

ISSN 2072-8549



Вестник

МОСКОВСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
ОБЛАСТНОГО
УНИВЕРСИТЕТА

Серия

ФИЛОСОФСКИЕ
НАУКИ

2013 / № 4

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I. ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

<i>Бондарева Я.В.</i> ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗМОЖНОСТИ АПОФАТИКИ (К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ)	5
<i>Букин Д.Н.</i> ЧИСЛО И ВЕЛИЧИНА КАК ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОПРЕДЕЛЁННОСТИ КАТЕГОРИИ КОЛИЧЕСТВА.....	11
<i>Зима В.Н.</i> АПОРЕТИЧНА ЛИ ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ? (ТЕЗИС П. РИКЁРА И ПРОБЛЕМА «НАСТОЯЩЕГО ВРЕМЕНИ»)	20
<i>Удальцов В.Г.</i> ОБЪЕКТИВНОЕ И СУБЪЕКТИВНОЕ В ИСТОРИИ: ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ	28

РАЗДЕЛ II. ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

<i>Ерёмина Д.А.</i> ТЕНДЕНЦИЯ К РАЗВЛЕКАТЕЛЬНОСТИ СОВРЕМЕННЫХ МАССМЕДИА В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ.....	37
--	----

РАЗДЕЛ III. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

<i>Кузнецов С.В.</i> АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗРЕНИЯ В ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ В.В. НАЛИМОВА	44
--	----

РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ТЕХНИКИ

<i>Вьялкин С.А.</i> О СОПОСТАВИМОСТИ ТОТАЛИТАРНОГО ХУДОЖЕСТВЕННОГО И ЭЛЕКТРОННОГО СЕТЕВОГО ДИСКУРСОВ.....	51
НАШИ АВТОРЫ	59

CONTENTS

SECTION I. QUESTIONS OF ONTOLOGY AND KNOWLEDGE THEORIES

<i>Y. Bondareva.</i> EPISTEMOLOGICAL POSSIBILITIES OF APOPHATICAL COGNITION (THE PROBLEMS OF METHODOLOGICAL BASES OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY)	5
<i>D. Bukin.</i> NUMBER AND QUANTITY AS ONTOLOGICAL CERTAINTIES OF THE CATEGORY "QUANTITY"	11
<i>V. Zima.</i> IS TEMPORALITY APORETIC? (P. RICOEUR'S THESIS AND THE PROBLEM OF THE «PRESENT»)	20
<i>V. Udaltsov.</i> THE OBJECTIVE AND SUBJECTIVE IN HISTORY: PHILOSOPHICAL ASPECT	28

SECTION II. QUESTIONS OF SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHICAL PROBLEMATICS SOCIALLY-HUMANITIES

<i>D. Yeremina.</i> MODERN MASS MEDIA TENDENCY TO ENTERTAINING IN CONTEXT OF PHILOSOPHICAL TRADITION	37
--	----

SECTION III. QUESTIONS OF HISTORY OF PHILOSOPHY AND HISTORY OF OTHER PHILOSOFICAL DISCIPLINES

<i>S. Kuznetsov.</i> V.V. NALIMOV'S ANTHROPOLOGICAL VIEWS.....	44
--	----

SECTION IV. PHILOSOPHY OF CULTURE, SCIENCE AND TECHNOLOGY

<i>S. Vyalkin.</i> ON TOTALITARIAN ARTISTIC AND E-DISCOURSE COMPARABILITY	51
OUR AUTHORS	59

РАЗДЕЛ I. ВОПРОСЫ ОНТОЛОГИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

УДК 1(09)

Бондарева Я.В.

Московский государственный областной университет

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗМОЖНОСТИ АПОФАТИКИ (К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ)

Y. Bondareva

Moscow State Regional University

EPISTEMOLOGICAL POSSIBILITIES OF APOPHATICAL COGNITION (THE PROBLEMS OF METHODOLOGICAL BASES OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY)

Аннотация. Апофатическое познание как «учёное незнание», получив импульс развития в отечественной средневековой философско-богословской культуре, тесно коррелируется с принципом символического реализма, который, в свою очередь, становится объектом систематического осмысления на этапе зрелых философских концепций XIX века и трактуется как пронизанность реальности Непостижимым (С.Л. Франк) и как учение о явлениях апофатической сущности (А.Ф. Losev). Единственным путём для познания метафизического бытия философы видели не простое отрицание в его обычном, логическом смысле, а особое, сверхлогическое преодоление самой категориальной формы познания.

Ключевые слова: апофатизм, катафатизм, познание, метафизика, мистицизм.

Abstract. Though having got an impulse to its development in domestic philosophical and theological culture of the Middle Ages the apophatical cognition as «De docta ignorantia» nevertheless correlates with the principle of symbolical realism which is the object of systematic thinking at the stage of the developed philosophical systems in the late 19th century and is treated as “threading reality by Incomprehensible” (S.L. Frank) and as a teaching about the phenomena of apophatical nature (A.F. Losev). The only way to metaphysical speculation was not a mere negation in its ordinary, logical sense, but special ultralogical overcoming of the very form of category-based cognition.

Key words: apophatic, cataphatic, cognition, metaphysics, mysticism.

Принцип трансцендентности отечественной религиозно-философской мысли диктует и специфические методы познания основного гносеологического «объекта» – божественной реальности. Феноменологический, экзистенциаль-

ный и опытно-мистический методы в значительной степени основывались на православно-богословских принципах богопознания – апофатическом (т. е. отрицательном) и катафатическом (т. е. положительном, утвердительном). В отечественной философской мысли, развивавшейся на почве христианского мировоззрения, была осознана необходимость следовать этим принципам, однако начало их философского осмысления относится только к концу XIX в.

Их богословская интерпретация уходит корнями в эпоху «Ареопагитик», провозглашающих Божество «превыше любого слова и любого познания» и пребывающего «по ту сторону бытия и мышления», когда «ни чувства, ни воображение, ни представления, ни имя, ни разум, ни осязание, ни мышление его совершенно непостижимы для нас» [2, с. 19]. Апофатика утверждает невыразимость Бога в позитивном знании; катафатика, напротив, заключается в применении к Богу утвердительных определений и поэтому считается менее совершенной, в сравнении с первой. Она же, с точки зрения богословия, является не только совершенной, но и единственной по своей природе соответствующей объекту познания, так как всякое познание имеет своим объектом то, что существует; Бог же, с точки зрения христианского богословия, вне пределов всего существующего. Апофатизм, таким образом, есть путь полного незнания, но путь, не тождественный агностицизму или отказу от богопознания, ибо целью та-

кого познания является не собственно знание, но единение, обожение. Кроме того, апофатизм не является агностицизмом ещё и в силу созерцательности, мистичности такого познания, которое не оперирует обычными понятиями, но обращает ум к трансцендентной реальности.

В каком-то смысле эмпирика даже препятствует такому «незнанию» – единственному пути достижения Бога, поскольку данное незнание предполагает гносеологическое восхождение по иерархической лестнице от низших уровней бытия до его вершин, постепенно отвергая всё, что может быть познано разумом, чтобы во тьме полного неведения приблизиться к Неведомому Богу. Знание же эмпирическое, напротив, переводя нас на путь рассудочных утверждений и положительных суждений о Боге, нивелирует это апофатическое знание.

Иными словами, апофатика ведёт к познанию Бога не в том, что Он есть в соответствии с нашим обыденным знанием и природным опытом, а в том, что Он «не-есть», устраняя тем самым сначала всё умопостигаемое и эмпирическое, затем – характеристики высшего порядка, такие, как благодать, любовь, мудрость, и, наконец, исключая и само бытие. Бог с точки зрения последовательной апофатики не есть что-либо из этого, и не-есть вообще.

В то же время христианство парадоксальным образом трактует Бога как Личность, с которой человеку можно осуществлять диалогическое общение, что делает возможным и

второй путь богопознания – катафатический, ведущий к некоторому знанию о Боге. Трансцендентное начало, пребывающее за пределами эмпирического мира, есть также начало, которое само себя открывает.

Анализ различий между апофатизмом и катафатизмом с точки зрения диалектики порождает антиномии, которые наиболее адекватно разрешаются методологией православного энергетизма. Эти антиномии обнаруживаются в «единениях» и «различениях», где «единения» есть скрытая, сверхсущностная сторона божественного, в которой оно пребывает в абсолютном покое, ни в чём не проявляя себя вовне. «Различения», напротив, трактуются как проявления Божества вовне, называемые в «Ареопагитиках» *силами* (у Григория Паламы – *энергиями*), которым сопричастно всё сущее, что, в свою очередь, открывает возможность познания Бога в его творении. Апофатика и катафатика, таким образом, представляют собой богословский аналог диалектических категорий сущности и явления, в данном случае – непознаваемой божественной сущности и являющих Божество энергий.

В русской религиозной философии на почве синтеза апофатики и катафатики получил развитие *символический реализм*, согласно которому реальность божественного присутствия в мире представлена не в сущностном выражении, а в энергийных символах, знаках, образах, что является продолжением святоотеческой методологической традиции символического реализма.

В наибольшей степени символический реализм обретает своё концептуальное обоснование в традиции исихазма и его энергийной методологии, воспринятой отечественной философией XIX в., которая значительно расширила круг проблем, решаемых на основе этой методологии. Речь идёт о проблемах «творения мира и продолжающегося творения как становления всеединства; энергийного соединения разных иерархических уровней бытия; связей Бога и мира и самооткровения Бога миру; феноменологической раздробленности бытия, разрешаемой через его единую энергийную основу» [1, с. 37]. Православный энергетизм решает принципиальный вопрос об отношении абсолютного к миру и о возможности и путях познания миром того, что находится «по ту сторону».

В светской философской среде систематическое осмысление гносеологических возможностей апофатики восходит к концу XIX в., и наиболее ярко оно проявилось в творчестве С.Л. Франка.

Центральной категорией гносеологического анализа С.Л. Франка является категория «непостижимого», проявляющего себя в трёх слоях бытия: в окружающем мире как предметном бытии; в человеческом бытии как внутренней и духовной жизни; в онтологической первооснове мира. Вбирая в себя всё бытие без остатка, эта реальность становится «всеобъемлющим единством», не имеющим ничего вне себя, и, следовательно, не являющимся объектом каких-либо логиче-

ских определений, имеющих внешнее происхождение, т. е. почерпнутых из земного опыта. Поэтому в метафизических поисках С.Л. Франк отдавал предпочтение апофатике и, высоко оценивая сочинения Дионисия Ареопагита, раскрыл и развил некоторые положения его апофатического богословия.

Оценивая гносеологические возможности апофатики, т. е. отрицания в его обычном логическом смысле, С.Л. Франк усматривал в нём не только отвержение ложных мнений, но прежде всего значение различения, так как познание или определение чего-либо связано с установлением отличия его от чего-либо другого, что означает выбор между частными содержаниями [5, с. 248]. Для С.Л. Франка отрицание вообще «есть момент, конструирующий логическую форму мышления» [5, с. 249-250], так как, применяя отрицание к самой логической форме знания, «мы впадаем в то противоречие, что в самом акте этого отрицания, мы пользуемся той самой формой знания, которую мы отвергаем» [5, с. 249-250]. В таком случае и само «отрицательное богословие» рискует превратиться в бессмыслицу, заключающую существо непостижимого Бога в форму рационального, «земного» знания. Поэтому единственным путём для познания трансцендентного божественного бытия С.Л. Франк видел не простое отрицание в его обычном, логическом смысле, а особое, сверхлогическое преодоление самой категориальной формы земного бытия. Это преодоление становится

возможным только путём выхода за пределы принципа противоречия, т. е. несогласуемости утвердительных и отрицательных суждений.

Выход за пределы логических ограничений в данном случае означает выход за пределы отвлечённых понятий, т. е. в сферу опыта, который выходит за рамки привычного мышления, в силу чего мы можем столкнуться с чем-то, не укладывающимся в форму понятий. Подобными возможностями для выражения невыразимого вполне обладает такой жанр художественного творчества, как поэзия, которая использует слово как «орудие осмысляющего духовного овладения опытом в его сверхлогическом конкретном существе» [5, с. 249-250]. Поэзия сильна не только иррациональным элементом слова – ассоциациями идей, образов, эмоций, – но и возможностью комбинирования понятий и мыслей таким образом, что в их сочетании преодолевается их чисто рациональный, отвлечённый смысл и «выражается конкретная реальность именно в том, в чём она превосходит понятия и принципиально от них отличается» [5, с. 252].

Впрочем, такое отражение «конкретной реальности» может быть доступным и философии. Можно определить такой способ описания непостижимого как «намекающее», «невыразимое в отдельной мысли познание конкретности». С.Л. Франк увидел в философии особый, ей одной присущий способ преодоления ограниченности и неадекватности отвлечённого знания, а именно – делать предметом познания саму логическую

форму познания. Познающий субъект, таким образом, выходит за пределы логического (отдельного) знания и познаёт саму «конкретную реальность», его превышающую. Такое сверхлогическое познание, косвенное знание посредством незнания как противостояние реальности сфере логически познаваемого С.Л. Франк, вслед за Н. Кузанским, называл «умудрённым неведением»: неведением, так как по отношению к рациональному сознанию высшая мудрость подобна «неведению», «умудрённым» – потому что оно происходит не от недостатка, а от полноты знания. На фоне открытого потенциала философии С.Л. Франк определил и её первостепенные задачи – выйти за пределы отвлечённой мысли, интуитивно увидеть и выразить сверхрациональное, стать рациональным преодолением ограниченности рациональной мысли.

Впрочем, С.Л. Франк не ограничивал познание через неведение только апофатическим моментом, т. е. познанием сверхрациональной природы метафизической реальности. В многообразии форм рационального познания возможно открытие и структуры самой метафизической реальности, которая многообразно проявляет себя в конкретных явлениях мира физического, а это уже содержит в себе элемент катафатического познания. Философ назвал это проявление «переливанием через свои собственные края», что в отечественной философии нашло отражение в принципе символического реализма, образность и поэтичность которого позволили

выразить и строгую богословскую мысль, и сверхрациональные переживания христианских мистиков.

Именно принцип символического реализма как пронизанность реальности Непостижимым и постоянное свидетельство о нём как о «явной тайне» дало С.Л. Франку возможность избежать кантовского агностицизма в вопросе познания этой тайны бытия. Но недаром философ повторял вслед за Н. Кузанским: «Непостижимое постигается посредством его непостижения». Апофатическое «учёное незнание» фактически превращается в знание, которое не знает границ и, в конечном итоге, становится «познаванием незнания» об Абсолюте – знанием о незнании.

Принципы апофатизма и катафатизма, реализующие своё диалектическое единство в принципе символического реализма, впоследствии были творчески переработаны в философии А.Ф. Loseva, определявшего свою метафизику как символизм, т. е. учение «о явлениях в твёрдых очертаниях апофатической сущности» [3, с. 165]. Апофатизм, по А.Ф. Losevu, «предполагает символическую концепцию сущности» [3, с. 165] и даже определяет её. При этом апофатизм приобретает диалектический характер и тесно связывается с принципом меонизма, обосновывающего наличие иррационального момента в самой рациональности сущего. Однако диалектика А.Ф. Loseva не только не отменяет метафизическую направленность его символизма, но парадоксальным образом с ней сочетается.

Так, апофатизм А.Ф. Лосева, как и в христианской метафизике, связан с различением сущности и энергии, так как «только в своих энергиях сущность и познаваема» [3, с. 115]. Это различение и является ключевым для апофатического познания, из которого с неизбежностью следует символизм, так как «сущность насыщена смыслом и бытием, из недр её бьёт неистощимый ключ её жизни и всё новых и новых её определений» [3, с. 163]. Апофатико-катафатическое познание органично встраивается А.Ф. Лосевым в его «философию имени» и описывается как движение от сущностной неизменности к энергийному имени, что обнаруживает его стремление следовать методологии православного энергетизма в вопросах гносеологии.

Принцип символического реализма как основа святоотеческого учения о божественных энергиях, где мир выступает как некий символ, отблеск иных реалей, подвергается корректировке и в философии Н.О. Лосского, называвшего свою теорию идеальным реализмом, выводя реальное бытие из идеального, целостно постигаемого в мистической интуиции [4, с. 323]. «Идеал-реализм», или «органическое мировоззрение», находят своё выражение и в системе интуитивизма философа, и в его «иерархическом персонализме», и в его учении о нераздельности бытия и ценности. Так, усматривая в Боге «живую реальность», содержащую в себе эту нераздельность, Н.О. Лосский утверждал,

что на уровне человека она выражена в форме идеала, бессознательно хранящегося «в глубине каждого индивидуума». Именно эта подсознательная связь человека с идеалом его личности и делает возможным не только процесс познания, но и даёт возможность нравственного выбора.

Таким образом, получив импульс развития в отечественной средневековой философско-богословской культуре, апофатическое познание как «учёное незнание» тесно коррелируется с принципом символического реализма, который, в свою очередь, становится объектом систематического осмысления на этапе зрелых философских концепций XIX в. и трактуется как пронизанность реальности Непостижимым (С.Л. Франк), как выражение метафизического через психологическое (П.А. Флоренский), как учение о явлениях апофатической сущности (А.Ф. Лосев) или, напротив, как «деградация духа» (Н.А. Бердяев).

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бузук Г.Л., Семаева И.И. Энергийное обоснование единства мира в русской философии XX века // Вестник МГОУ. – Серия «Философские науки». – № 1. – 2013. – С. 35-45.
2. Дионисий Ареопагит. Божественные имена // Мистическое богословие. – Киев: Путь к Истине, 1991. – 392 с.
3. Лосев А.Ф. Философия имени. – М.: Изд-во Московского университета, 1990. – 272 с.
4. Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Советский писатель, 1991. – 480 с.
5. Франк С.Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. – 480 с.

УДК 111:119

Букин Д.Н.

Волгоградский государственный университет

ЧИСЛО И ВЕЛИЧИНА КАК ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОПРЕДЕЛЁННОСТИ КАТЕГОРИИ КОЛИЧЕСТВА

D. Bukin

Volgograd State University

NUMBER AND QUANTITY AS ONTOLOGICAL CERTAINTIES OF THE CATEGORY "QUANTITY"

Аннотация. Неотделимость качества от бытия предмета не вызывает сомнений, однако очень часто качественного отождествления или различения объектов или их сторон явно недостаточно, необходим переход к познанию количества. Какое бы определение количества мы ни взяли при этом, его суть невозможно выразить, не прибегая к математическим понятиям «число» или «величина»: количество есть либо то, что может быть выражено числом, либо то, что может быть измерено. В статье показано, что данные понятия являются онтологическими определённоностями, в своём единстве наполняющими всеобщее содержание категории количества.

Ключевые слова: онтологическая категория, количество, математический объект, число, величина.

Abstract. It is undoubtful that quality is inseparable from object's being, however qualitative identifications or distinctions of objects or their aspects are not enough and a need arises for quantity comprehension. Whatever definition of quantity we use, its essence can't be expressed without resorting to the mathematical concepts of «number» or «value» as quantity is something that can be expressed either by a number or measured. The article shows that these concepts are ontological certainties which make the content of the category "quantity".

Key words: ontological category, quantity, mathematical object, number, value.

Как известно, математика изучает прежде всего *количественные отношения* в мире – на это указывают не только философы (Энгельс), но и сами математики (Д'Аламбер, Гаусс и др.). С точки зрения учения о бытии это означает, что всякий объект математики, выделяемый как онтологически самостоятельная сущность, должен быть определён *количественно*. С одной стороны, если бы у конкретного математического объекта, например, квадрата, не было такого качественного признака, как, собственно, «быть квадратным», то мы не смогли бы отличить его не то что от стереометрических, но и от других планиметрических (треугольника, восьмиугольника и т.п.) фигур. С другой стороны, когда вопрос «отличается ли?» сменяется вопросами «почему отличается?» и «насколько отличается?», мы начинаем *пересчитывать* число сторон квадрата («четыре»), а в некоторых случаях (чтобы не спутать его, например, с трапецией), и число градусов в углах при основаниях.

В.Н. Сагатовский пишет: «Изменения, происходящие в сущем, не всегда ведут к смене его качества. Такие изменения в первом приближении именуются количественными (на обыденном уровне их называют «мелкими, незначительными, несущественными»). Философ, естественно, за этим обыденным словоупотреблением должен увидеть его *категориальную* суть. Уже на естественнонаучном уровне первое, что бросается в глаза, – это числовой, измеряемый характер количества» [5, с. 61]. В самом деле, едва ли у кого-нибудь в настоящее время вызовет сомнение то обстоятельство, что «утверждения как математики, так и естествознания количественно детализируемы, так или иначе подводимы под категорию «числа» («величины»)» [4, с. 82]. Однако, на наш взгляд, проблема «категориальной сути» количества значительно шире обыденного, специально научного и т. д. словоупотреблений – это проблема «метауровня», то есть онтологическая. Цель дальнейшего изложения – показать, что именно единство «величины» и «числа» составляет онтологическую определённость категории количества, выражаясь в её всеобщем содержании. Начнём с числа.

Ответить на прямой вопрос, что такое число и каким должно быть адекватное определение этого понятия, довольно непросто. С математической точки зрения, число можно определить как объект, детерминируемый системой операций, применимых к нему (для такого определения вполне подходит, например, система ариф-

метических аксиом Пеано). Очевидно, однако, что с философской точки зрения подобное определение числа не является полным и убедительным.

Основной проблемой, возникающей при попытках дать логическую дефиницию числа, является отсутствие всякой возможности определить его родо-видовым способом. Не принесли успеха и попытки определить число как «предикат предикатов» (даже если само оно может быть понято как «свойство свойства», то не каждое вторичное свойство является числом – налицо некорректная попытка подвести искомое понятие под некоторую общую схему, которая не является однозначно определяющей, то есть работает и для других сущностей).

Определение понятия «число» словами естественного языка затруднительно, так как оно является продуктом многих обобщений, рассматриваемым по-разному и в разных отношениях. Л. Витгенштейн в своё время показал, что понятие «число» (наряду с понятиями «игра», «язык» и т. д.) относится к специфическим, поскольку его объём есть чётко фиксированный класс, но содержание не отражает признака, присущего исключительно элементам этого класса. Другими словами, такое понятие содержит информацию о признаках, присущих отдельным подклассам этого класса. Это означает, что понятие «число» может быть определено методом «семейных сходств», то есть через указание на признаки, присущие всем натуральным числам, комплексным

числам, трансфинитным числам и т. д. Пересекаясь и исключая друг друга, подклассы, задаваемые этими признаками, в итоге задают *класс чисел*. При этом понятия, видовые по отношению к понятию числа (натуральное число, иррациональное число и т. п.) являются классическими и могут быть определены родовидовым способом.

Рассматривая «число» как собирательное понятие, сделаем основной упор на его онтологическую функцию прояснения всеобщей категории количества. Для этого помимо логико-философского инструментария нам потребуются некоторые примеры из истории математической науки.

Итак, впервые число появляется на уровне обобщения совокупностей чувственно воспринимаемых, хорошо знакомых и доступных объектов (два уха, две руки, пять пальцев на руке и т. п.). В дальнейшем открытое таким образом свойство *численности* используется для пересчитывания других предметов. Записи чисел в это время ещё не существует, все действия выполняются непосредственным пересчётом предметов, сложенных в одну кучу или разделённых на более мелкие кучки. В частности, это характерно для древнеиндийской и древнеегипетской математик, в которых отсутствует абстрактное определение понятия числа.

Далее понятие конкретного числа обобщается до более абстрактной формы, так появляется *отвлечённое* определение понятия числа. В частности, у пифагорейцев (VII в. до н. э.) число представляется состоящим из

отдельных единиц (палочек, камешков и других внешних по отношению к человеку предметов счёта). Позже близкие определения числа встречаем у Архимеда и Евклида (III в. до н. э.). Таким образом, на этой (условно будем считать её второй) стадии появляется абстрактное понятие числа, обобщающее множество уже известных конкретных чисел.

Дальнейшее развитие математики, сопровождаемое рядом абстрактных математических обобщений, привело к значительному расширению её предмета, в который, помимо прочего, вошло и новое понимание числа. Речь идёт о зарождении и развитии в математике *теоретико-множественного* подхода (назовём это третьей ступенью). Подчёркнём, что до этого момента понятие *множества* использовалось не в строгом смысле, относящемся к математической теории множеств, а в смысле общего представления о совокупности конечного числа объектов, которое «не является более сложным, чем понятие единичного предмета, и которое, несомненно, является элементом онтологического видения реальности» [3, с. 22].

О неявной связи понятий множества и числа было известно, по видимому, ещё до «Парадоксов бесконечного» (1850 г.) Б. Больцано, однако то, что множество состоит из *чисел*, само по себе ещё ничего не меняет ни в понимании числа, ни в понимании количества. Наибольший интерес в этом отношении представляют введённые в конце XIX в. Г. Кантором понятия *счётного множества* (*abzahl-*

bar) и *мощности* (Machtigkeit) (примечательно, что первым разницу между счётным и несчётным множеством тридцатью годами ранее заметил Б. Больцано). Мощность множества или *кардинальное число множества* (от лат. *Cardinalis* – *cardo* – главное обстоятельство, стержень, сердцевина) – его главная количественная характеристика, обобщающая понятие *числа* его элементов. Сам Кантор определял мощность множества *M* как свойство, получаемое в ходе абстрагирования от качества элементов множества и от их порядка [1, с. 107]. Таким образом, после многократных обобщений «число» превратилось в самостоятельный абстрактный предмет исследования и приобрело значение *мощности множества*, внося соответствующие дополнения в онтологическую определённость категории *количество*.

Очевидно, что понятия «число» и «количество» обозначают не одно и то же и имеют сложную взаимосвязь. Первое, возникшее как отражение познанного количества, постепенно подвергаясь всё большему обобщению, становится абстрактным предметом математических исследований и в значительной мере уточняет и обогащает всеобщее содержание второго. Несмотря на то, что натуральные арифметические, действительные, комплексные числа, числа в матричном исчислении, кардинальные числа и т. д. существенно различаются в различных числовых системах, они всё-таки имеют нечто общее, сохраняют то самое сходство, которое и фиксируется нами благодаря количественной кате-

гориальной интуиции. Выражаясь в терминах логики, все эти подклассы класса чисел на разных этапах развития математической науки участвуют в прояснении содержания онтологической категории количества, демонстрируя многообразие его форм.

Однако вернёмся к нашему примеру с квадратами. Благодаря отдельным *числовым* характеристикам (число сторон фигуры, число градусов в углах между сторонами т. п.), мы можем легко отличить их от прочих геометрических фигур. Но тогда возникает вопрос: как различить *между собой* качественно однородные, и, следовательно, не различимые по качеству квадраты? Ответ, казалось бы, тот же: с помощью количества. Однако как в таком случае определить границы этой однородности так, чтобы мы не «перескочили», как это делалось выше, с помощью числовых характеристик сразу на другие фигуры – треугольники, трапеции и т. д. – минуя квадраты вообще? Для ответа на этот вопрос обратимся к следующей онтологической определенности категории количества, выражаемой понятием «величина».

Величина, так же, как и число, имеет количественную природу и является фундаментальным понятием для алгебры, теории функций, теории измерений, теории вероятностей и многих других основных разделов математического знания. Слово «величина» иногда употребляется за пределами математики для обозначения объективной количественной стороны какого-либо предмета, свойства или

отношения. При этом в отличие от качественной стороны имеют в виду именно объективную степень проявленности или интенсивность свойства (объём – величина объёма; сила тока – величина силы тока, заработная плата – величина заработной платы и т. п.). Общее тематическое наполнение содержания понятия «величина» для некоторых исследователей даже является основанием считать величину, в отличие от числа, основным, «внутренним» моментом количества [2].

Прежде всего, «величина» – одно из основных математических понятий, возникшее как обобщение результатов измерений и подвергшееся дальнейшим неоднократным обобщениям. Величина уточняет понимание категории «количество» в области математических абстрактных объектов. Это уточнение достигается не столько общими представлениями о математической величине и её свойствах – понятие «величина», как и «число», в математике по существу собирательное, – сколько в уяснении аксиоматически вводимых терминов, таких, как «скалярная величина», «переменная величина», «бесконечно малая величина» и др. Общее значение математического понятия «величина» весьма близко к философскому значению категории «количество», но отличается от неё непосредственной применимостью к абстрактным математическим объектам (что, впрочем, не ограничивает применимости данного понятия к анализу сущих другой природы).

Более строгое значение математического термина «величина» задаётся на-

бором аксиом. При строгом введении понятия «величина» имеется в виду уже не общее математическое представление о величинах, а конкретный термин – «положительная скалярная величина», «переменная величина» и т. п. Конкретная величина является элементом определённой системы, и, следовательно, её значение определяется структурой данной системы, подразумевающей отношения определённого типа.

Во многих математических системах соблюдаются аксиомы теории положительных скалярных величин, определяющие не только понятие «положительная скалярная величина», но и, в отдельных случаях, понятие «число». Так, поскольку система действительных положительных чисел в количественном отношении удовлетворяет аксиомам теории положительных скалярных величин, а система всех действительных чисел обладает всеми свойствами скалярных величин, действительные числа (с количественной стороны) правомерно называть величинами. Это особенно принято при рассмотрении переменных величин.

Несмотря на то, что величина имеет количественное значение во всех системах величин, изучаемых математикой, «величина» (как и «число») в каждой новой системе величин может приобретать другое содержание. Отношение между величинами различных систем является предметом *теории размерностей*. В более обобщённом смысле величинами в математике называют векторы, тензоры и другие «нескалярные величи-

ны», которые, в отличие от скалярных величин, выражаемых одним числом, характеризуются не только абсолютным значением числа, но и другими характеристиками (например, для вектора – направлением, для тензора – массивом компонент и законом преобразования компонент при замене базиса и т. д.).

Итак, значение понятия «величина» с развитием математики подвергалось ряду обобщений и на данный момент не является однозначным термином – употребляется в нескольких значениях («скалярная величина», «нескалярная величина», «переменная величина» и т. п.). Проследим, какие смысловые «отпечатки» на протяжении веков накладывало понятие математической величины на содержание философской категории количества.

Первые попытки сформулировать свойства той самой величины, которую сегодня принято называть «положительной скалярной», предпринимаются уже в «Началах» Евклида (III в. до н. э.). Первоначальное понятие величины есть не что иное, как непосредственное обобщение конкретных понятий длины, площади, объёма и т. п.

Второй знаковой вехой в развитии математического понятия «величина» стало возникновение понятия *переменной, неизвестной* величины, появившееся как обобщение множества однотипных задач на нахождение некоторого численного решения. И если Диофант (II в. н. э.), по сути оперирующий понятием неизвестной, всё ещё не решается отойти от термина «чис-

ло», то Омар Хайям (X в.) подходит к пониманию неизвестной величины более решительно: «Я утверждаю, что искусство алгебры и алмукабалы есть научное искусство, предмет которого составляют абсолютное число и измеримые величины, являющиеся неизвестными» [7, с. 70-71]. Позже другой арабский математик ал-Каши (XV в. н. э.) и вовсе отделил понятие неизвестной от понятия числа.

Следующий этап расширения предмета математики за счёт нового, условно названного понимания числа связан с появлением в ней *бесконечно малых величин*. Интуиция этих величин присутствует уже у древних греков, вычисляющих площади с точностью до произвольно малых остатков (метод исчерпывания). Позже она неотступно следует за развитием математической мысли, вдохновляя Кавальери и Роберваля (концепция неделимых), Ферма и Паскаля (инфинитезимальные методы) и т. д.

Однако наиболее яркую роль бесконечно малые величины сыграли в одном из так называемых «кризисов оснований», потрясшем европейскую математику в конце XVII – начале XIX вв. Введённые в математику для обоснования методов интегрирования и дифференцирования, такие величины далеко не сразу получили чёткое определение, что никак не устраивало математиков, считавших свою науку точной и не допускающей каких бы то ни было неопределённостей. Как известно, язык Ньютона и Лейбница, сформулировавших основы дифференциального исчисления, был всё же далёк

от языка «эпсилон-дельта» Вейерштрасса (да и сами эти основы потребовали значительного переосмысления, что и было сделано, в частности, Коши). Особую, хотя и не до конца оценённую роль в разрешении сложившейся ситуации позже сыграли Кант и Гегель, которые, основываясь на современных им достижениях математики, довели анализ проблемы бесконечно малых до понимания их закономерной диалектической противоречивости. К сожалению, указания на диалектическую природу кризиса, данные величайшими представителями немецкой классической философии, не нашли должного отклика в среде математиков XIX столетия (за исключением, быть может, А. де Моргана и Б. Больцано).

Одним из важнейших с точки зрения нашего исследования обобщений, приведших к формированию особого понимания математической величины, является непосредственное обобщение понятий, изначально вырабатываемых в связи с измерениями длин, площадей, объёмов и т. п. Так возникают термины «*скалярная величина*» и «*система скалярных величин*».

Понятие «скаляр» в математику ввёл Виет (XVI в.). Создавая свою алгебру, он обнаружил, что к величинам могут быть отнесены не только длины, площади и объёмы, но и объекты, не имеющие геометрического смысла, о которых писали ещё Диофант и ал-Каши – квадрато-квадраты, квадрато-кубы и т. п. Именно благодаря тому, что эти степени восходят и образуют своего рода лест-

ницу, Виет назвал их скалярами, то есть «ступеньками» (от лат. *scalaris* – ступенчатый). Современный нам термин *скалярная величина* был введён в математику несколько позже Гамильтоном (XIX в.). Чаще всего под такой величиной понимается математический объект, количественное значение которого может быть выражено одним действительным числом. Другими словами, скалярная величина определяется только своим *значением*, отличаясь тем самым от векторов, тензоров и т. п., выступающих её дальнейшими обобщениями. Рассмотрим их.

Вектором в обобщённом математическом смысле называется величина, описываемая, помимо скалярной характеристики, *направлением*. Отправной точкой создания данного сложного математического объекта послужила геометрическая интерпретация поля комплексных чисел, включающего операции над ними. Помимо уже упоминавшегося Гамильтона, в разработке векторной алгебры активное участие принимал его современник Грэйвс, а также Монж, Ашетт, Коши и Гаусс (последние понимали вектор как «подвижный радиус»).

Понятие «*тензор*» в математику также вводится Гамильтоном. Акцент в названии он делал на свойстве вектора растягиваться (от лат. *tendo* – натягивать, растягивать). В современной линейной алгебре под *тензором* понимают объект, линейно преобразующий элементы одного линейного пространства в элементы другого. То, что все компоненты тензора имеют чис-

ловое значение, с философской точки зрения свидетельствует о том, что как бы многократно не усложнялись и не обобщались структуры и величины в математике, в их основе всегда будет лежать *элементарная* категориальная интуиция количества.

С точки зрения некоторых философов, математические числа и величины не являются единственными формами *познанного* количества: «Количество может быть познано вне математических приёмов и вне процедур счёта и измерения. При этом познанное количество может быть выражено не числом и не с помощью математического понятия «величина», а другими способами. Используя сравнительную степень, например, прилагательных и наречий, формы единственного и множественного чисел как средства естественного языка, можно без математического понятия «число» (и без счёта и измерения) познать и выразить количество. В суждениях типа «Иванов выше (сильнее, умнее и т. п.) Петрова» количество ярко выражено и познано вне измерения и без выражения результатов в числе» [6, с. 25]. Мы не спешим соглашаться с данной позицией, поскольку в приведённых выше примерах количество едва ли может быть *выражено*, так как оно практически абстрагируется до степени «голой» качественности – интуитивно или визуально можно обнаружить, что Иванов действительно умнее или выше и сильнее Петрова, но так мы можем установить лишь то, что Иванов *не есть* Петров. Вывод о том, что первый действи-

тельно превосходит второго в чём-то, можно сделать лишь после того, как будут продемонстрированы (помыслены) и подвергнуты сравнению соответствующие числовые или интервальные значения (баллы на экзамене, число прочитанных книг, приседаний со штангой и т. д.).

Подводя итог, кратко резюмируем вышеизложенное:

1. В общем математическом представлении значения понятий «число» и «величина» близки к значению философской категории «количество», поскольку понятия «количество» и «количественное отношение» используются на самых различных уровнях исследования абстрактных математических объектов. В то же время, количество в общем случае нельзя отождествить ни с числом, ни с величиной хотя бы потому, что последние суть онтологические определённости, в своём единстве наполняющие всеобщее содержание категории количества. Кроме того, понятия числа и величины приобрели характер специальных математических терминов. И то, и другое в строгом смысле определяется аксиоматически вместе с определением той или иной системы (чисел или величин соответственно).

2. «Количество» конкретизируется в значении понятий «число» и «величина», их историко-математический и философский анализ занимают центральное место в исследовании возникновения и развития философской категории «количество».

ЛИТЕРАТУРА:

1. Александрова Н.В. История математических терминов, понятий, обозначений. – М.: Изд-во ЛКИ, 2012. – 248 с.
2. Ильин В.В. Онтологические и гносеологические функции категории качества и количества. – М.: Высшая школа, 1972. – 230 с.
3. Перминов В.Я. Деятельностная теория познания в философии арифметики // Число: Сб. статей. – М.: Пресс, 2009. – С. 5-35.
4. Пронин А.С., Ромашкин К.И. Об эффективности математики в научном познании // Вестник Московского государственного областного университета. – Серия «Философские науки». – 2012. – № 2. – С. 81-86.
5. Сагатовский В.Н. Философские категории. Ч. 1. Онтология. Авторский словарь. – СПб.: СПбНИУ ИТМО, 2011. – 127 с.
6. Тимофеев И.С. Методологическое значение категорий «качество» и «количество». – М.: Наука, 1972. – 216 с.
7. Хайям О. Трактаты. – М.: Изд-во вост. лит., 1961. – 328 с.

УДК 115

Зима В.Н.

Московский педагогический государственный университет

**АПОРЕТИЧНА ЛИ ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ?
(ТЕЗИС П. РИКЁРА И ПРОБЛЕМА «НАСТОЯЩЕГО ВРЕМЕНИ»)**

V. Zima

Moscow State Pedagogical University

**IS TEMPORALITY APORETIC?
(P. RICOEUR'S THESIS AND THE PROBLEM OF THE «PRESENT»)**

Аннотация. Предметом настоящей статьи является апория темпоральности, сформулированная в работе П. Рикёра «Время и рассказ». Особое внимание уделено анализу космологического времени, в контексте которого рассмотрен вопрос об онтологическом статусе «настоящего времени» и исследовано содержание проблемы «настоящего времени» в современной онтологии. Выявлены альтернативные аристотелевской модели космологического времени, специфической чертой которых является нередуцируемый характер протяжённости, и показано их значение для решения вопроса о включении «настоящего» в число характеристик космологического времени.

Ключевые слова: время, темпоральность, апория темпоральности, настоящее время.

Abstract. The article deals with the examination of P. Ricoeur's aporia of temporality proposed in his book "Time and Narrative". The main subject of analysis is the concept of cosmological time and its significance for the study of the problem of "present" and its ontological status. Some anti-Aristotelian approaches, whose main feature is non-reducible character of extension, to the problem of cosmological time are revealed and their contribution to solving the problem of the "present" inclusion into the characteristics of cosmological time is shown.

Key words: time, temporality, the aporia of temporality, present.

Одним из ключевых тезисов, выдвинутых П. Рикёром в его известной работе «Время и рассказ», является тезис о принципиально апоретичном характере философской рефлексии времени. Суть данного утверждения в том, что философская рефлексия времени неизбежно наталкивается на ряд трудностей (апорий), которые в принципе не могут быть решены с использованием тех стандартных подходов, не исключая и современную феноменологию, которые традиционно применяются в философии [9, с. 1108-1109]. Так называемая *апория темпоральности*, ряд аспектов которой станут предметом нашего рассмотрения в настоящей статье, сформулирована и обоснована П. Рикёром в первом разделе четвёртой части его работы [8]¹.

По мнению П. Рикёра, существуют два основных подхода к решению проблемы времени [8, с. 4]. Первый – *феноменологический* – предполагает рассмотрение

© Зима В.Н., 2013.

¹ Эта часть, составляющая третий том исследования, на русский язык до сих пор не переведена. В настоящей статье используется английский перевод работы Рикёра.

времени в качестве времени, существующего субъективно, то есть времени сознания, времени человеческой души. Второй – Рикёр называет его *космологическим* – предполагает, что время является чем-то объективным, существующим независимо от человеческой души и сознания. В качестве классического примера первого подхода П. Рикёр предлагает рассматривать концепцию психологического времени, развитую Августином Блаженным. Согласно августиновскому подходу, *время оказывается протяжённостью человеческой души (distentio animi)*. В качестве примера второго подхода – концепцию времени, развитую Аристотелем. Этот подход к пониманию времени, в интерпретации Рикёра, состоит в том, что *время понимается в качестве чего-то соотносённого с движением, но всё-таки не идентичного ему*. Апория темпоральности, которую он будет обосновывать, с точки зрения Рикёра, заключается в том, что, с одной стороны, проблема времени не может быть решена исключительно силами лишь одного из двух упомянутых подходов, неважно какого, а, с другой стороны, два этих подхода исключают друг друга, и их нельзя рассматривать в качестве взаимодополняющих [8, с. 12-21]¹.

Обоснование тезиса об апоретичности темпоральности для Рикёра имеет принципиальное значение, поскольку

¹ Одновременно П. Рикёр настаивает на том, что космологический подход имеет самостоятельное значение для понимания природы времени, то есть время в любом случае не может быть понято в качестве субъективного феномена, как это считали, например, Кант и Гуссерль. Поэтому – говорит автор – правильнее вести речь именно об *апории темпоральности*, а не об *апории феноменологии времени* [8, с. 96].

является основанием для вывода, согласно которому решение проблемы времени следует искать за пределами традиционных, то есть спекулятивных, философских подходов. Таким решением, по мнению автора, является введение понятия «третьего времени», которое выполняет связующую функцию между временем субъекта и космическим временем, и в качестве которого выступает *рассказ* – своего рода «нить Ариадны», позволяющая выбраться из лабиринта апоретичной природы времени [8, с. 99]. На наш взгляд, подобная постановка вопроса, коль скоро она, с одной стороны, ставит под сомнение саму возможность решения проблемы времени с помощью традиционных методов философской рефлексии, а с другой, основана на аргументах, непосредственно связанных с концептуальным обобщением подходов к пониманию времени, развитых в истории философской мысли, требует более внимательного анализа соответствующих аргументов.

Ход рассуждений Рикёра кратко можно представить следующим образом. Оценивая взгляды Августина, П. Рикёр приходит к выводу, что *психологическая концепция времени*, несмотря на то, что она на вполне законных основаниях может быть добавлена к космологической концепции, всё-таки не может полностью заменить последнюю, поскольку не способна ни опровергнуть лежащую в её основе идею о первичности движения по отношению ко времени, ни решить задачу, связанную с выведением *протяжённости времени* из одной лишь *протяжённости души* [8,

с. 12-14, 18]. Это побуждает нас обратиться к рассмотрению альтернативного – *космологического* – подхода к проблеме времени, развитого Аристотелем, считает Рикёр и предлагает начать с тщательного анализа тех его рассуждений, посредством которых Аристотель приходит к своей формулировке времени как *числа движения по отношению к предыдущему и последующему*. Одной из примечательных особенностей этих рассуждений является то, что Аристотель, на первый взгляд, неоднократно апеллирует к человеческой душе и её восприятию как необходимому условию существования времени. Однако именно против такой интерпретации рассуждений Аристотеля последовательно выступает Рикёр и в каждом случае пытается показать (и это является, пожалуй, основным лейтмотивом в его анализе рассуждений Стагирита), что объективно существующее движение и его объективные характеристики (прежде всего связь с *предыдущим* и *последующим*), а вовсе не человеческая душа, являются действительной предпосылкой времени и восприятия времени [8, с. 14-16, 277].

Как отмечено выше, недостатком августиновской теории времени Рикёр считает невозможность вывести протяжённость времени из протяжённости человеческой души. Однако и обратная процедура, по мнению Рикёра, также невозможна: психологическая и космологическая концепция времени несопоставимы в принципе. Обусловлено это различной природой протяжённости времени в психоло-

гической концепции времени, с одной стороны, и в космологической – с другой, что, в свою очередь, связано с принципиальным отличием между природой момента «теперь» (*instant*) в концепции времени Аристотеля и «настоящего» (*present*) в концепции времени Августина [8, с. 19-21]. Момент «теперь» – это всего лишь способ, посредством которого разум разграничивает в непрерывном движении «раньше» и «позже» и тем самым устанавливает отношения между предшествующим и последующим в событиях, но не более того. При этом момент «теперь» не тождествен «настоящему времени». Отличие последнего в том, что момент «теперь» не является уникальным и может быть выбран произвольно, а «настоящее время» зависит от субъекта, являясь единственным. Кроме того, «прошлое» и «будущее» могут существовать только в отношении к настоящему времени, и весьма специфическим образом (у Августина речь идёт о трёхчастном настоящем: «настоящем», «настоящем прошедшем» и «настоящем будущем», которым соответствуют внимание, память и ожидание). Специфика аристотелевской модели времени и протяжённости состоит в том, что про неё «можно сказать, что событие А предшествует событию В, и что событие В следует за событием А, но при этом в отношении А и В неприменимо утверждение такого рода, что А – это прошлое, а В – это будущее» [8, с. 19]. Отличие между космологическим и психологическим подходом к пониманию природы времени и природы *протяжённости*, та-

ким образом, состоит в том, что время в рамках первого представляет собой отношения порядка в виде «прежде-и-после», тогда как в рамках второго – отношения «прошлого», «настоящего» и «будущего». При этом сами эти отношения друг с другом сопоставимы: *ни протяжённость души не может породить протяжённости времени, ни динамизм движения не может породить диалектику трёхчастного настоящего* [8, с. 21].

Принадлежит ли «настоящее» к числу фундаментальных характеристик космологического времени? Или же, напротив, она имеет экзистенциальную (феноменологическую, психологическую) природу? – Вот, на наш взгляд, тот главный вопрос, который возникает в связи с интерпретацией проблемы времени, предложенной П. Рикёром. Именно с отрицательным ответом на него связано утверждение об апоретичности темпоральности. Но является ли отрицательный ответ единственно возможным? На наш взгляд, данный вывод представляется достаточно полемичным и заслуживает более тщательного анализа, который мы предлагаем во второй части своей работы.

Начнём с того, что проблема статуса «настоящего времени», которая в постановке П. Рикёра действительно выглядит нетривиально, на самом деле является для исследований времени вполне традиционной, и основные трудности здесь хорошо известны. Их две. Суть первой уловил уже Аристотель, который указал на то, что в существовании времени можно усом-

ниться постольку, поскольку всякая вещь слагается из частей, а у времени «одна часть его была и уже не существует, другая в будущем – и её ещё нет ... а «теперь» не есть часть»¹. Эта трудность в литературе получила название «проблема протяжённости настоящего» и в современной формулировке выглядит следующим образом: если существует только настоящее, а прошлое и будущее – нет, то реальность ограничивается «теперь», которое, однако, рассмотренное буквально, имеет нулевую продолжительность, в связи с чем становится непонятно, чем существование в течение нулевого времени отличается от несуществования как такового, как из таких интервалов нулевой продолжительности может получаться интервал ненулевой продолжительности [5, с. 157]², и можно ли такое настоящее без длительности вообще назвать временем [10, с. 444-445]. Вторая трудность наиболее последовательно была эксплицирована Дж. Мак-Таггартом в начале двадцатого столетия. Её суть в том, что время невозможно представить в качестве состоящего из прошлого, настоящего и будущего, то есть в виде так называ-

¹ Aristotle, *Physics* 4. 10. 217b33-218a9.

² Существуют два наиболее известных способа представить настоящее протяжённым. Первый принадлежит А. Уайтхеду и связан с введением понятия «атомов времени». Второй – А. Бергсону, который утверждал, что «настоящее» не является понятием метрическим. Оба этих способа, однако, имеют принципиальные недостатки. В первом случае непонятно, что обеспечивает связь между атомами и непрерывность изменений, поскольку в промежутках между атомами времени вообще не существует времени. Во втором случае некорректным окажется сам вопрос о протяжённости настоящего [5, с. 158-159].

емых А-серий, поскольку события меняют своё положение во времени: некое событие вначале может быть далёким будущим, затем – будущим близким, затем становится настоящим и затем – прошлым, постепенно всё более далёким [7].

Две указанные трудности, на первый взгляд, можно рассматривать как весомые аргументы в пользу того, что «настоящее» является категорией, которая имеет значение только в рамках феноменологического подхода к проблеме времени. Тем не менее мы полагаем, что такой вывод будет преждевременным. Дело в том, что среди разнообразных подходов к проблеме времени, развитых в истории философии, можно, на наш взгляд, обнаружить и такие, в которых «настоящее время» рассматривается в качестве категории именно космологической. Если это так, то подход Аристотеля не может рассматриваться в качестве единственного варианта космологического подхода. Но прежде, чем перейти к альтернативным подходам, два замечания следует сделать в отношении аристотелевского. Рассматривая данный подход, как мы видели, Рикёр делает акцент на том, что объективный характер времени обусловлен его связью с движением. В движении имеется объективное направление от причины к следствию, и именно по этому темпоральные отношения можно характеризовать в терминах «до» и «после» [8, с. 19]. Однако, на наш взгляд, следует учитывать то обстоятельство, что у Аристотеля наличие у движения направленности, как и само

движение, неразрывно связаны с наличием целевой причины у вещей, то есть его концепция движения имеет телеологический характер. Поэтому правильно говорить, что сами темпоральные отношения в качестве отношений «до» и «после» («предыдущего» и «последующего») возможны только в том случае, если наличие целевой причины является объективным и необходимым элементом космологии¹, а это, понятно, не имеет обязательного характера. Но в этом случае проблема обоснования объективного статуса времени вновь встаёт со всей остротой. Это обусловлено тем, что фундаментальной нередуцируемой характеристикой темпоральных отношений, в отличие от отношений пространственных, как принято считать, является то, что это – отношения типа «раньше, чем» и «позже, чем» [5, с. 194-197]. Между тем понятия «раньше» и «позже» имеют смысл только в случае, если речь идёт о некоторой абсолютной системе отсчёта, например,

¹ У самого Аристотеля эта связь, кажется, находит своё выражение в том, что он вводит особую категорию *века* (αἰών), которую определяет в качестве «полного срока, объемлющего время жизни каждого отдельного существа, срока, вне которого нельзя найти ни одну из его естественных частей» (*De caelo*. I. 9), и которую Ф. Лейден склонен рассматривать в значении своего рода контейнера для времени, в течение которого вещь существует [6, с. 45]. На наш взгляд, некоторую аналогию «века» и «настоящего» в том смысле, что в пределах своего века вещь всегда существует в качестве тождественной себе самой, провести вполне возможно, хотя Аристотель её и не использует. В любом случае, безусловно, важным является то, что «чистой» космологии мы здесь не имеем, что является лишним аргументом в пользу того, что перед нами не столько проявление апоретичного характера времени, сколько известная проблема реальности времени и её решения в философии Аристотеля.

такой, в которой имеется «начало» или «конец». Пример такой системы отсчёта, примечательной тем, что с её использованием связана прямо или косвенно своеобразная интерпретация проблемы «настоящего времени», мы и обнаруживаем в целом ряде работ, созданных в рамках богословско-философского дискурса восточной патристики.

Темпоральный дискурс восточной патристики обладает тремя выраженными особенностями. Первая выявляется в *онтологическом* плане и состоит в том, что время рассматривается в качестве интегральной характеристики сотворённого бытия. Вторая особенность выявляется в плане, так сказать, *объективно-антропологическом* и предполагает рассмотрение времени в качестве условия использования человеком своей свободы. Третья выявляется в плане *эсхатологическом* – представлении о двух веках (настоящем, который во времени, и веком будущим, когда времени уже не будет), в котором центральное место принадлежит идее финитивного характера самого времени.

В целях нашего исследования остановимся более подробно на онтологической специфике тварного. В онтологическом плане своеобразие тварного выявляется в следующих его характеристиках. Во-первых, оно обладает *началом* своего бытия. Во-вторых, оно обладает *движением*, специфику представлений о котором можно увидеть, если обратиться к следующим фрагментам из сочинений свт. Григория Нисского и преп. Максима Ис-

поведника. «Всякая тварь, – пишет свт. Григорий, – приводимая в бытие в некоем последовании по порядку, измеряется расстоянием веков (αἰώνων διαστήματι)... непременно от какого-либо признанного начала стремится к собственной своей цели, идя временными расстояниями; так что можно... усматривать её *начало* и *конец*, и *середину*¹, временными отделами означающие ряд происходящего в ней» [1, с. 65]. Примечательно также следующее замечание святителя. У Творца, говорит он, «нет ничего такого, из чего, в продолжение прохождения, одно уже проходит, другое будет проходить... случайности сии свойственны тварям, у которых жизнь сообразно делению времени делится для надежды и памяти» [1, с. 66]. Более последовательное объяснение причины подвижности и производного от неё темпорального порядка тварного даёт преп. Максим Исповедник, для которого движение тварного осмысливается в аспекте его онтологической неполноты и соотношения со своим Творцом. «Бог, – пишет он, – является началом и концом всякого приведения в бытие и движения сущих, как от Него бывших и Им движимых, и в Нём имеющих упокоиться. Прежде же всякого естественного движения разумеется приведение в бытие. А прежде всякого упокоения естественно разумеется движение. Если же прежде движения естественно разумеется приведение в бытие, а после движе-

¹ Ср.: «начало, середина и конец суть отличительные признаки [существ], разделённых временем» (преп. Максим Исповедник. *Главы о богословии*. I. 5) [3, с. 290].

ния естественно разумеется покой, то приведение в бытие и покой не могут существовать одновременно, ибо имеют между собой разделяющее их друг с другом движение» [2, с. 196].

Начало, середина и конец, будучи существенными чертами темпорального порядка в тварном, таким образом, рассматриваются здесь как следствие его природы. Поэтому достойно внимания, что данное представление, имплицитно делающее акцент на интервальном характере времени, и в действительности получает своё выражение на терминологическом уровне, что достигается посредством использования термина *διάστημα* (*протяжённость*). И хотя непосредственных указаний на то, что «середина» в данном случае непосредственно может быть соотнесена с «настоящим», мы не обнаруживаем, представляется, что интервальный характер «середины» в онтологическом плане указывает на принципиальную допустимость подобного сопоставления; обращение к эсхатологической интерпретации времени-*διάστημα* по крайней мере в одном из сочинений свт. Мефодия Патарского, на наш взгляд, можно рассматривать как дополнительный аргумент в пользу такой точки зрения. Так, в толковании на библейскую *Книгу пророка Ионы*, где в образе кита, по мнению святителя, следует разуметь время, говорится о том, что три дня, которые провёл Иона во чреве кита – это три части времени (три расстояния настоящего века (*αἰῶνος διαστάσεις*)) – начало, середина и конец. Ибо есть три части времени – прошлое, настоящее и будущее [4].

Таким образом, мы приходим к следующему выводу. Представление об апоретичном характере времени не является достаточно аргументированным прежде всего по причине того, что космологическое понимание времени в интерпретации Аристотеля нельзя считать ни единственно возможным, ни обладающим должной репрезентативностью в качестве способа представления объективного времени. Скорее, внимательное изучение историко-философского материала демонстрирует нам альтернативные модели космологического времени, которые могут считаться актуальными и для современной онтологии, поскольку содержат указание на возможность рассмотрения «настоящего» в качестве объективного параметра космологического времени.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия // Догматические сочинения: в 2 т. Т. 2. – Краснодар: Текст, 2006. – 448 с.
2. Максим Исповедник, преп. Главы о богословии и о Домостроительстве воплощения Сына Божия // Избранные творения. Пер. с др.-греч., вступ. статья и коммент. А.И. Сидорова. – М.: Паломник, 2004. – С. 289-342.
3. Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). Пер. с греческого и примечания архимандрита Нектария. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 464 с.
4. Мефодий Патарский, свт. О воскресении (XXI) // Творения. – М.: Паломник, 1996. – С. 269-271.
5. Craig W.L. Time and eternity: Exploring God's Relationship to Time. – Crossway, Wheaton, Illinois, 2001. – 272 p.

6. Leyden F. von. Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle // *Philosophical Quarterly*, 1964 (14). – P. 35-52.
7. McTaggart J.M.E. The Unreality of Time// *The Philosophy of Time*. – Oxford University Press, 1993. – P. 23-34.
8. Ricoeur P. Time and Narrative. Vol. 3. – Chicago, L.: The University of Chicago Press, 1990. – 355 p.
9. Ricoeur, Paul // *Encyclopedia of Time: Science, Philosophy, Theology and Culture*. – Vol. 3., H. James Birx, editor. – Sage Publications, 2009. – P. 1107-1111.
10. Stump E., Kretzmann N. Eternity // *The Journal of Philosophy*. – V. LXXVIII (№ 8), 1981. – P. 429-458.

УДК 930.1:1

Удальцов В.Г.

Счётная палата Российской Федерации (г. Москва)

ОБЪЕКТИВНОЕ И СУБЪЕКТИВНОЕ В ИСТОРИИ: ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

V. Udaltsov

Accounts Chamber of the Russian Federation

THE OBJECTIVE AND SUBJECTIVE IN HISTORY: PHILOSOPHICAL ASPECT

Аннотация. В статье предпринята попытка исследовать, опираясь на методологические приёмы философского анализа, роль объективных и субъективных факторов в истории, диалектику их взаимоотношений. Показана ошибочность позиций, связанных как с переоценкой, так и с недооценкой значения того или иного фактора в процессе познания исторических феноменов. Определён круг задач, формирующихся на базе категорий «объективное» и «субъективное», которые можно решить в ходе этого познания с опорой на приёмы философского анализа.

Ключевые слова: философский анализ, объективные условия, субъективный фактор, роль в истории, диалектика взаимодействия, ошибочные позиции, решаемые задачи.

Abstract. Based on the principles of philosophical analysis, the article attempts at researching the role of objective and subjective factors in history and their dialectics. The erroneousness of approaches connected with both reevaluation and underestimation of these factors in the process of historical cognition is shown. The tasks involving the categories "objective" and "subjective" are identified to be solved by using the techniques of philosophical analysis.

Key words: philosophical analysis, objective conditions, subjective factors, role in history, dialectics of interaction, erroneous positions, tackled tasks.

В историческом процессе органично сочетаются объективное и субъективное начала, которые выступают как двоякого рода условия развития общества. Проблемы их единства и взаимодействия, диалектики объективного и субъективного в истории издавна привлекали внимание учёных. Они остаются актуальными и для наших дней как проблемы, имеющие большое практическое значение. В данной связи на страницах этой статьи предпринята попытка, опираясь на методологические возможности философского анализа, раскрыть роль объективных и субъективных факторов в истории, показать диалектику их взаимодействия.

Итак, что понимается нами под объективными факторами и какова их роль в истории?

Как правило, по уже давно сформировавшейся традиции, за **объективные факторы истории** принимаются такие исторические условия, феномены и

обстоятельства, которые существуют, функционируют и развиваются независимо от сознания и воли людей. К ним можно отнести природные условия, потребности материального, политического и духовного порядка, достигнутый уровень развития производства и общественных отношений, традиции и обычаи, те или иные социальные институты, формы власти, назревшие исторические задачи и ряд других феноменов, а также исторические процессы, развивающиеся на базе объективных закономерностей [2, с. 75-78; 3, с. 145; 7, с. 294; 9, с. 337].

В подтверждение объективного характера этих феноменов, можно, к примеру, относительно одного из них, а именно потребностей, сослаться на тот факт, что жизнь людей, осознают они это или не осознают, хотят этого или не хотят, основана на необходимости удовлетворения ими своих потребностей. Она, эта необходимость, выступает глубинной основой исторического развития, ибо без удовлетворения потребностей человека сам вопрос о существовании общества теряет всякий смысл. Конечно, в первую очередь речь здесь идёт об удовлетворении материальных потребностей. Поэтому люди, на какой бы ступени своего развития не находилось общество, вынуждены обращать самое серьёзное внимание на материальное производство. Оно осуществляется на базе достигнутого в каждый данный исторический момент уровня развития производительных сил, который переходит к каждому новому поколению от предшественников. То

есть, говоря в целом и следуя здесь за мыслью К. Маркса [5, с. 119], оно, это поколение, вступая в жизнь, застаёт уже определённые, данные ему непосредственно или доставшиеся по наследству, материальные и духовные ресурсы, систему ранее сложившихся в разных сферах жизни общества отношений и другие обстоятельства, которые оно само не выбирает.

Только опираясь на эту стартовую площадку, люди и могут строить свою деятельность, не «изобретая велосипед» каждый раз заново, а продолжая то, что сделано их предками. Эта деятельность, в определённой степени уже заданная указанными выше обстоятельствами, в последующем, конечно, может что-то упрочить или изменить, даже коренным образом, но в любом случае действовать людям изначально приходится, исходя из того, что было создано до них.

Именно в таких, независимых от человека условиях и протекает определяемая ими, в конечном счёте, его жизнедеятельность. С учётом этого вывода можно сказать, что роль объективных факторов в истории заключается в том, что они, в тот или иной период, определяют в основном формы социальной активности людей, детерминируют способы и направления их деятельности, устанавливают вместе с тем границы дозволенного в русле достижения поставленных ими перед собой целей. Таким путём они вынуждают людей считаться с независимыми от их сознания и воли обстоятельствами, в том числе в определённых случаях – и с интересами классов.

Более того, как справедливо в этом аспекте отмечает профессор Ю.И. Семёнов, эти интересы сами определяют их сознание и волю, тем самым, – их общезначимые действия и, в конечном счёте, ход истории.

Свою мысль Ю.И. Семёнов подкрепляет тезисом из работы французского историка XIX в. Ф. Минье «О феодализме»: «Господствующие интересы определяют ход социального движения. Это движение пробивается к своей цели сквозь все стоящие на его пути препятствия, прекращается, когда оно достигло цели, и замещается другим, которое на первых порах совершенно незаметно и которое дает о себе знать лишь тогда, когда оно становится наиболее мощным. Таков был ход феодального строя. Этот строй был нужен обществу до того, как он установился в действительности, – это первый период его; затем он существовал фактически, перестав быть нужным, – второй его период; и это привело к тому, что он перестал быть фактом» (цит. по: [7, с. 294]).

Соглашаясь в принципе с данным высказыванием, считаем возможным заметить следующее. С первого же момента конституирования нового строя, его «установления в действительности» в качестве господствующего в обществе, начинается процесс его постепенного отмирания и перехода к такому состоянию, когда он перестаёт «быть нужным», с последующей заменой другим, более передовым строем. Эта тенденция прослеживается на протяжении существования всех известных истории до настоящего

времени формаций. Изменение этой тенденции возможно лишь в том случае, когда присущая новому строю система производственных отношений будет постоянно совершенствоваться, идя за развитием производительных сил, чтобы своевременно снимать любое намечающееся несоответствие им, не доводя его до фазы обострения.

Завершая здесь фрагмент, связанный с объективными факторами, можно сказать, что их необходимость для порождения определённого исторического действия очевидна. История – это не пресловутый кот, который гуляет сам по себе. Это процесс, носящий объективный характер. Его объективность связана, с одной стороны, с наличием материальных и духовных основ жизнедеятельности людей, с интересами, которые они преследуют, с потребностями, которые они должны удовлетворять. С другой стороны, – с теми ограничениями, которые накладывают объективные условия на различные варианты действия субъекта истории.

Однако констатация последнего, как и признание того факта, что свобода выбора субъекта истории ограничена объективными условиями, не исключает многообразия деятельности человека. Его активная, преобразовательная деятельность является, как считают многие учёные, «исходной клеточкой» общественной жизни и имеет, таким образом, субстанциональный характер [2, с. 74]. Именно в деятельности, как писал по этому поводу К. Маркс, человек осуществляет свою сознательную цель, которая, как

закон, определяет способ и характер его действий [6, с. 189]. И хотя, согласно канонам исторического материализма, деятельность регулируется объективными потребностями и интересами людей, свобода воли их при этом не отрицается, и значение её ничуть не умаляется. Наоборот, исторический материализм предполагает сознательный выбор человеком целей своей деятельности. Эти осознанность и целенаправленность человеческой деятельности, охватывающие своими скрепами абсолютное большинство всех явлений и процессов истории, составляют такое неотъемлемое свойство последней, как её субъективность.

С учётом сказанного **субъективные факторы истории** могут быть истолкованы как такие исторические феномены и процессы, существование, функционирование и развитие которых, так или иначе, зависят от людей, их действий. К ним можно отнести направленную на изменение или сохранение объективных условий общественной жизни сознательную и целенаправленную деятельность субъектов истории (масс, социальных групп, отдельных личностей и т.д.), их чувства, волю, интеллект, организованность и энергию в достижении цели, умение действовать в тех или иных обстоятельствах и т. п. [2, с. 75-78; 3, с. 145-146; 4; 8; 9, с. 337].

Субъективные факторы, действие которых основывается на объективных условиях, вместе с тем не находятся от последних в безусловной зависимости. При определённых об-

стоятельствах они сами могут оказывать реверсивное влияние на объективные факторы общественной жизни. В силу этого субъективные факторы, проявляя свою динамичность и относительную самостоятельность, могут сознательно и активно преобразовывать объективную реальность, продуктивно и весьма существенно воздействовать на ход исторического процесса, порождать целый диапазон возможностей. Это – во-первых. Во-вторых, именно от них зависит выбор способа и направления деятельности. В-третьих, от них зависит, произойдёт или не произойдёт данное историческое явление в тот момент, когда для его возникновения объективными условиями уже созданы необходимые предпосылки. В-четвёртых, от них зависит, какую направленность, положительную или отрицательную, и какое значение, создающее или разрушающее, будет иметь данное историческое явление для развития общества. В-пятых, от них зависит, ускоренным темпом пойдёт осуществление данного исторического явления, или оно будет всё больше и больше замедляться. В перечисленных здесь положениях позиционно представлена роль субъективных факторов истории.

Безусловно, какое бы высокое место ни занимал человек в обществе, он не может своим декретом отменить восход солнца или заставить подснежники цвести в разгар зимы. Объективные условия потому и являются объективными, что неподвластны произволу субъекта истории. Что только ни пред-

принимал, например, Николай I для достижения победы в Крымской войне, но все потуги его были напрасны. Здесь, конечно, виноваты и его личные негативные качества, помноженные на самовластие. Но главную ответственность за поражение несло негодное государственное устройство [1].

Роль субъективных факторов истории сводится не к тому, чтобы возводить в ранг закона свои желания. Она заключается в том, чтобы на основе строгого учёта объективных факторов выбрать какую-либо одну из реально существующих возможностей и попытаться реализовать её в своей деятельности в соответствии со своими интересами и имеющимися ресурсами.

В определённых условиях субъект истории может играть решающую роль в исторических преобразованиях, если его деятельность осуществляется в створе объективных тенденций исторического процесса. Особенно отчётливо это проявляется во времена крутых исторических поворотов, когда востребованными становятся сознательные и решительные действия людей, их организованность, готовность и способность преодолевать объективно существующие препятствия, стойко переносить все тяготы на пути к поставленной цели и т. д.

Но осуществление субъективными факторами истории своей роли возможно лишь тогда, когда для их действий подготовлены объективные условия. В то же время действия последних, которые остаются определяющими в историческом процессе,

могут проявлять себя только через действие субъективных факторов.

Этими двумя последними положениями, по сути дела, в лапидарной форме выражена **диалектика объективных и субъективных факторов исторического процесса**, которые неразрывно связаны между собой и не могут существовать друг без друга. При этом объективные факторы, образно говоря, составляют реальную канву исторического процесса, а субъективные – своего рода вышивку по этой канве, определяя конкретную «физиономию» исторических событий. Процесс взаимодействия этих факторов по своему содержанию включает в себя ряд определённых векторов их отношений.

Во-первых, без объективных условий не может идти и речи об обществе, его истории. Объективное основание есть необходимая база возникновения, функционирования и развития истории каждой страны, существования любого исторического явления. Субъективные факторы только и могут действовать разве что в рамках объективных условий, которые в значительной мере представляют собой кристаллизованную форму предшествующей деятельности людей. Поэтому изначально объективные факторы истории всегда первичны по отношению к её субъективной составляющей.

Во-вторых, субъективные факторы, формируясь под воздействием главным образом объективной составляющей исторического процесса, изначально являются вторичными по отношению к объективным условиям.

В-третьих, субъективная составляющая истории, сформировавшись и став относительно самостоятельной в своём развитии, оказывает обратное воздействие на объективные условия. Степень интенсивности такого обратного воздействия в значительной степени зависит от того, насколько субъективный фактор адекватен объективному основанию, на базе которого он сформировался.

В-четвёртых, объективные условия в истории могут действовать только через субъективные факторы. Вместе они определяют общую направленность хода истории. При этом субъективные факторы могут опережать развитие объективных основ истории и в этом случае способствовать их совершенствованию, стимулировать их более раннее «вызревание». Отставание же субъективных факторов мешает развитию исторических явлений, на которые они воздействуют, тормозят его.

В-пятых, объективные и субъективные начала в истории не только тесно связаны, но и в каждый конкретный момент относительно, так как каждый вид деятельности может быть в одном отношении объективным фактором, в другом отношении – субъективным, и наоборот.

В-шестых, относительность объективной и субъективной составляющих истории, их взаимосвязь обусловлены ещё и тем, что в ходе деятельности происходит непрерывный процесс субъективизации объекта (то есть проникновение в его недра элементов субъективной составляющей в

результате разрешения противоречий в объективном основании, овладения человеком объективной реальностью в своих интересах) и объективизации субъекта (этому существенно способствует превращение всех проявлений деятельности субъекта в противостоящую ему реальность, ведущее к его «насыщению» элементами объективной составляющей истории).

В-седьмых, в ходе исторического процесса роль субъекта постоянно повышается, чему способствует развитие его объективного основания, которое расширяет возможности творческой и преобразующей деятельности людей, повышает степень их социальной свободы.

В целом, в практической деятельности объективная и субъективная составляющие исторического процесса выступают как взаимопроникающие стороны одного и того же явления, между которыми существует тесная диалектическая взаимосвязь и взаимодействие. Поэтому ни разрывать, ни противопоставлять их нельзя. В противном случае это приводит к ошибкам, существенно влияющим как на практически-преобразующую, так и на теоретико-познавательную деятельность.

Так, одной из них является переоценка роли объективных факторов в историческом процессе, когда считается, что именно под их воздействием главным образом развивается история, а субъект не может сколько-нибудь серьёзно влиять на протекание исторических событий. История в этом случае выглядит как

заранее написанный и срежиссированный спектакль. При этом режиссёр может менять актёров, но будет, тем не менее, делать всё по сценарию. Иначе говоря, провозглашается идея существования некоего смысла в истории раньше, чем произошло то или иное событие в ней. Признание примата объективных условий над субъективным фактором, в конечном итоге, оборачивается идеологией и психологией социальной пассивности, неверием в возможность изменения хода исторического развития в нужном направлении, ведет к асоциальному восприятию исторических событий. Поэтому диалектико-материалистическому пониманию истории чуждо принижение роли субъективного фактора. Наоборот, история рассматривается как продукт взаимодействия сознательных существ, от деятельности которых зависит исход противоборства разных тенденций, их судьба. Порой, благодаря личным качествам, положению в обществе, вынашиваемым идеям, своим действиям и т. д. некоторые люди могут оказывать такое влияние на объективные обстоятельства, которое оставляет заметный след в истории.

Наряду с указанным подходом существует и противоположная точка зрения, согласно которой первую скрипку в оркестре истории играют её субъективные начала. Нередко под ними подразумеваются некие выдающиеся личности, абсолютизация роли которых в истории неизбежно ведёт к субъективизму и волюнтаризму. Подобный подход также не-

совместим с духом диалектического материализма. Ход истории ни в коей мере не определяется субъективными желаниями или произволом тех же выдающихся личностей. Конечно, никто не возражает, что люди творят историю. Но творят они её не по своему усмотрению и не могут просто так изменить или прервать естественный ход вещей. Люди включены в объективные условия. Поэтому только кажется, что герои творят себя сами и делают то, что им заблагорассудится. Нередко даже они бывают бессильны перед объективными обстоятельствами. Более того, именно этими обстоятельствами, назревшими общественными потребностями и задачами, уровнем развития производительных сил и т. д. бывает подготовляемо само появление их на исторической арене. Всё это настолько очевидно, что отрицание значимости объективной составляющей истории является некорректным.

Могут встречаться также и конъюнктурные подходы к историческим процессам, когда в одних случаях приоритеты отдаются объективным факторам, а в других – субъективным. Это может порождать дуализм и дисгармонию в ходе рассмотрения исторических явлений.

Наконец, ошибочным также выглядит стремление игнорировать имеющиеся различия между объективным и субъективным началами в истории, говорить о них «в одном лице». Вряд ли таким образом можно найти правильные решения сложных исторических проблем.

Чтобы не допускать подобных ошибок при исследовании исторического процесса, необходимо исходить из существующего соотношения в нём объективного и субъективного, строгого понимания их диалектики.

В этом плане опора в процессе познания того или иного исторического явления на приёмы философского анализа, формирующихся на базе категорий «объективное» и «субъективное», позволяет исследователю решать следующий ряд задач.

Во-первых, выделить и исследовать в конкретной исторической ситуации те необходимые объективные факторы, без наличия которых были бы невозможны генезис, функционирование и развитие анализируемого исторического феномена, обосновать их первенство по отношению ко всем его субъективным факторам без исключения.

Во-вторых, определить и изучить те субъективные факторы, которые формируются под воздействием выделенных объективных условий, раскрыть механизм их обратного влияния на объективную сторону изучаемого исторического явления.

В-третьих, выяснить, насколько данные субъективные факторы адекватны объективному основанию исследуемого исторического явления и как это отражается на его развитии.

В-четвёртых, выявить, каковы отношения между объективной и субъективной составляющими анализируемого исторического феномена, скоординировать и субординировать их взаимосвязи, раскрыть их взаимо-

действие, их диалектику.

В-пятых, систематизировать и оформить идеальные образы (знания) изучаемого исторического явления, соединив в них получаемую о нём актуальную информацию с той, которая существовала ранее (одновременно подтвердив или опровергнув достоверность последней).

В целом выделение и исследование объективных и субъективных факторов анализируемого исторического явления, их диалектики и роли в его генезисе, функционировании и развитии не может не оказывать своего влияния на решение задачи более глубокого проникновения в его содержание и сущность.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Жолков С.Ю. Прагматическое информационное взаимодействие и аналитическая история [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.gubkin.ru> (дата обращения: 25.10.2013).
2. Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования. – М.: Наука, 2003. – 486 с.
3. Кокорин А.А. Экономика: философский анализ. – М.: Изд-во МГОУ, 2010. – 264 с.
4. Лавров П.Л. Исторические письма. Письмо второе. Процесс истории [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.revkom.com> (дата обращения: 25.10.2013).
5. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 8. – М.: Главное издательство политической литературы, 1955-1965. – С. 115-217.
6. Маркс К. Капитал (книга первая, отдел третий, глава 5) // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 23. – М.: Главное издательство политической литературы, 1955-1965. – С. 188-209.

7. Семёнов Ю.И. Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней). – М.: Современные тетради, 2003. – 776 с.
8. Спиркин А.Г. Философия: Учебник. – М.: Гардарики, 1998. – 816 с.
9. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – 5-е изд. – М.: Политиздат, 1986. – 590 с.

РАЗДЕЛ II. ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

УДК: 008, 316.776.33

Ерёмина Д.А.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

ТЕНДЕНЦИЯ К РАЗВЛЕКАТЕЛЬНОСТИ СОВРЕМЕННЫХ МАССМЕДИА В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

D. Yeremina

Lomonosov Moscow State University

MODERN MASS MEDIA TENDENCY TO ENTERTAINING IN CONTEXT OF PHILOSOPHICAL TRADITION

Аннотация. В конце XX в. в результате медиа-экономического развития западных стран в сфере массмедиа появилась тенденция к увеличению роли развлекательного. Наиболее характерным проявлением этой тенденции на телевидении, радио и в прессе стало явление «инфотейнмент». Цель данной статьи состоит в рассмотрении этого феномена с точки зрения философской традиции второй половины XX в., представители которой воспринимали современные массмедиа как средство нивелирования личности и порождения медийной гиперреальности.

Ключевые слова: массмедиа, общество, инфотейнмент, гиперреальность, симуляция.

Abstract. In the late 20th century economic development of western countries resulted in a tendency to increase the role of entertainment in mass media. Most representative for this TV, radio and press trend became a phenomenon called “infotainment”. The aim of this article is to represent it through the lenses of philosophical tradition of the second half of the 20th century, according to which modern mass media were taken as an instrument for identity annihilation and establishing media hyperreality.

Key words: mass media, society, infotainment, hyperreality, simulation.

В 1970-1980-х гг. в американских, а затем – в западноевропейских массмедиа начала формироваться тенденция к развлекательности, основанная на эко-

номических потребностях медийной индустрии. Телерадиостанции и печатные издания в рамках свободной конкуренции боролись за массового зрителя, и развлекательная продукция помогала им добиваться высоких рейтингов.

Проникновение развлекательных элементов в изначально информационные форматы получило название «инфотейнмент». Исследователи массмедиа понимают под этим термином соединение развлекательных и информационных элементов в стиле, оформлении, выборе вербальных средств и тематики теле- и радиопередач, а также прессы.

Швейцарский исследователь массмедиа Курт Шоби в своей статье «Инфотейнмент»¹ [11, с. 10-11] выделяет следующие ключевые свойства этого феномена.

1. *Апелляция к эмоциям.* Создатели программ в стиле «инфотейнмент» апеллируют, в первую очередь, к эмоциям слушателей и зрителей. В ходе исследований выяснилось, что информация, поданная в развлекательной форме, легче воспринимается и дольше остаётся в памяти, чем информация в чистом виде, хотя нередко это делается за счёт снижения качества и объёма предлагаемой информации.

2. *Тенденция к персонализации.* Информация преподносится с точки зрения одного человека, констатацию фактов сменяют частные истории, на

основе которых делаются обобщения. Важную роль играют также дискуссии между гостями в студии и образ модератора, благодаря которому создаётся впечатление не массовой, а межличностной коммуникации. В конечном счёте это приводит ещё и к тому, что задевает чувства реципиента и побуждает его обсуждать программу или статью после завершения эфира или прочтения текста.

3. *Драматургия.* Каждая программа имеет определённую режиссуру, которая разрабатывается командой редакторов для конкретной передачи. В случае с текстом это относится к его композиции. В результате медийная продукция превращается в шоу, своего рода спектакль.

4. *Имитация спонтанности.* Спонтанность, как и образ модератора, служит созданию эффекта межличностной коммуникации, в рамках которой контакт осуществляется напрямую в режиме реального времени. При этом формально текст и действия героев могут быть хорошо продуманы и заранее подготовлены, что позволяет говорить о псевдокоммуникации.

Зачастую исследователи воспринимают инфотейнмент как способ коммерциализации массмедиа, который привёл к потере просветительской роли СМИ в угоду развлекательности [10; 8; 9]. Такая точка зрения характерна, в целом, для философской оценки роли современных средств массовой информации в обществе. Она берёт начало во франкфуртской школе социологии и работах её основоположников Макса Хоркгеймера и Теодора

¹ Статья К. Шоби основана на книге «Инфотейнмент – колебание между информацией и развлечением» («Infotainment – Gratwanderung zwischen Information und Unterhaltung»), написанной им совместно с Хансйоргеном Мозиманном [12].

Адорно, которые в своей книге «Диалектика просвещения» определяли СМИ как «средство оболванивания масс» [4, с. 23].

Понятия «масса» и «средства массовой информации» оказываются центральными в концепции современного информационного общества французского философа Жана Бодрийяра. Вопреки привычному представлению о том, что информация способна структурировать общество, придать ему организованность и направление движения, современные массмедиа, по мысли французского постмодерниста, только плодят инертные «массы».

Бодрийяр связывает становление современного общества со сменой субъектно-объектных отношений, а также с господством «молчаливого большинства», сущность которого сводится к инерции и власти нейтрального. Социальная масса неспособна стать субъектом, так как не может быть автономной, и её невозможно превратить в объект какого-либо действия, поскольку она не подчиняется никакой логике и не имеет внутренней структуры [1]. Бодрийяр предлагает новую формулировку известного тезиса канадского социолога Маршалла Маклюэна “The medium is the message” («Средство передачи сообщения – это и есть сообщение»), а именно: “Mass(age) is the message” («Массы – это и есть сообщение»).

Французский философ считает, что средства массовой информации управляют превращением реального в гиперреальность путём чрезмерно правдоподобной драматургии. Масс-

медиа стремятся настолько приблизить действительность, которую они предлагают своим слушателям и зрителям, к реальности, что она теряет естественность и превращается в симуляцию.

В связи с этим постмодернист критикует стирание границ публичного и частного в современных массмедиа: «...целый универсум начинает произвольно разворачиваться на вашем домашнем экране, вся эта бесполезная информация, которая поступает к вам из целого мира, подобно микроскопической порнографии Вселенной, бесполезной и чрезмерной, почти как сексуальная близость в порнофильме...» [2].

Современные западные средства массовой информации искажают действительность, но при этом не могут предложить зрителю полноценной образности. Чтобы проиллюстрировать эту мысль, Бодрийяр сравнивает пекинскую оперу и западную.

Пекинская опера, пронизанная символизмом, может движениями двух тел на лодке изобразить реку. «Иллюзия в этом случае тотальна и интенсивна, доведена не только до эстетического, но до физического экстаза, и именно потому, что полностью отсутствует всякое реалистическое изображение темноты или реки, ландшафт делается видимым исключительно через восхитительные движения двух фигур, порождающих совершенную естественную иллюзию», – пишет Бодрийяр в своей работе «Эстетика утраты иллюзий» [3].

Западная опера в данном случае будет использовать максимально

приблизённые к реальности вещи: выльет тонны воды и сделает масштабную сцену с массовой. Но добавляя реальное к реальному, чтобы добиться совершенной иллюзии, теряется её глубинное измерение. Трёхмерное кино, несмотря на свои возможности и эффекты, утратило способность очаровывать, так как не порождает иллюзии. А смысл образа состоит как раз в абстрагировании от трёхмерного мира и переходе в двухмерный, указывает философ. Образ призван вычитать у реальной трёхмерности одно измерение и именно за счёт этого порождать силу иллюзии, пишет Бодрийяр.

О симуляции действительности в новую постиндустриальную эпоху и имитации межличностной коммуникации в массмедиа пишет также другой французский философ – Ги Дебор. В целом его концепция строится на том, что современное общество является обществом тотального спектакля, в котором непосредственное переживание заменяется представлением, образом вещи. «В обществах, достигших современного уровня развития производства, вся жизнь проявляется как огромное нагромождение спектаклей. Всё, что раньше переживалось непосредственно, отныне отеснено в представление», – указывает Ги Дебор в книге «Общество спектакля» [5].

Философ соединяет две основополагающие идеи: во-первых, мир теперь состоит из образов, во-вторых, мир раскололся на множество мини-деталей, реальность рассматривается по частям. Средства массовой инфор-

мации могут предложить реципиенту только фрагментарную картину мира. Такая сложенная из частей реальность создаёт в итоге собственный псевдомир, доступный только для созерцания, но не для переживания.

При этом Ги Дебор обращает внимание на то, что, в строгом смысле слова, спектакль нельзя считать просто искажением видимого мира. В его философской концепции это мировоззрение, реализовавшееся в действительности: «Во всех своих проявлениях, будь то информация или пропаганда, реклама или непосредственное потребление развлечений, спектакль являет собой модель преобладающего в обществе образа жизни. Спектакль – это повсеместное утверждение выбора, который уже был сделан в производстве, не говоря уже о последующем потреблении» [5].

Ги Дебор уделяет особое внимание рассмотрению спектакля на примере средств массовой информации. Массмедиа, согласно его позиции, являются наиболее ярким и поверхностным проявлением спектакля. Он сравнивает их с Троянским конём: если первоначально массмедиа считались простым и удобным инструментом для мгновенной коммуникации, то со временем начали развиваться самостоятельно и играть всё большую роль.

Ги Дебор, как и Бодрийяр, пишет об изменении субъектно-объектных отношений. Влияние спектакля и (в узком смысле) массмедиа на действующего субъекта состоит в том, что «поступки субъекта отныне не являются его собственными, а принадлежат

тому, кто их предлагает»: он всё чаще узнаёт свои потребности в предлагаемых ему образах и от этого меньше осознаёт своё собственное существование и свои собственные желания [5]. В итоге происходит отчуждение зрителя и подчинение его объекту, что и меняет субъектно-объектную парадигму. Чем больше действующий субъект созерцает, тем меньше он живёт, заключает философ.

Канадский социолог Маршалл Маклюэн разработал типологию исторических этапов развития культуры, основанных на средствах коммуникации, выделив устную, письменную и аудиовизуальную эпохи. Движущей силой современного развития, по его мнению, стали именно электронные массмедиа и в первую очередь телевидение. Согласно теории Маклюэна, телевидение позволило человечеству вернуться в дописьменную общину, превратив мир в «глобальную деревню» [7].

Канадский исследователь воспринимает средства массовой информации в целом как технические расширения органов чувств человека, которые заставили индивида воссоединиться со всем человеческим родом: «В эпоху электричества, когда наша центральная нервная система, технологически расширившись вовне, вовлекает нас в жизнь всего человечества и вживляет в нас весь человеческий род, мы вынуждены глубоко участвовать в последствиях каждого своего действия. Нет более возможности принимать отчуждённую и диссоциированную роль письменного человека Запада»

[7].

Кроме того, как и другие социологи и философы, Маклюэн указывает ещё один принципиально важный признак современных массмедиа: электронная информация заставляет думать не линейно-последовательно, а мозаично, фрагментарно. Из картины реальности, которую предлагают средства массовой информации, невозможно сформировать полную обобщённую картину мировых событий, проследить линейное развитие одной личности или хотя бы страны. Более того, человек не в состоянии проанализировать весь тот объём информации, который предоставляют ему массмедиа. В конечном счёте, селекция на уровне производства медийной продукции и последующая селекция уже на уровне реципиента приводят к вычленению только отдельных фрагментов окружающей действительности.

Канадские социологи Артур Кроузер и Дэвид Кук в работе «Телевидение и торжество культуры» [6] выделяют центральную роль телевидения в современном обществе. «ТВ – реальный мир постсовременной культуры, идеологией которому служит развлекательность; эмблематическим знаком потребительской формы – зрелище; популярной психологией – реклама стиля жизни; связью, объединяющей подобие аудитории, – чистая, пустая серийность; самой динамичной (и единственной) его формой социальной связи – электронные образы; идеологической формулой – политика элитной коммуникации; локусом его рыночной подоплеки – покупка

и продажа абстрагированного внимания; главным культурным знаком – цинизм, а реальным продуктом – распространение сети относительной власти», – пишут исследователи [6].

Кроукер и Кук считают, что господствующей идеологией на телевидении является развлекательность, которую исследователи называют «идиолектом телевидения как машины потребления» [6]. Психологическая позиция телевизионной аудитории – это позиция соглядателя, культурная позиция – позиция туриста в обществе зрелищ.

Коммуникативный взрыв и стремительное развитие телекоммуникационных технологий, произошедшие во второй половине XX в., спровоцировали недоверие к массовым коммуникациям и страх потерять над ними контроль. Особенно ярко это отразилось в восприятии массмедиа философами-постмодернистами, писавшими о превращении общества в инертную массу. Наиболее характерным образом СМИ в их представлении является метафора Троянского коня, которая символизирует разрушение иллюзий о просветительской, полезной для общества роли массмедиа.

В основе явления «инфотейнмент» как квинтэссенции современных массмедиа лежит необходимость угодить массовому зрителю, слушателю или читателю, симуляция межличностной коммуникации, внедрение развлекательности и подача любой информации в форме спектакля. Этот феномен, сложившийся как следствие экономического развития средств массовой информации, воплотил в

себе те факторы, которые философы второй половины XX века воспринимали как свидетельство разложения общества. Таким образом, традиционно негативное отношение исследователей к медийному феномену «инфотейнмент» является логическим продолжением оценки современных массмедиа западными философами.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства [Электронный ресурс] // Библиотека Максима Мошкова: [сайт]. – URL: <http://lib.ru/FILOSOF/BODRIJAR/silent.txt> (дата обращения: 18.06.2013).
2. Бодрийяр Ж. Экстаз коммуникации [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий [сайт]. [2008]. – URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/3091> (дата обращения: 18.06.2013).
3. Бодрийяр Ж. Эстетика утраты иллюзий [Электронный ресурс] // Журнал «Элементы. Евразийское обозрение», № 9 [сайт]. [2000]. – URL: <http://elements.lenin.ru/9bodrial.htm> (дата обращения: 05.07.2013).
4. Володина М.Н. Язык СМИ – основное средство воздействия на массовое сознание // Язык СМИ как объект междисциплинарного исследования; под ред. М.Н. Володиной. – М.: Изд-во МГУ, 2003. – С. 23.
5. Дебор Г. Общество спектакля [Электронный ресурс] // Либертарная библиотека [сайт]. – URL: http://avtonom.org/old/lib/theory/debord/society_of_spectacle.html (дата обращения: 18.06.2013).
6. Кроукер А., Кук Д. Телевидение и торжество культуры [Электронный ресурс] // Журнал «Комментарии», № 11 [сайт]. [1997]. – URL: <http://www.commentmag.ru/archive/11/12.htm> (дата обращения: 18.06.2013).
7. Маклюэн М. Понимание медиа: Внеш-

- ние расширения человека [Электронный ресурс] // Российский общеобразовательный портал [сайт]. – URL: <http://edu.of.ru/attach/17/11602.pdf> (дата обращения: 18.06.2013).
8. Buchwald M. Infotainment: politischer Diskurs als Unterhaltung?// Politische Kultur und Fernsehen: Beiträge zu den 1. Saarbrücker Medientagen, Reinhold Kopp (Herausgeber). – Berlin: Wiss.-Verl. Spiess, 1991. – S. 65-76.
9. Goldbeck K. Gute Unterhaltung, schlechte Unterhaltung. Die Fernsehkritik und das Populäre. – Bielefeld: Transcript, 2004. – 362 S.
10. Postman N. Wir amüsieren uns zu Tode: Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie. – Frankfurt-am-Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2008. – 208 S.
11. Schöbi K. Infotainment. – Luzern: PHZ Luzern, 2012. – 24 S.
12. Schöbi K., Mosimann H. Infotainment – Gratwanderung zwischen Information und Unterhaltung. – Luzern: Kantonaler Lehrmittelverlag Luzern, 1996. – 112 S.

РАЗДЕЛ III. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

УДК: 091

Кузнецов С.В.

Орловский государственный университет

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗРЕНИЯ В ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ В.В. НАЛИМОВА

S. Kuznetsov

Orel State University

V.V. NALIMOV'S ANTHROPOLOGICAL VIEWS

Аннотация. В статье рассматривается проблема человека в философском дискурсе В.В. Налимова. Анализируется структура сознания, предложенная В.В. Налимовым. Акцентируется внимание на том, что сознание человека одновременно обладает такими свойствами, как континуальность и дискретность. Раскрывается глубинная взаимосвязь сознания, человеческой личности и смысла. В статье акцентируется внимание на эвристических возможностях формулы Бейеса. Предпринимается попытка дать ответ на вопрос, с чем отождествляет в своей концепции личность человека В.В. Налимов. Делается вывод о роли спонтанности в процессе раскрытия личности Всеобщему Универсуму.

Ключевые слова: личность, смысл, силлогизм, сознание, смысловой континуум, спонтанность, универсум.

Abstract. The article discusses the problem of human in V.V. Nalimov's philosophical discourse. The structure of consciousness proposed by V.V. Nalimov is analyzed. Attention is paid to the fact that human mind possesses such properties as continuity and discontinuity simultaneously. Deep relationship of human consciousness, personality and sense is revealed. The article focuses on heuristic capabilities of the Bayesian formula and attempts at answering the question what human personality is associated with in V.V. Nalimov's concept. In conclusion the author considers the role of spontaneity in the process of personality's disclosing to General Universe.

Key words: personality, sense, syllogism, consciousness, meaning continuum, spontaneity, the universe.

Понимание духовной природы человека, осознание её места во Вселенском Универсуме всегда было основанием, на котором выстраивалось многообразие духовных культур человечества. Эта тема занимала центральное место в процессе становления эллинской культуры. Безусловно, важное понимание

© Кузнецов С.В., 2013

природы человека привносит христианская религиозная мысль, в недрах которой зарождался мощный импульс к становлению новой западной культуры. Христианство оказалось открытым к овладению внешним миром через построение мощных логических конструкторов. С позиций жёсткой логики христианство попыталось осмыслить природу человека и его личности посредством отождествления с божественным началом.

Светские философские концепции нового времени в большинстве своём не разграничивали проблему личности и человека и сводили понимание сущности человека к его сознанию или мышлению. При этом, стремясь объяснить природу сознания, мыслители редуцировали сознание человека к чему-то, что поддавалось логическому объяснению, например, с позиций рационализма или эмпиризма. Эта традиция мощным эхом отразилась на философских концепциях XIX-XX вв. К примеру, в марксизме сознание редуцировалось к социальным явлениям, во фрейдизме – к инстинктам, в бихевиоризме – к поведению, в нейропсихологии – к формам взаимодействия нейронных сетей [4, с. 66].

Проблема человека долгое время занимала В.В. Налимова, и на протяжении всей своей научной и творческой деятельности он целенаправленно и поступательно развивал своё представление о природе человека, опираясь на свою концепцию смысловой природы личности [5, с. 144]. Его не устраивали все попытки осмыслить феномен личности с позиции редукционизма, т. е.

произвольного упрощения сущности личности человека, и жёсткой детерминистской логики. Он считал, что при понимании личности человека с таких позиций от исследователя ускользает главное и уводит вектор его размышлений в иную плоскость. Для философа сознание человека обладает содержанием, неподвластным силе формальной логики. Соответственно, опираясь на детерминистические представления о мире, мы не можем раскрыть тайну смысла, и, следовательно, постичь суть человеческой личности. В.В. Налимов не сомневался в том, что формальному мышлению должно предшествовать глубинное, предлогическое мышление, которое порождает новые смыслы.

Сознание человека представляется В.В. Налимову неким процессом, в ходе которого происходит работа со смыслами. Осознанные смыслы упрощаются в знаковых системах повседневного языка. Впоследствии над этими системами производятся логические операции, которые помогают настроить человеческие мысли на последующую коммуникацию. Философ рассматривает личность человека как носителя и генератора смыслов. Посредством механизма исчисления смыслов личность осуществляет преобразовательную деятельность по отношению к смыслам. Благодаря открытости человека миру личность человека обладает возможностью совершать действия, порождаемые новыми смыслами.

Налимов ставит перед собой задачу построить семантическую модель личности, которая опиралась бы на

признание онтологической самостоятельности существования смыслов. При этом основанием для построения такой модели личности является человеческое сознание. Сознание человека раскрывается в контексте философских воззрений В.В. Налимова как сложно структурированная система, обладающая определённой иерархией. С герменевтических позиций философ трактует сознание человека как некий текст. Этот текст – носитель смыслов, удивительно динамичный, способный к постоянному изменению благодаря своей открытости Миру. Тем самым сознание, взаимодействуя с миром, управляет своей текстуальной сущностью. Сознание человека видится В.В. Налимову трансцендирующим устройством, связывающим разные уровни Вселенского Универсума и выступающим в роли творца – микродемиурга [5, с. 140].

В философском дискурсе советского учёного сознание имеет многоуровневую структуру. Это, прежде всего, связано со сложностью понимания данного феномена философом. По В.В. Налимову, картография человеческого сознания должна выглядеть следующим образом: во-первых, это уровень логического мышления – высший уровень (именно на этом уровне смыслы подвергаются раскрытию посредством возможностей логики Аристотеля). Далее – второй уровень – это уровень предмышления. На втором уровне формируются исходные положения, на которых впоследствии базируется логическое мышление. Это

уровень творческой активности человеческого сознания.

Третий уровень человеческого сознания В.В. Налимов называет «подвалами сознания». Это уровень чувственного созерцания объектов. На этом уровне, как думает Налимов, непосредственно происходит встреча с архетипами Юнга. Третий уровень человеческого сознания тесно связан с четвёртым уровнем – уровнем телесности человека, поддерживающим первые три уровня сознания. Говоря о четвёртом уровне, Налимов имеет в виду общесоматическое состояние человека, которое опосредует его сознание. Можно отметить, что, рассматривая телесность человека как элемент в структуре человеческого сознания, Налимов встаёт на путь приверженности идеям трансперсональной психологии.

Помимо трёх уровней сознания и четвёртого уровня – телесной капсулизации личности, в терминологии Налимова есть пятый уровень – уровень метасознания, который не является уже собственно человеческим сознанием и частью семантически-телесной структуры человеческой личности. Уровень метасознания принадлежит надличностному космическому началу, обладающему неким особым сознанием. Не акцентируя внимание на свойствах космического сознания, В.В. Налимов считает, что оно взаимодействует с человеческим сознанием посредством вероятностной логики. На этом трансперсональном уровне происходит спонтанное порождение творческих импульсов [5, с. 153].

Таким образом, отличительной особенностью философской концепции сознания В.В. Налимова является введение в философский оборот двух новых уровней, а именно: уровня предмышления, функционирующего в соответствии с законами вероятностной логики, и уровня метасознания, представляющего собой трансперсональное, космическое начало. Оба вышеуказанных уровня присутствуют в процессе функционирования предмышления. Именно уровень предмышления, как считал В.В. Налимов, занимает самое важное место в функционировании сознания. Посредством механизмов, задействованных на этих двух уровнях, происходит раскрытие смыслов в человеческом сознании.

Советский философ считал, что для более глубокого анализа феномена человеческого сознания особое внимание следует обратить именно на уровень предмышления, поскольку здесь формируется семантический образ человеческой личности. Именно на этом уровне смыслы обретают свою действенную силу [1, с. 246].

Для раскрытия сущности процессов, происходящих на уровне предмышления, В.В. Налимов разрабатывает формализованный язык, способный описать эти процессы. Эту сложную языковую систему В.В. Налимов называет *языком вероятностного исчисления смыслов*. В системе данного языка изменение текста обусловлено проявлением смыслов в некоторой ситуации y , при которой спонтанно проявляется фильтр $p(y/u)$. Фило-

соф указывает, что смысловой фильтр мультипликативно взаимодействует с исходной функцией $p(u)$. Само взаимодействие задаётся известной в статистической математике формулой Бейеса. Заметим, что В.В. Налимов целенаправленно интегрирует математический категориальный аппарат в свой новаторский способ постижения смыслов.

Сама формула Бейеса выглядит следующим образом: $p(u/y) = k p(u) p(y/u)$. Но значение переменных, используемых Налимовым для обоснования своей концепции, разительно отличается от значений, применяемых в статистической математике. В толковании философа функция $p(u/y)$, определяющая плотность вероятности, задаёт семантику нового текста. Условной функции распределения $p(y/u)$ Налимов даёт иную интерпретацию, отличную от принципов бейесовской логики. В философском дискурсе Налимова функция $p(y/u)$ даёт плотность распределения случайной величины y , возникающей в нашем сознании в ситуации y при определённом значении u [6, с. 53].

Для Налимова формула Бейеса – в большей степени силлогизм, в котором из двух посылок $p(u)$ и $p(y/u)$ следует текст с новой семантикой $p(u/y)$. Язык бейесовского силлогизма порождает представления о семантическом пространстве, в котором осуществляются логические операции над смыслами. Семантическое пространство личности Налимов отождествляет с психологическим пространством. Философ подчёркивает, что трансперсональная

психология, оперирующая понятием психологического пространства, возможна лишь в том случае, если допускается существование семантического пространства, на котором раскрываются трансличностные состояния сознания.

Таким образом, если учитывать всё вышесказанное относительно природы сознания, то остаётся признать, что человек выступает перед исследователем как носитель смыслов, т. е. текста. Даже более того, для В.В. Налимова человек оказывается языком, языком также оказываются все человеческие отношения, поскольку через язык они раскрываются в смысловом поле, а сознание выступает как основание для последующего раскрытия личности человека. Следует заметить, что понятие «человек» и понятие «личность» в философском дискурсе В.В. Налимова тождественны. В концепции семантической модели личности В.В. Налимова основной посыл заложен в том, что в данной модели личность является уникальным генератором смыслов, преобразовывая их посредством исчисления смыслов.

Вероятностное представление В.В. Налимова о личности подразумевает её четырёхуровневую структуру. В этом случае структура личности выглядит следующим образом: Эго, Метаэго, Многомерность личности, Гиперличность.

Непосредственно первый элемент личности человека, его индивидуальность – это Эго. Для В.В. Налимова этот элемент личности задан рассмотренной нами выше плотностью ве-

роятности $p(u)$, выстроенной на семантической шкале u . Структура Эго оказывается смысловой. Смыслы Эго раскрываются через его взаимодействия с Эго других людей. Эти взаимодействия на первом уровне человеческой личности служат базисом для образования текстов с более сложной системной организацией на уровне общества, культуры в целом. Интересно, что в семантической концепции В.В. Налимова природа человеческого Эго двойка. Эго состоит из двух начал: дискретного и континуального [3, с. 47]. Одним из интересных свойств Эго Налимов называет эфемерность семантической капсулизации, образующей человеческое Эго. Человек теряет своё Эго, переходя к изменённым состояниям сознания, пребывая либо в медитационном трансе, или находясь в гипнотическом состоянии, или просто видя сны. В этом случае человек оказывается сведённым на нет, от него ничего не остаётся, в том числе собственного Я. Осведомлённость и сознание исчезают [7, с. 174].

Вторым уровнем личности человека является Метаэго. Оно способно генерировать новые идеи, создавать уникальные смысловые фильтры. Этот уровень отвечает за формирование нравственных принципов. В.В. Налимов считает его наиболее сильной характеристикой человеческой личности. Метаэго – это открытость таинственному трансличностному началу, обладающему космической природой [5, с. 152]. В этом тезисе заложена попытка сближения концепции В.В. Налимова с идеями трансперсональной

психологии, которой так много своего внимания уделял философ.

Многомерность личности – ещё один, третий, уровень человеческой личности. Философ уверен, что каждый человек по крайней мере двухмерен, и это подтверждает тот внутренний диалог, который человек постоянно ведёт с самим собой. Желая тщательнее рассмотреть проблему структуры личности с позиции вероятностно ориентированных представлений, В.В. Налимов пытается, прибегая к вероятностной логике, описать плотность семантического пространства личности следующей функцией: $p(u_1, u_2, u_3, \dots, u_n)$. В этом случае оказывается, что отдельные составляющие, присутствующие в самой личности, корреляционно связаны между собой.

Разрабатывая свою теорию личности, философ отмечает, что следует не забывать о том, что структура личности определяется во многом тем, как она входит в межличностные отношения. В этом состоит четвёртый уровень личности человека, называемый Налимовым *Гиперличность*. Учёный рассматривает межличностные отношения как некий процесс, приводящий к образованию Гиперличности. Это последний структурный уровень личности человека, своего рода представление о личности как о семантической структуре, воплощённой в разных физических телах. Примерами этому, по мнению философа, могут служить возникновение коллективного бессознательного в возбуждённой толпе, коллективный экстаз в религиозных мистериях, практики слияния

личностей в восточной философии.

Таким образом, с учётом всего вышесказанного, осталось ответить на вопрос, с чем конкретно В.В. Налимов отождествляет личность. Для философа личность – это интерпретирующий себя текст. Личность как текст имеет возможность к постоянному самообогащению. Личность, обладающая текстуальной сущностью, постоянно изменяется, не оставаясь ни на секунду в статичном состоянии. В.В. Налимов считает, что эта способность быть иллюзорной в своём непостоянстве и есть самая главная особенность человеческой личности.

Для философа иллюзорность личности объясняется её спонтанностью. Спонтанность личности подразумевает под собой открытость личности Вселенской потенциальности. В.В. Налимов подчёркивает, что существует некая неразрывная связь личности человека и спонтанного проявления смыслов на уровне предмышления человеческого сознания. Философ настаивает на том, что категория «спонтанность» должна рассматриваться в рамках философского дискурса. Спонтанность – это всегда трансличностное начало, посредством которого устанавливается связь личностного и Вселенского. И эта связь задаёт единство Мира в непосредственной творческой активности [2, с. 63].

Философ уверен в том, что пытаюсь описать посредством категории спонтанности природу личности, мы можем понять и сам феномен спонтанности [5, с. 134]. Для Налимова личность – это прежде всего спонтан-

ность, творческий прорыв космического начала. Эти идеи в чем-то перекликаются с взглядами А. Бергсона. И если французский мыслитель говорит о космическом порыве как о проявлении Жизни, то отечественный философ связывает этот порыв с человеческой личностью.

Давая общую оценку философским взглядам Налимова на природу личности и сознание человека, необходимо отметить, что изучение его концепции имеет определённый историко-философский интерес. Она коренным образом отличалась от официального отечественного диалектико-материалистического взгляда на данные проблемы, в чём-то пересекалась с западными философскими подходами, в частности с герменевтикой Гадамера, концепцией Юнга, мистическими идеями, в чём-то имела эклектический характер. Но, в отличие от большинства отечественных и западных мыслителей, Налимов стремился обосновать свои позиции, опираясь на математический аппарат статистической математики и придавать своим выво-

дам строго научную обоснованность. Для новейшей отечественной историко-философской мысли изучение философского наследия Налимова представляется актуальным.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Ю.В. Грановский, Ж.А. Дрогалина, Е.В. Маркова, В.В. Налимов: Вехи творчества. – М.: Водолей Publisher, 2005. – 474 с.
2. Налимов В.В. На грани третьего тысячелетия. – М.: Лабиринт, 1994. – 310 с.
3. Налимов В.В. Непрерывность против дискретности в языке и мышлении. – Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета, 1978. – 150 с.
4. Налимов В.В. Проблема человека в современной науке // Вестник АН СССР. – 1979. № 6. – 173 с.
5. Налимов В.В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. – М.: Изд-во «Прометей» МГПИ им. Ленина, 1989. – 287 с.
6. Налимов В.В. Язык вероятностных представлений. – М.: Препринт Научного совета по комплексной проблеме «Кибернетика» АН СССР, 1980. – 72 с.
7. Lilly J.C. The mind Contained in the brain. New York: London Plenum Press, 1981. – 521 p.

РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, НАУКИ И ТЕХНИКИ

УДК 167.7

Вьялкин С.А.

Вологодский государственный педагогический университет

О СОПОСТАВИМОСТИ ТОТАЛИТАРНОГО ХУДОЖЕСТВЕННОГО И ЭЛЕКТРОННОГО СЕТЕВОГО ДИСКУРСОВ

S. Vyalkin

Vologda State Pedagogical University

ON TOTALITARIAN ARTISTIC AND E-DISOURSE COMPARABILITY

Аннотация. В статье рассматривается сопоставимость тоталитарного художественного и электронного сетевого дискурсов как предпосылка для разработки единой методологии эпистемологического и лингвистического исследования поликодовых единств, содержащих вербальные и невербальные элементы. Устанавливается влияние контекста на конститутивные и функциональные свойства поликодовых единств в процессах познания и именования. Особое внимание уделяется проблеме индивидуальности и коллективности в процессах именования, а также построению краткой типологии дискурсивных практик.

Ключевые слова: поликодовое единство, вербальный код, невербальные коды, контекст, тоталитарный художественный дискурс, электронный сетевой дискурс.

Abstract. The article deals with the comparability of a totalitarian artistic and e-discourse as a prerequisite for the development of common methodology for epistemological and linguistic research of poly-code units, containing both verbal and non-verbal elements. The effect of context is stated on the constitutive and functional properties of the poly-code units in cognitive and naming processes. Special attention is paid to the problem of individuality and collectivity in naming processes and a brief typology of some common discursive practices is developed.

Key words: poly-code unit, verbal code, non-verbal codes, context, totalitarian artistic discourse, e-discourse.

Каждая эпоха для некоторой общности носителей языка имеет свои знаковые коммуникативно-информационные системы: сакральная живопись, религиозные музыкальные произведения, изобразительное искусство, радио, телевидение, сетевые электронные средства массовой информации, социальные сети и другие. При наличии этих средств культурно-исторический контекст

может транслировать любые устойчивые ассоциации вербальных и невербальных кодов, лежащих в основе именования: узуальные, идеологически желательные, продиктованные коммерческой выгодой и т. п. Собственно языковой контекст здесь – вторичен. Более того, с развитием электронной культуры, контекст приобретает качественно новые свойства, предъявляя иные требования к методологии лингвистических и философских исследований.

Индивид в цифровой среде, в средоточии электронной культуры преодолевает всё, что для него недостижимо в окружающем мире. Получив новую реальность вокруг себя, современный человек сталкивается с проблемой её освоения и описания. Однако процесс именования, один из первичных и важнейших в познании, запускается в обратном течении. Человек не ищет вербальное имя новому умозрительному образу. Номинатор попадает в иллюзорную виртуальную реальность с имеющимся лексическим «багажом». Знакомым вербальным единицам он подбирает новый образ с набором свойств, возможно, никогда ранее не присущих этому объекту в реальном мире. Аналогичная ситуация имеет место во всех тоталитарных дискурсах, где, сохранив привычный язык, идеологи подменяют понятия, а привычные объекты наделяются новыми желательными свойствами.

Любой идеологизированный дискурс основывается – если воспользоваться терминологией Ю. Хабермаса – на стратегическом типе поведения

одного из коммуникантов. Очевидно, что этим коммуникантом выступает “идеолог”, действия которого инструментально ориентированы и направлены на манипуляцию через научение. Под субъектом “идеолога” в равной степени можно понимать как отдельного человека, так и группу, и государственное начало в целом – в зависимости от типа и масштаба тоталитарной системы.

Следствием стратегического поведения “идеолога” – вопреки позиции Ю. Хабермаса [3, с. 91-92] – может являться утрата индивидуальной идентификации в пользу коллективной: по классовому, расовому, религиозному и другим признакам. Однако, наряду с процессами коллективной консолидации, известны случаи и апелляции к индивидуальному. Так, художественный дискурс Третьего Рейха обнаруживает развитую практику использования местоимений первого лица и глагольных конструкций второго лица, обращающихся к позиции индивида, что – следует отметить – было не характерно для соцреализма.

Стратегическое поведение в рамках относительно закрытой тоталитарной системы неограниченно долго может проявлять свою устойчивость, обнаруживая кризисные тенденции лишь при внешних интервентных воздействиях. Скрытое насилие системы как следствие стратегического поведения коммуниканта у Ю. Хабермаса признаётся неизбежным, но обеспечивает интеграцию общества, возможную лишь на путях коммуникативного понимания.

Экспликация референции и второяемость выражений одновременно в двух и более знаковых системах (например, вербальной и визуальной) служит поддержанию инвариантности, но оставляет обширные возможности для семантических манипуляций через целенаправленное изменение любой из составляющих. При этом создаётся иллюзия неизменности вербального языка, если корректируется визуальный знак; стабильности привычной иконографии в искусстве – если модифицируется языковой знак. Примечательно, что в последнем случае может параллельно измениться и визуальный знак, а постоянные средства выражения (т.е. художественные техники), способны отвлечь от собственно семантических изменений в иконографии. Разнообразие художественных школ и течений, таким образом, представляется крайне невыгодным тоталитарному дискурсу. Основным же результатом в данном случае является сохранение привычных для аудитории формальных сторон и языка, и искусства.

Крупные тоталитарные системы, известные мировой истории, «порывая с традицией», декларировали политику перемен, но предлагали при этом визуальный художественный канон, известный в искусстве когда-либо прежде. Также и языковые изменения, обращавшие на себя внимание и ассоциировавшиеся с установившимся новым порядком, носили достаточно поверхностный характер и никак не характеризовали тоталитарность языка. Внешние перемены в «тоталитар-

ном» языке, описанные, в частности, в работе Виктора Клемперера “LTI – Lingua Tertii Imperii” [5], носят сугубо риторический, и даже маскировочный характер. Подлинные изменения языка как инструмента познания лежат глубже – на уровне семантики.

Практика визуализации вербальной составляющей в тоталитарном художественном и сетевом дискурсах¹ – как методология семантических манипуляций – не является односторонним сообщающим процессом, так как она предполагает разнообразные ответные действия: реакцию адресата, принятие/непринятие формы и/или содержания сообщения, интериоризацию сообщённого и – как результат – воспроизведение и производство принятого содержания в соответствующей контексту форме. Это отнюдь не означает необходимости всякому адресату приобщиться к практическому художественному творчеству, но значительно расширяет возможности мероприятий пропаганды, позволяя минимизировать явное и непопулярное декларирование идеологических компонентов.

На этом аналогии электронного сетевого дискурса с тоталитарной культурной средой не оканчиваются. Оказавшись в средоточии избыточных электронных информационных потоков, номинатор вынужденно

¹ Под тоталитарным художественным дискурсом здесь понимается практическое взаимодействие вербального и визуального на примере официального изобразительного искусства в контексте тоталитарной культурной среды; под электронным сетевым дискурсом – практика взаимодействия вербального и визуального (в отдельных случаях – и других кодов) во всемирной сети Интернет.

ограничивает тематику, источники, качественные и количественные характеристики воспринимаемой информации. Индивид, проявляющий социальную активность в Интернете, способен распространить избранный формат (понимаемый как метод или шаблон информационной фильтрации) на некоторое сетевое сообщество, в котором состоит по интересам, профессиональной принадлежности или иному признаку.

Одним из ключевых факторов, сближающих тоталитарный и электронный сетевой дискурсы, является вопрос об индивидуальности и коллективности процессов языковой номинации. Тоталитарный художественный дискурс характеризуется в данном отношении латентной рассинхронизацией на несколько адресных информационных потоков, ориентированных на относительно узкие социальные группы. Так, например, в Германии 1930-40-х гг. одни и те же события культурной жизни описывались в различных изданиях, рассчитанных на разные группы читателей: военнослужащих, рабочих, крестьян, женщин, молодёжь и т. д. Массовость культурных мероприятий и тиражи изданий позволяют говорить о всеохватности воздействия на аудиторию. Рассинхронизация может состоять как в качественно различных наборах компонентов идеологической парадигмы, выраженных в сообщениях, так и в установлении временного отставания в предъявлении некоторого сообщения представителям различных групп. Это обусловлено разной

степенью готовности адресатов к восприятию информации или возможностью предложить информацию, изначально ориентированную на соответствие коллективным интересам данных общностей; элиминировать из активного обращения внутри некоторой группы тематику, потенциально вызывающую у членов группы недовольство, отторжение, желание прекратить коммуникацию. Так, в популярном журнале „Kunst dem Volk“¹, ориентированном на самую широкую аудиторию, вербальные и визуальные знаки-имена переосмысляемых идеологически объектов рассматривались в упрощённом описательном дискурсе со значительным временным отставанием от академических изданий для специалистов и представителей интеллигенции.

Не все аспекты окружающей действительности поддаются вербализации в акте именования. Символьное содержание знака – метатекст, возникающий между вербальным и визуальным, – вмещает в себя объём понятия, значительно превосходящий вербальный элемент имени. Данный метатекст не нуждается в очевидной вербализации – в акте именования он раскрывается как эстетическое и познавательное переживание индивидуального адресата. Значительно более интересным представляется вопрос об обретении «коллективности» данным феноменом. Сходное переживание одного события различными адресатами

¹ В рамках исследования рассматривались материалы массовых журналов „Die Kunst im Dritten Reich“, „Kunst dem Volk“, „Münchener Mosaik“, „Die Kunst“, а также ряда адресных изданий 1937-1944 гг.

нуждается во внешних дискурсивных практиках: толковании, конвенции или диктате.

В качестве примера толкования возможно рассмотреть сюжетное, композиционное, иконографическое сходство произведений православной сакральной живописи, сопровождаемой вербальными элементами. Изначально созданная для людей, не владеющих грамотой, икона дополнительно толковалась священнослужителями перед прихожанами. В единых условиях восприятия и духовного переживания, приоритетное здесь визуальное содержание накрепко связывалось со вторичным вербальным. При этом у всех одинаково мотивированных реципиентов формируется сходный метатекст, опосредующий связь визуального и вербального.

Конвенциональность в подобном соединении вербального и визуального некоторой группой людей применима к относительно узкой категории имён, обозначающих термины морали, коллективного регулирования, устойчивых традиций данной общности. Например, красная звезда на постсоветском пространстве ассоциируется с мужеством, патриотизмом, героизмом защитников Отечества, полностью утратив связи с античной «воинственной» пентаграммой. Другой пример: вербальный ряд «пристойный женский образ» визуализируется в различных этнокультурных общностях весьма по-разному. При этом не в каждой культурной традиции присутствуют вербальные указания, последовательно и безапелляци-

онно диктующие критерии данного образа, что позволяет нам рассматривать данный пример как конвенцию.

Диктат же, направленный на формирование единообразного восприятия поликодовых единств, шире всего представлен как общественная технология рекламы и пропаганды. Данная форма особенно эффективно оперирует ассоциированием любых чувственных ощущений человека с вербальным кодом. Известное своей подробностью и красочным содержанием рекламное предложение международной сети предприятий быстрого питания «Две мясных котлеты гриль <...> всё на булочке с кунжутом» задолго до демонстрации визуального ряда устанавливает прочную связь между вербальным именем данного продукта и ожидаемым вкусовым ощущением. К моменту, когда в этот рекламный дискурс включается ещё и визуальное изображение, члены целевой группы уже вполне единообразно усвоили метатекст о желанности и уникальности этого «эталонного бутерброда». Поликодовая аргументация как коммуникативное действие, направленное на изменение убеждений адресата через использование нескольких каналов человеческого восприятия, позволяет «диктатору» злоупотреблять доказательной логикой и переключать внимание адресата, не утруждаясь обоснованием, чем две котлеты вкуснее одной или трёх – переключившийся код (с органолептического на визуальный) убедит, вместо ответа на данный вопрос, что это просто красиво.

«Аргументация начинается с анализа иерархии ценностей адресата и

определения тех ценностей, которые имеют отношение к предмету аргументации (например, выбор “ближайшей” ценности)» [1, с. 142]. В вышеуказанном случае наблюдается намеренная дезориентация адресата путём быстрого переключения обращений к его ценностным эмоциям. Возможности поликодовой аргументации в реализации данного приёма практически безграничны.

Рассматриваемые здесь феномены тоталитарного художественного и сетевого электронного дискурсов представляют собой довольно сложные в плане применения вышеописанных дискурсивных практик явления. Развитые институты научно-популярной художественной критики Третьего Рейха, например, варьировали своё воздействие на массы от желательного, одобряемого толкования тематик и художественных образов в официальном изобразительном искусстве до диктата чётко ограниченной иконографии, спектра техник и жанров. Оппозиции, выстроенные по типу “одобряемое – неодобряемое”, имплицитно ранжируют и промежуточные значения, коннотируя их принадлежность к одному из полюсов [2, с. 32-33]. Последнее – непознаваемо вне контекста. Конвенциональность в этот период также прослеживалась: общество быстро восприняло новое искусство как примету нового времени и новых надежд на лучшую жизнь и согласилось в массе своей полагать это прекрасным.

Тоталитарность дискурса выражается и в целенаправленном форми-

ровании общего эстетического опыта членов общности путём последовательного и настойчивого предъявления ограниченного и систематизированного иконографического ряда, внутри которого и будет избран символ. Выбор визуальных форм при этом наличествует всегда, в то время как число вербальных соответствий существенно уступает типизированным вариантам визуального образа-иконы.

Сетевой электронный дискурс диктует избыточность информации. Адекватной ответной реакцией адресата является попытка сузить информационный поток вокруг себя. Всё большее количество сетевых инструментов служит единообразному толкованию. На всём Земном шаре пользователи Интернета за самой общей дефиницией искомого понятия обратятся к одному и тому же энциклопедическому ресурсу. Глобальные поисковые системы, располагая соответствующими инструментами, непреклонно диктуют «вероятные» продолжения вводимого запроса на любом языке. Развитие блогосферы и социальных сетевых инструментов акцентируют внимание пользователей на самых ярких событиях, объектах и информационных поводах. Предоставляя возможность обратной связи для обсуждения, комментирования и оценивания, социальные сетевые сервисы создают предпосылки как для толкования, так и для конвенции.

Культура и искусство в историческом процессе являются атрибутом сильной и правой стороны в противо-

поставлении идеологическому оппоненту. Однако в современности имеет место и иная позиция, где “умение считаться с человеческими слабостями и пороками, умение их показывать и умение их прощать” [4, с. 55] стало показателем подлинных художественности и культуры.

Искусство не бывает полностью свободным от идеологии. Подтверждением тому служит постоянная смена эпистемологических установок в художественном творчестве, аналогичная явлениям в вербальном именовании. Однако искусство может быть относительно свободным от *политической* идеологии и в этом случае именуется от сущего к языку, в то время как тоталитарный художественный дискурс направлен противоположно.

Рассматриваемые типы дискурсов оперируют поликодовыми знаками, изменяя референции в именовании и влияя тем самым на познание окружающей действительности носителями общего языка и культуры. Вопреки кажущейся на первый взгляд свободе, электронный сетевой дискурс обнаруживает немало общего с тоталитарным. В силу ряда технических причин первый располагает значительно большими возможностями по конструированию поликодовых единств, манипулирующих познавательной стороной процессов именования. Сопоставление тоталитарного художественного и электронного сетевого дискурсов применимо для разработки методологии изучения вопросов теории познания, поликодовой аргументации, прикладных аспектов со-

временной лингвистики, теории и истории искусства.

Одним из возможных эффективных инструментов в данном случае выступает системное моделирование (реконструкция) содержания и внутренних отношений поликодового единства (знака), понимаемого как совокупность вербального и невербальных компонентов с общим денотатом и коррелирующими сигнификатами, но формами внешнего выражения различной природы. Наиболее распространённым частным случаем поликодового знака является лингвовизуальный комплекс как единство визуального и вербального компонентов.

Моделирование сложного поликодового знака, его внутренних и внешних отношений позволяет полнее анализировать выразительные возможности кодовых систем, раскрывает имплицитное содержание и логические связи между материальными знаками и идеальным понятийным содержанием.

Построение моделей позволяет установить характер и способы взаимодействия поликодовых знаков в дискурсе, а их взаимное проецирование располагает широкими возможностями для эпистемологических, семантических и культурологических исследований.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Брюшинкин В.Н. Системная модель аргументации // Трансцендентальная антропология и логика: Труды международного семинара «Антропология с

- современной точки зрения» и VIII Кантовских чтений. – Калининград, 2000. – С. 133-155.
2. Касавин И.Т. Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. – М.: Канон+, 2008. – 437 с.
3. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / под ред. Б.В. Маркова. – СПб.: Наука, 2001. – 378 с.
4. Якимович А.К. “Свой – чужой” в системах культуры // Вопросы философии. – 2003. – № 4. – С. 48-60.
5. Klemperer V. LTI – Lingua Tertii Imperii: Notizbuch eines Philologen. – Berlin: Aufbau Verlag, 1947. – 348 S.

НАШИ АВТОРЫ

Бондарева Яна Васильевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии Московского государственного областного университета; e-mail: bondareva.iana@yandex.ru.

Букин Дмитрий Николаевич – кандидат философских наук, докторант кафедры философии Волгоградского государственного университета; e-mail: hetfieldukin@mail.ru.

Вьялкин Сергей Александрович – соискатель кафедры философии Вологодского государственного педагогического университета; e-mail: muzzam-polit@yandex.ru.

Ерёмина Дарья Аркадьевна – аспирант кафедры немецкого языкознания МГУ им. М.В. Ломоносова; e-mail: eremina.daria@gmail.com.

Зима Вадим Николаевич – кандидат философских наук, докторант кафедры философии Московского педагогического государственного университета; e-mail: vadim-zima@yandex.ru.

Кузнецов Сергей Валентинович – аспирант кафедры философии и культуры Орловского государственного университета; e-mail: Ogyfil41@rambler.ru.

Удальцов Валерий Георгиевич – кандидат философских наук; начальник отдела Счетной палаты Российской Федерации; e-mail: vdovin2007@yandex.ru.