуитивизма Лосского, а в 1950-е гг. написал обзорную статью о философии своего учителя. Сеземан отличает интуитивизм Лосского от интуитивизма Бергсона, но полагает, что обе эти философские позиции являются односторонними: если Бергсон слишком иррационализирует процесс познания, то Лосский, напротив, слишком рационален в своих оценках интуиции. Кроме того, Н.О. Лосский наряду с Н. Гартманом и С.Л. Франком рекомендовал Сеземана к избранию в качестве профессора Каунасского (позднее Вильнюсского) университета. Эти факты позволяют считать, что философская связь между Лосским и Сеземаном не прерывалась.

В течение заседания докладчикам были заданы вопросы, связанные с биографией, философией и архивными материалами Н.О. Лосского. По мнению, высказанному несколькими выступающими, нужно продолжать работу, всестороннее изучение как философии Н.О. Лосского, так и русской философской мысли в целом, и тогда нас ждет еще много научных открытий.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-269-274

N.O. LOSSKY: NEW EDITIONS

O.T. Ermishin

Alexander Solzhenitsyn House of Russia Abroad
Nizhnyaya Radischevskaya str., 2, Moscow, Russia 109240

Для цитирования:

Ермишин О.Т. Н.О. Лосский: новые издания // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 2. С. 269—274. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-269-274.

For citation:

Ermishin, O.T. N.O. Lossky: new editions. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (2):269—274. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-2-269-274.

Сведения об авторе:

Ермишин Олег Тимофеевич — доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Дома русского зарубежья им. Александра Солженицына (e-mail: oleg_ermishin@mail.ru).