

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 165.4

А. В. НЕХАЕВОмский государственный
технический университет,
г. Омск

«АНТИ-РОРТИ»: ДИСКУРСИВНЫЙ СЮРРЕАЛИЗМ И ПОНЯТИЕ ФАКТА

В статье рассматривается обширный комплекс разнообразных онто-эпистемологических и логико-семантических вопросов, связываемых с понятием факта. Под влиянием работ Ричарда Рорти традиционная философская антиномия реализма/антиреализма все чаще принимает форму противостояния репрезентационизма и антирепрезентационизма. Рортианская риторика, нацеленная на доминирование словарей описания над объектами и солидарности над объективностью, в последнее время становится все более популярной среди исследователей. Предложенная критика текстуализма и лингвистического перспективизма Ричарда Рорти намечает новые направления для развития дискуссий вокруг антиномии реализма/антиреализма.

Ключевые слова: факт, дискурс, конвенция, реализм, антиреализм, репрезентационизм, антирепрезентационизм.

1. Факты или репрезентации? Ни для кого не секрет, что факты всегда были своего рода «ломовыми лошадьми» как для науки, так и для философии, призванными безропотно нести на себе бремя всевозможных (и порой довольно экзотических) онто-эпистемологических и логико-семантических конструкций. Факты как таковые всегда нещадно эксплуатировались исследователями, которые придерживались самых разных идеологий и методологий — и платониками, и эмпириками, и рационалистами, и трансценденталистами, и конструктивистами.

Поэтому бесчисленные попытки самых разных исследователей рассматривать именно понятие факта как краеугольный камень спекулятивного философского анализа не должны вызывать изумление. В конечном счете, именно желание освободить и очистить понимание этих специфических феноменов от всего для них лишнего и чуждого должно также позволить нам прояснить и собственное понимание более широких проблемных контекстов, — например, таких, как природа и границы репрезентации, поскольку нами имплицитно подразумевается,

что область собственно фактуального располагается в том же самом месте, где, по всей вероятности, используемый нами язык тем или иным образом «пристегивается» к миру, или таких, как концептуальные и прагматические основания традиционной антиномии реализма/антиреализма, продолжающей занимать центр внимания многих современных философских дискуссий. Несмотря на то, что со времен «великого скандала в философии», некогда ангажированного Иммануилом Кантом, прошло уже немало времени, эта злополучная антиномия не только не растеряла своей привлекательности, напротив, вокруг нее периодически наблюдается заметное оживление традиционных философских споров¹.

Классическая реалистическая позиция, концептуальное ядро которой было в основных чертах сформировано трудами Рене Декарта и Джона Локка, — очевидна, проста и необыкновенно привлекательна, так что, даже несмотря на постоянно нарастающий шквал критики и скептицизма, она продолжает пользоваться огромной популярностью среди исследователей. Апеллируя к очевидностям здравого смысла, эта позиция полагает окружающие нас объекты и репрезентирующие их факты экстралингвистическими сущностями, которые существуют внешним по отношению к нам образом [ср. с этим: 1, р. 77; 2, с. 427]. Позднее позиция классического реализма была дополнена идеей лингвистического параллелизма между онтологической структурой реальности и логической структурой языка (в немалой степени этому поспособствовали, в частности, логический атомизм Бертрانا Рассела и «изобразительная» теория предложения Людвиг Витгенштейна), которая предполагала, что для того чтобы некоторое предложение нашего языка утверждало конкретный факт, т.е. служило целям репрезентации, это предложение должно иметь логическую структуру конгруэнтную онтологической структуре факта.

Концептуальным антиподом этой симпатизирующей здравому смыслу и очевидностям нашего повседневного мира реалистической позиции является позиция, которую условно и не без доли иронии можно было бы назвать дискурсивным сюрреализмом и напрямую связать с текстологической теорией Ричарда Рорти. Не трудно заметить, что Ричард Рорти и его наиболее радикальные сторонники последовательно выступают против наиболее одиозных разновидностей реализма (наивного реализма, метафизического реализма, научного реализма и др.), предлагая нам окончательно распрощаться с дискредитировавшим себя «Мифом о Данном» (The Myth of the Given) — иллюзией того, что за миром дискурса располагается мир надежных фактов и стабильных физических объектов, который в конечном счете и гарантирует смысл любому нашему использованию языка [3, р. 5–6, 12; 4, р. 22; 5, с. 25; 6, с. 134–142; 7, р. 101; 8, р. 124–125]. Очарованные дискурсом и его могуществом сюрреалистично настроенные рортианцы рекомендуют нам отбросить идею о привилегированном доступе к реальности [3, р. 6–8], о любой возможности редукции наших описаний к окончательному и привилегированному словарю [4, р. 23; 5, с. 26–27, 29, 32–33, 104–109; 6, с. 128], отказывая в легитимности любым нашим попыткам вести разговор о тех способах, с помощью которых наши слова «соответствуют»/«не соответствуют» этой самой реальности [3, р. 5–6]. В этом смысле любое фактуальное соответствие предложений нашего языка реальности как таковое оказывается лишь неоправданно высоким когнитивным авансом для тех предложений,

которые, исходя из чисто прагматических соображений (отчасти фиксируемых, если пользоваться терминологией самих рортианцев, так называемыми «пресуппозициями»), помогают нам «справляться» с реальностью². И хотя желание многих современных исследователей соответствовать рортианскому пафосу при обсуждении антиномий реализма/антиреализма выглядит довольно соблазнительным, следствия такого рода позиции не могут не вызвать некоторого рода замешательства, связанного с их в целом довольно провокативным характером: например, призывом отказаться от якобы целиком и полностью дискредитированной идеи «репрезентации» — отображения языком некоей внешней экстралингвистической реальности (language-independent determinate reality), — призывом, по сути означающим, что мир состоит лишь из элементов языкового опыта и не из чего более³.

Атаки на так называемый «Миф о Данном» (равно как и прочие догмы эмпиризма) имеют довольно внушительную историю — от Иммануила Канта и Анри Бергсона до Уилфрида Селларса, Уилларда Куайна, Нельсона Гудмена и Дональда Дэвидсона. Поэтому не удивительно, что многие исследователи в общем и целом принимают и разделяют критические и скептические аргументы, направленные против возможности иметь дело с фактами так, как если бы мы обнаруживали, находили или открывали их независимо от некоторой принятой нами концептуальной схемы, лежащей в основаниях и придающей целостность и осмысленность дискурсам, выстраиваемым в отношении мира или его отдельного интересующего нас фрагмента⁴. В этом отношении действительно трудно (если вообще возможно) игнорировать дискурсивное измерение языка при обсуждении любых проблемных контекстов, связанных с традиционной антиномией реализма/антиреализма. Однако же та избыточная мера рортианского сюрреализма, которая проповедуется многими современными исследователями, напротив, подстегивает желание вступить с ними в полемику, или, по крайней мере, сослаться на иронический парафраз известного высказывания Норвуда Хэнсона о том, что факты всегда теоретически нагружены (theory-laden) [например, см.: 9, р. 19; также см.: 10, р. 5], воскликнув: так-то оно так, но все же стоит надеяться, что факты конвенционально нагружены ровно настолько же, насколько, смеем надеяться, фактуально нагружены сами конвенции! Полагая тем самым для себя более обоснованным придерживаться верования в циклическую взаимозависимость наблюдений и дискурсов, а не надеяться на силу и могущество одного только интерпретативного разума. Поэтому, принимая во внимание позицию современных сторонников дискурсивного сюрреализма Ричарда Рорти, хотелось бы сразу обозначить ряд замечаний и вопросов полемического характера, каждый из которых представляет собой определенного рода препятствие рортианским соблазнам обращаться с фактами исключительно лишь как с дискурсивно фабрикуемыми конструкциями, имеющими своим предназначением одну только инструментальную функцию: помогать нам тем или иным образом обращаться с окружающим нас миром.

2. Факты или объекты? Последовательный рортианец обычно признается в симпатиях традиционному и интуитивно разделяемому многими исследователями тезису о том, что факт, являясь дискурсивно отстраиваемой репрезентацией объекта, есть на деле не что иное, как языковой инвариант рас-

смаатриваемого нами объекта. Имплицитно этот тезис содержит в себе знакомые и хорошо узнаваемые черты популярной скептической идеи лингвистического перспективизма, которая ставит в зависимость фактуальное содержание наших знаний об объекте от выбранного нами словаря описания⁵. В наиболее рафинированном виде подобного рода позиция готова полностью отказаться от того, чтобы мы проблематизировали сам объект, подлежащий рассмотрению, смещая наше внимание в область самих словарей, которые мы намереваемся использовать при описании этого объекта (в частности, самым популярным аналогом такого рода позиции может служить так называемый «нейтральный монизм», или «дуализм свойств»).

Преимущества такой позиции вполне очевидны: она позволяет довольно успешно редуцировать все интересующие нас вопросы о фактах либо к области логико-семантических проблем (например, стоит вспомнить о нашумевшем в свое время споре о протокольных предложениях — Protokollsatz-Streit [11]), либо к области лингво-прагматических проблем (например, к дискуссиям о практических преимуществах тех или иных словарей описания [12]). Однако безобидное, на первый взгляд, желание строго придерживаться подобного рода позиции при изучении природы факта и фактуального знания может натолкнуться на довольно неожиданное и вместе с тем очень сильное возражение со стороны тех исследователей, которые симпатизируют более жёстким разновидностям реализма. Суть этого возражения заключается в следующем: рассматривая факт как дискурсивно выстраиваемую репрезентацию объекта (или, пользуясь терминологией современных рортианцев, «дискурсивный инвариант объекта»), мы de facto теряем из виду сам этот объект. Границы факта, совпадая по умолчанию с границами рассматриваемого нами объекта, не являются для нас чем-то, что мы вообще в принципе склонны подвергать какому-либо пересмотру, поскольку все наши споры протекают или должны протекать лишь в области используемых нами словарей описания⁶.

Однако сами по себе границы объекта являются отдельной серьёзной проблемой. Ведь вполне очевидно, что для того, чтобы выбрать «подходящий» (если для концепций рортианского толка вообще допустимо так выражаться) словарь описания, необходимо выделить сам объект, дискурсивным инвариантом которого станет выстраиваемый/фабрикуемый нами в некотором языке описания факт. Именно здесь и кроются основные трудности, которые условно можно разделить на две группы: во-первых, трудности с чем-то, что нам налично дано (the Given), возникающие при необходимости проведения непосредственных границ объекта или объектов внутри этого «Данного», и, во-вторых — трудности, связанные с осмысленным фактуальным высказыванием при актуальном отсутствии объекта или объектов, о которых мы, тем не менее, высказываемся.

Первая группа затруднений, имплицитным образом связана с наиболее жёсткими (если не сказать, откровенно «жестокими») версиями реализма напоподобие модального реализма Дэвида Льюиса [13], ключевой особенностью которого является даже не столько признание реального существования множества возможных миров, сколько трактовка каждого возможного мира в качестве мереологической суммы частей любого другого возможного мира и, прежде всего, того, который мы принимаем как актуальный⁷. В мирах Дэвида Льюиса открыто разделяемые рорти-

анцами положение о том, что факт есть дискурсивный инвариант объекта, т.е. факт хотя и может меняться вследствие реинтерпретации (редескрипции), скажем, из-за смены словаря описания или прагматической пресуппозиции субъекта, тем не менее, в общем и целом он достаточно стабилен, по крайней мере, в том, что касается непосредственных границ объекта, поскольку имплицитно подразумевается, что границы высказываемого факта и границы рассматриваемого объекта тождественны, сталкивается с вполне очевидной проблемой — невозможностью однозначного установления границ объекта, о котором высказывается некий факт и, как следствие, невозможностью в дальнейшем каким-либо образом осмысленно реинтерпретировать (переописывать) этот факт так, чтобы актуально не возникла угроза того, что реинтерпретированный (переописанный) нами факт имеет отношение к тому же самому объекту, что и прежний.

Удобной и удачной иллюстрацией подобного рода затруднений служит пример, который можно встретить в работах Хилари Патнэма [14, р. 308], суть которого сводится к тому, что если мы представим себе, что перед нами на столе расположены ручка, настольная лампа, тетрадь и книга, то вполне уместным окажется простой с виду вопрос «Сколько всего объектов мы имеем?», ответ на который однако же оказывается не столь предсказуем, как нам бы того хотелось. Позиция, занимаемая здесь рортианцем, предполагает, что наш ответ должен быть результатом простой калькуляции, где любая из принадлежащих тому или иному объекту составных частей будет рассматриваться как его собственная часть, не принадлежащая никакому другому объекту. Или, говоря проще, в наиболее типичном случае мы будем готовы принять существование пяти объектов (стола $\{x_1\}$, ручки $\{x_2\}$, настольной лампы $\{x_3\}$, тетради $\{x_4\}$ и книги $\{x_5\}$), в отношении каждого из которых мы способны дать некоторое описание, которое в дальнейшем хотя и может быть реинтерпретировано (переописано) в ином словаре (например, описываемая нами ручка $\{x_1\}$ окажется не зелёной, а, скажем, зелёной или голубой), но, тем не менее, границы которого в общем и целом будут совпадать с границами исходного факта. Взгляд с позиций рортианского лингвистического перспективизма, однако же, резко контрастирует с взглядом льюисовского модального перспективизма, согласно которому в предложенном нами примере объектов окажется отнюдь не пять, а тридцать один («стол» $\{x_1\}$, «ручка» $\{x_2\}$, «ручка-лампа» $\{x_2 \oplus x_3\}$, «стол-ручка-лампа-тетрадь» $\{x_1 \oplus x_2 \oplus x_3 \oplus x_4\}$ и т.д.), поскольку к стандартному набору объектов дополнительно принимается существование всего множества их мереологических сумм, каждая из которых рассматривается в качестве отдельного объекта. В этих обстоятельствах осмысленная реинтерпретация (переописание) исходного факта (выраженного, например, в предложении «ручка — зелёная») окажется довольно проблематичной и связанной не столько с новыми словарями описания, сколько с тем, что в рамках реинтерпретируемого (переописываемого) факта будет приниматься за описываемый объект. Ведь в случае с таким объектом, скажем, как «ручка-тетрадь» $\{x_2 \oplus x_4\}$ (т.е. объектом чем-то похожим на «изумрубины» Нельсона Гудмена), где одна часть объекта «ручка» является зелёной, а другая \oplus «тетрадь» \oplus голубой, для рортианца окажется довольно затруднительным ответить на вопрос о том, можем ли мы считать фактуальное высказывание о зелёности или голубизне или

этого объекта, лишь простым примером смены прежнего словаря описания, или все-таки проблема не в словарях, а в самих объектах?

Из приведенного выше примера Хилари Патнэма становится очевидным, что проблема факта и его интерпретации не может быть редуцирована только лишь к группе логико-семантических вопросов о словарях описания, или даже к лингво-прагматическим вопросам о принимаемой нами пресуппозиции в отношении мира — отдельно следует подчеркнуть, что в модальном реализме вопрос о мерееологических суммах не является вопросом о перспективе в отношении членения мира на объекты, поскольку все мерееологические суммы даны налично и признаются существующими одновременно. Иными словами, вопрос здесь даже не в том, что мы готовы допустить множество перспектив в отношении видимого нами (стола $\{x_1\}$, ручки $\{x_2\}$, настольной лампы $\{x_3\}$, тетради $\{x_4\}$ и книги $\{x_5\}$), а скорее в том, что даже чисто формально в нашем распоряжении нет простой возможности прийти к согласию в отношении фактов. Разумеется, интуитивно понятной, приемлемой и, можно сказать, эпистемически «выгодной» является точка зрения, устанавливающая однозначную коррелятивность имеющихся в нашем распоряжении объектов тем фактам, которые мы готовы в их отношении принять (в самом простом формальном виде это значит не что иное, как тождество числа объектов числу имеющихся о них фактов), в то время как кажущаяся нам контринтуитивной и эпистемически неудобной позиция модального реализма склоняет нас к тому, что сама по себе проблема фактов и их интерпретаций на деле намного глубже, чем это могло бы показаться рортианцу на первый взгляд. А это значит, что если мы готовы признать, что проблема границ факта во многом подобна проблеме границ мерееологических сумм, то понятие факта оказывается не менее референциально и семантически растяжимо, чем само понятие объекта. В этом смысле рортианский пафос, явно или неявно склоняющий нас к мнению о том, что «факты» принимаемые за лингвистические реальности не могут быть натурализованы, может быть поставлен под сомнение. Объекты вполне способны возражать тому, что о них сказано (или, как говорил Бруно Латур, в случае чего «давать нам сдачи» [15, с. 348–349; ср. с этим: 16]). Уникальная достаточность объектов и то, что они чаще всего противятся своей замене чем-то другим, означает для нас также и признание в том, что проблему факта нельзя свести только к проблеме интерпретации, скорее, напротив, необходимо рассматривать этот вопрос в контексте более широкой проблемы — проблемы соотношения границ семантики и онтологии, осознавая, что в некоторых случаях (а возможно, что и во всех) онтология должна стоять прежде семантики, отменяя тем самым легитимность рортианского приоритета собственно лингвистических категорий над онтологическими.

Вторая группа затруднений тесно связана с трудностями применения идеи о том, что факты есть дискурсивные инварианты объекта, к тем ситуациям, когда мы имеем осмысленное фактуальное высказывание без непосредственно репрезентируемого объекта. Возможность репрезентации без объекта, т.е. осмысленного фактуального высказывания в таких обстоятельствах, ставит под сомнение желание рортианца рассматривать факты в качестве простых дискурсивно выраженных инвариантов объекта (например, мое высказывание о том, что «в этой ком-

нате нет слона», является истинным и осмысленным, вопреки тому, что в этой комнате якобы имеется такого рода объект, как «отсутствие слона»). Отвлекаясь от проблем связанных с трактовкой понятия истинности как условий утверждаемости некоторого предложения, а также от всех тех проблем, что мы имеем с классическим пониманием истинности как соответствия высказанного нами предложения некоторому (единственному в своем роде) объекту внешней реальности, обозначенному при помощи этого предложения⁸, стоит заметить, что осмысленное использование подобного рода предложений («в этой комнате нет слона») не обязательно будет склонять нас в сторону принятия позиции лингвистического перспективизма рортианского толка.

В целях иллюстрации здесь удобно воспользоваться одной простой аллегорией, которая возникает при знакомстве с позициями Ричарда Рорти и его сторонников в отношении «давления», которое на мир оказывает дискурс. Действительно, актуальное присутствие подобного рода «давления» бессмысленно отрицать, поскольку аргументация рортианцев строится как некий своеобразный философский комментарий к широко известным экспериментам с тестами Струпа (тесты, в которых испытуемым демонстрируют слова «красный», «зеленый» и т.д., окрашенные в цвета, совпадающие или несовпадающие с тем цветом, который обозначает демонстрируемое испытуемому слово). Однако то обстоятельство, что испытуемые в среднем тратили больше времени на прохождение этих тестов, если демонстрируемые им слова не были окрашены в те цвета, которые мы с помощью этих слов обозначаем, не является безусловным свидетельством в пользу того, что способы существования объектов внешнего мира напрямую зависят от способов дискурсивного представления мира. Скорее, напротив, необходимая нам мера реализма в отношении объектов склоняет к тому, чтобы принимать во внимание не только семантические свойства языка описания, но и те свойства, которыми, вероятно, обладают сами объекты (реляционные, функциональные и др.), репрезентируемые при помощи того, что мы привычно называем «фактами». В противном случае любое осмысленное использование предложений вроде «в этой комнате нет слона» окажется под угрозой.

Кроме того, актуально неисчислимо множество возможных истинных условных контрафактических высказываний вносит в вопросы анализа и интерпретации фактов особую пикантность. Проблема с отсутствующими объектами вроде слона в этой комнате действительно влечет за собой новые вопросы. Ведь предложение «в этой комнате нет слона», истинность которого мне очевидна (хотя в этой комнате и нет такого объекта, как «отсутствие слона») позволяет строить достаточно обширный класс условных контрафактических высказываний (например, «если бы в этой комнате был слон, то я бы увидел его невооруженным глазом»), истинность которых для меня будет столь же очевидна, как и истинность исходного высказывания. В этом отношении не трудно заметить, что «факты», принимаемые последовательным рортианцем как некие дискурсивные инварианты объекта, производные от некой принятой нами в отношении мира пресуппозиции и выбранного для его описания словаря, по своим свойствам во многом напоминают такие референциально непрозрачные объекты, как знаменитые «кролики-гавагаи» Уилларда Куайна. Однако же

мы привыкли к тому, что факты — это нечто намного более «жесткое» и «упрямое», чем обычное условное контрафактическое высказывание. Позиция рортианцев, к сожалению, оставляет без должного детального анализа вопросы переводимости или механизмы транзакции фактуальных высказываний из одних словарей в другие, принимая зачастую форму тезиса о «несоизмеримости» (*incommensurability thesis*) словарей, принадлежащих различным социальным общностям и историко-культурным эпохам⁹. Рортианец просто-напросто принимает в качестве очевидной идею о том, что любые «переводы» или транзакции подобного рода должны сопровождаться реинтерпретацией (переописанием, или редискрипцией) исходного факта. Поэтому, принимая во внимание связанные с контрафактическими высказываниями проблемные контексты, стоит задаться любопытным вопросом: а роль уж необходимейшей является эта реинтерпретация?

При рассмотрении коллизий, возникающих в отношениях между фактуальными и контрафактическими высказываниями, складывается впечатление, что транзакции фактуального содержания одного дискурса/словаря в другой вполне возможны и без реинтерпретации (разумеется, если под реинтерпретацией понимать прежде всего смену значений используемых в наших описаниях слов), — но возможны при помощи одного довольно примечательного с виду способа: фактуальные высказывания одного дискурса/словаря без потери своего истинностного значения могут быть перенесены в некий другой дискурс/словарь, но так, что эти исходные фактуальные высказывания дискурса-донора просто-напросто становятся контрафактическими высказываниями дискурса-реципиента. Скажем, некоторое фактуальное высказывание «этот изумруд — зеленый» дискурса-донора (словарь которого оперирует привычными нам предикатами вроде «зеленый» и «голубой» при описании цветов, в которые окрашены изумруды и небо) при транзакции его в дискурс-реципиент (словарь которого наряду с привычными нам предикатами оперирует также гудменовскими предикатами «зелубой» и «голузёлый») приобрело бы форму условного контрафактического высказывания «если бы этот изумруд был зелёным (подразумевая, что на самом деле этот изумруд зелубой, где сам предикат «зелубой» применялся бы к зелёным объектам до момента времени *t*, а также к любым другим голубым объектам, наподобие неба), то он имел бы зелёный цвет после момента времени *t* и голубой до него». Согласие с этим означает, что имело бы смысл поинтересоваться у последовательного рортианца, принимает ли он возможность того, что фактуальное предложение одного дискурса/словаря без каких-либо реинтерпретаций способно отображаться в качестве контрафактического предложения в любом другом дискурсе/словаре. Иными словами, стоит ли признать, что класс всех возможных осмысленных фактуальных высказываний одного словаря без каких-либо реинтерпретаций входит в класс истинных контрафактических высказываний любого другого словаря?

3. Факты или конвенции? Другая линия для критических атак на дискурсивный сюрреализм, вдохновляемый трудами Ричарда Рорти, заключается в явном или неявном желании рортианцев проводить границу и устанавливать отношения между фактуальным и конвенциональным так, чтобы фактуальные элементы дискурса демонстрировали свою под-

чиненность, зависимость, или, по крайней мере, чувствительность, к собственно конвенциональным элементам дискурса. При попытке определить отношения между фактуальными и конвенциональными элементами дискурса мы можем осмысленно придерживаться следующих положений: <1> различие в отношении конвенций может быть различно в отношении фактов, <2> различие в отношении фактов может быть различно в отношении конвенций, <3> тождество (разумеется, не в нумерическом смысле, а лишь в смысле неразличимости) в отношении конвенций может быть тождественно в отношении фактов, <4> тождество в отношении фактов может быть тождественно в отношении конвенций, <5> тождество в отношении фактов может быть различно в отношении конвенций, <6> тождество в отношении конвенций может быть различно в отношении фактов, <7> различное в отношении конвенций может быть тождественно в отношении фактов, <8> различное в отношении фактов может быть тождественно в отношении конвенций.

Вполне очевидно, что все эти положения не могут являться частями одной и той же альтернативы. Позиция рортианца при определении характера отношений между фактуальными и конвенциональными элементами дискурса заключается в полном согласии с положениями <1>, <3> и <4>, и готовности при определенных оговорках допустить возможность <2>, <5> и <7>, но вместе с тем абсолютной недопустимости положений <6> и <8>. Иными словами, последовательный рортианец считает интуитивно верными представления о том, что одинаковые конвенции говорящих влекут за собой их согласие в фактах, в то время как различия в конвенциях этих говорящих рано или поздно повлекут за собой разногласия в фактах, полагая вместе с тем актуально возможным существование языков Куйана-Дэвидсона¹⁰, которые хотя и имеют конвенциональные различия, но в некоторый момент времени фактуально тождественны в отношении высказанного, различаясь, однако же, в отношении пока еще не высказанного, и даже допуская актуальную возможность языков Гудмена¹¹, которые в силу использования их носителями специфических предикатов (наподобие «зелубой» и «голузёлый») могут в некоторый момент времени содержать в себе случайное фактуальное согласие (например, два языка, в которых изменение «цветности» предикатов идентично по своему характеру, но при этом в одном из этих языков подобное изменение идет с некоторым временным опозданием в отношении другого). Вместе с тем последовательный рортианец считает контринтуитивным и абсолютно недопустимым предположение о том, что наше знание о конвенциональном тождестве используемых говорящими языков может, тем не менее, повлечь за собой фактуальные различия (по-видимому, если он и готов принять актуальную возможность этого, то объяснение, с его стороны, скорее всего примет форму указания на некий непредвиденный сбой в технике применения языка). Однако же интуитивная приемлемость наших представлений о том, что различные конвенции должны повлечь за собой фактуальные разногласия, равно как и то, что фактуальное согласие скорее всего свидетельствует нам о конвенциональном тождестве используемых говорящими языков, не может быть единственным и тем более универсальным аргументом против актуальной возможности языков, допускающих в качестве альтернативы допустимость положений <6> и <8>.

Для иллюстрации такой возможности предлагается вообразить следующие обстоятельства: предположим, мы имеем два прежде незнакомых с чувством боли человека — мистера X и мистера Y, которым в специфических интересах некоторого медицинского эксперимента дается как руководство такая конвенция: «говори "Ой", когда тебе больно». На вопрос испытуемых: «Что значит, "когда больно"», — мы могли бы, конечно, ответить: «Ну как тебе сказать, поверь, ты сам это поймешь...! Что значит больно?! Больно — это когда тебе, например, молотком со всех сил ударят по пальцам рук... Вот это — больно!». Теперь представим себе, что мистер X, в отличие от мистера Y, имеет врожденные особенности физиологического строения, скажем, страдает чем-то вроде анти-синдрома Аспергера (т.е. не имеет никаких тактильных ощущений вовсе, какого бы рода они ни были, хотя и сохраняет при этом чувство проприоцепции). После такого непродолжительного инструктажа «подопытных» наш врач-экспериментатор берется за дело и ставит следующий, довольно простенький эксперимент: не мудрствуя лукаво (а может, и вполне намеренно), он просто сильно бьет молотком наших «подопытных» по пальцам рук, ожидаемо получая их словесные отчеты в виде фразы «Ой!».

На первый взгляд, все нами увиденное вполне укладывается в систему интуиций последовательного рортианца: мы имеем тождественные конвенции и предсказуемо получаем фактуальное согласие наших «подопытных». Поэтому, чтобы сделать рассматриваемую ситуацию очевидно затруднительной для него, предположим, что, помимо нашей планеты, где некий врач-экспериментатор любит бить незнакомых людей молотком по пальцам рук, есть такая же планета — планета-двойник, на которой живут такие же люди, как и на нашей планете, и там так же, как и здесь, есть такой же врач-экспериментатор и такие же «подопытные», с теми же самыми физиологическими особенностями. Единственное отличие заключается в том, что тамошний врач-экспериментатор любит не просто сильно бить людей молотком по пальцам рук, но и любит при этом завязывать им глаза, справедливо полагая, что наблюдать за реакцией на неожиданный удар намного интереснее, чем на очевидный и предсказуемый для самих «подопытных». Возвращаясь же теперь к словесным отчетам, которые дадут мистер X и мистер Y (а точнее, их полные физические копии) на той планете-двойнике, мы вправе предположить, что, несмотря на тождество конвенций, принятых «подопытными», фактуального согласия между ними нам вряд ли удастся добиться, поскольку оно окажется возможным и вероятным только и если только «подопытный» с анти-синдромом Аспергера — мистер X — видит момент нанесения удара молотком по его пальцам рук, ведь в противном случае он ничего не почувствует, а значит, даже, имея ту же конвенцию, что и мистер Y, не будет демонстрировать фактуального согласия с последним.

Предложенная нами иллюстрация для положений <6> и <8>, которые последовательный рортианец сочтет контринтуитивными и абсолютно неприемлемыми, вполне способна, как кажется, служить серьезным контраргументом намерению дискурсивного сюрреализма поставить-таки фактуальные элементы дискурса в довольно жесткие зависимые условия от конвенциональных элементов, поскольку (как бы странно это ни прозвучало) похоже, что концептуальные схемы врачей и садистов намного

сильнее укоренены в самой внелингвистической реальности (чем бы она на деле ни оказалась) аналогичных концептуальных схем пациентов и мазохистов¹². В этих обстоятельствах велик соблазн поставить перед сторонниками Ричарда Рорти очередные неразрешимые, как кажется, для них вопросы: как фактуальные элементы дискурса, если мы допускаем их зависимость от конвенций, встраивается/согласуется собственно с самой феноменологией нашего восприятия, а также — каким образом согласуются принимаемые нами конвенции с феноменальными элементами нашего опыта?

4. Ирония и солидарность или здравый смысл и объективность? Итак, мы видим, что провокационные призывы Ричарда Рорти «покончить с представлением о языках как репрезентациях... <...> ... порвать с традиционным языком "почитания факта" и "объективности"» [5, с. 44] сталкиваются с серьезными концептуальными препятствиями¹³. Простая риторическая замена старых словарей на новые, в которых объективность уступает место солидарности, а здравый смысл — иронии, никак не помогает устранить эти препятствия. Здравый смысл, по-видимому, не изменяет нам, когда свидетельствует в пользу того, что сами объекты способны вполне успешно сопротивляться описаниям. Рортианское стремление к солидарности, основанное на желаниях развенчать идола-фактов в пользу новых фетишей-конвенций (желаниях достичь максимально широкой по своему охвату этноцентристской конвенции [ср. с этим: 4, р. 23]), встречает предсказуемое сопротивление со стороны объектов, поскольку объективность как таковая связана не столько с наивностью в обращении с фактами, сколько с реальным присутствием самих объектов — с тем, что «они "способны"... *возражать*... тому, что о них сказано...» [15, с. 351]. Тождество в конвенциях не влечет и не гарантирует нам тождества в фактах, поскольку всякое наше утверждение о мире оказывается одновременно и фактуально, и конвенционально нагруженным. Фактуальная составляющая дискурса в любом случае вынуждает нас говорить о чем-то вполне определенном, пусть даже его конвенциональная составляющая и позволяет это делать самыми разными способами.

Рортианский сюрреализм, основанный на убеждениях в реальности одних только дискурсов, не репрезентирующих для нас ничего, кроме свойств используемых нами языков описания, и апеллирующий к достоверности как простой солидарности членов лингвистического сообщества, при ближайшем рассмотрении демонстрирует свою неспособность опрокинуть верования в реальность объектов. Ведь, в конце концов, для того, чтобы быть подлинным реалистом, не обязательно оставаться наивным человеком в отношении мира и истины, для этого вполне достаточно стать обычным ироником, к чему нас, собственно, постоянно и призывал сам Ричард Рорти¹⁴.

Примечания

¹ Не составляет большого труда напомнить здесь о «ловкости» рук Джорджа Эдварда Мура, демонстрируемой им при доказательстве существования внешнего мира в конце 1930-х [17, с. 81 — 84], или о более свежем примере — жалобах Майкла Дэвитта на то, что даже в конце 1990-х философам по-прежнему приходится тратить массу времени на то, чтобы обосновывать столь банальное и очевидное каждому существование привычного для нас окружающего мира [18, р. viii].

² Ричард Рорти, в частности, саркастически замечает, что «... понятие "точной репрезентации" является автоматическим и пустым комплиментом, отпускаемым тем верам, которые помогают нам делать то, что мы хотим» [6, с. 8; ср. с этим: 4, р. 24], подчеркивая при этом, что «антирепрезентационизм... рассматривает знание не как вопрос корректного отражения реальности (getting reality right), а скорее, как вопрос приобретения навыков действия для того, чтобы справиться с реальностью» [3, р. 1; ср. с этим: 5, с. 36].

³ Ричард Рорти со свойственной ему смелостью рисует нам «образ мира, который состоит из всего, записанного в когда-либо использовавшихся словарях» [19, р. 154], поскольку именно сам словарь и есть то орудие, посредством которого создается «... нечто такое, что не могло появиться до тех пор, пока не развился определенный набор описаний, производству которых он способствует» [5, с. 34].

⁴ Нельсон Гудмен в свое время заметил, что апелляция к различению фабрикация/обнаружение при попытке провести границу между фикцией и фактом — это довольно уязвимое для критики занятие [20, с. 206].

⁵ В отличие от своих наиболее ярких поклонников, Ричард Рорти всячески пытается предостеречь нас от предсказуемых ультраскептических последствий использования идеи лингвистического перспективизма, подчеркивая, в частности, что заманчивое антиреалистское предположение о существовании «... некоторой мощной нематериальной силы, называемой "умом", или "языком", или "социальной практикой", — силы, которая формирует факты из неопределенной вязкой жижи (goo), конструирует реальность из чего-то, что еще неопределенно настолько, чтобы считать это реальным» [3, р. 5], вполне может поставить нас в тупик, а стало быть, задача антирепрезентационистов «... как раз и заключается в том, чтобы найти способ изложить свою точку зрения, которая не несет такого предложения» [3, р. 5].

⁶ Некогда популярный методологический принцип Рудольфа Карнапа, например, гласит, что принять реальность объекта — значит принять некоторое предложение в языке, в котором описывается данный объект [21, р. 45].

⁷ Мало кем упоминаемый тезис Нельсона Гудмена, в частности, также гласит, что «...все возможные миры заключены в одном реальном мире» [22, с. 59].

⁸ Классическое понимание истинности как соответствия высказанного нами предложения некоторому (единственному в своем роде) объекту внешней реальности обычно опирается на денотативную теорию значения, согласно которой всё, обозначаемое некоторым именем, должно в некотором смысле существовать, если и не как вещь, то хотя бы как понятие. Подобная трактовка имен объектов как онтологически нагруженных языковых выражений наталкивается, однако, на непреодолимое логическое затруднение, связанное с невозможностью каким-либо осмысленным образом отрицать существование чего-либо, поскольку любая такая попытка на деле окажется самопротиворечивой (например, в истинном и вполне осмысленном предложении «русалок не существует», согласно денотативной теории значения, утверждается не что иное, как существование объектов (русалок), для которых верно, что они не существуют).

⁹ Ричард Рорти придерживался более осторожной позиции в этом вопросе, с одной стороны, настаивая на неустрашимости этноцентризма, он вместе с тем отмечал, что наши культуры, в отличие от геометрий, не содержат в себе аксиоматических структур, и могут в силу этого допускать возможность коммуникации [4, р. 26].

¹⁰ Формула таких языков лаконично выражена в следующих словах Дональда Дэвидсона: «... возможно бесконечное число различных языков, согласующихся со всеми реальными высказываниями человека, но отличающихся относительно невысказанных предложений...» [23, р. 257].

¹¹ Формула этих языков заключается в возможности использования предикатов, каждый из которых имеет некоторую

область действия на определенный срок (например, таких предикатов, как «зелубой», который приписывается всем зеленым объектам до момента времени t , и любым другим объектам, если они являются голубыми [22, с. 73]).

¹² Любопытно заметить здесь также, что сам Ричард Рорти делает в этой связи ряд довольно многозначительных оговорок, в частности, заявляя о том, что «...нейлингвистическая способность чувствовать боль важнее, чем различия в словарях» [5, с. 122], или, выражаясь еще более определенно, «...боль — не лингвистична...» [5, с. 129].

¹³ Многочисленные критики Ричарда Рорти [например, см.: 24 — 27], к сожалению, тратят основные усилия на дискредитацию предложенных им трактовок прагматизма. Предложенная же здесь критика идет намного дальше привычных споров о корректности толкований ключевых принципов прагматизма, поскольку все высказанные замечания заслуживают внимания сами по себе. Подлинные трудности дискурсивного сюрреализма абсолютно индифферентны по отношению к тому, что же действительно имели в виду такие классики американского прагматизма, как Чарльз Пирс, Уильям Джемс или Джон Дьюи.

¹⁴ Любовь Ричарда Рорти к языку, метафорам и риторическим тропам (познание для него, в конечном счете, есть ведь не более чем история полезных метафор [5, с. 30; также см.: 28; 29] и вкупе с его ненавистью к экстралингвистической реальности, как кажется, играют с ним очень злую шутку, поскольку употребляемые совместно термины «ирония» и «реализм» (в виде ли фразы «иронический реализм», или же фразы «реалистическая ирония») неизменно содержат в себе известную долю тавтологии. Эта тавтологичность становится тем заметнее, чем дольше и пристальнее мы позволяем себе всматриваться в корни подлинно иронического отношения к миру. Канадский филолог и литературовед Нортроп Фрай, разбирая в своей знаменитой *Anatomy of Criticism* эти самые корни, как-то отметил, что «ирония... берет начало в пределах реализма и бесстрастного наблюдения» [30, р. 42]. В этом смысле нам становится вполне очевидным, что сама по себе ироничность оказывается в высшей степени избыточной по отношению к подлинному реализму, а сами ярлыки «иронический реализм» и «реалистическая ирония» — безнадёжным образом тавтологичными.

Библиографический список

1. Hirst R. Realism // The Encyclopedia of Philosophy / P. Edwards (ed.). NY: Macmillan, 1967. P. 76 — 83.
2. Доброхотов А. Л. Реализм // Новая философская энциклопедия. В 4 т. / ред. В. С. Степин. М.: Мысль, 2010. Т. 3. С. 427 — 428.
3. Rorty R. Introduction: Antirepresentationalism, Ethnocentrism, and Liberalism // Philosophical Papers. Vol. 1. Objectivity, Relativism, and Truth. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 1 — 17.
4. Rorty R. Solidarity or Objectivity? // Philosophical Papers. Vol. 1. Objectivity, Relativism, and Truth. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 21 — 34.
5. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. 282 с. ISBN 5-7333-0494-4.
6. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: НГУ, 1997. 320 с. ISBN 5-7615-0404-9.
7. Rorty R. Daniel Dennett on Intrinsicity // Philosophical Papers. Vol. 3. Truth and Progress. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 98 — 121.
8. Rorty R. Robert Brandom on Social Practices and Representation // Philosophical Papers. Vol. 3. Truth and Progress. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 122 — 137.
9. Hanson N. R. Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1958. 256 p.

10. Hanson N. R. *Observation and Explanation: A Guide to Philosophy of Science*. NY: Harper & Row, 1971. 84 p.
11. Нехаев А. В. Protokollsatz-Streit: феноменализм, физикализм и конвенционализм // Вестник Тюменского государственного университета. 2011. № 10. С. 16–23.
12. Goodman N. *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1968. 278 p.
13. Lewis D. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Basil Blackwell, 1986. 276 p.
14. Putnam H. *The Question of Realism // Words and Life / J. Conant (ed.)*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1994. P. 295–312.
15. Латур Б. Когда вещи дают отпор: возможный вклад «исследований науки» в общественные науки // Социология вещей: сб. ст. / ред. В. Вахштайн. М.: Территория будущего, 2006. С. 342–362.
16. Putnam H. *The Antinomy of Realism // The Threefold Cord: Mind, Body, and World*. NY: Columbia University Press, 1999. P. 3–20.
17. Мур Дж. Э. Доказательство внешнего мира / сост., вступит. ст. и коммент. А. Ф. Грязнова // Аналитическая философия: избранные тексты. М.: МГУ, 1993. С. 66–84. ISBN 5-211-02147-9.
18. Devitt M. *Realism and Truth*. Princeton: Princeton University Press, 1997. 372 p.
19. Rorty R. *Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism // Consequences of Pragmatism (Essays: 1972–1980)*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. P. 139–159.
20. Гудмен Н. Способы создания миров / пер. с англ. М. В. Лебедева // Факт, фантазия и предсказание. Способы создания миров: ст. М.: Праксис, 2001. С. 115–256. ISBN 5-901574-04-4.
21. Carnap R. *The Methodological Character of theoretical Concepts / R. Carnap // Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Vol. 1. The Foundations of Science and Concepts of Psychology and Psychoanalysis / H. Feigl, M. Scriven (eds.)*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956. P. 38–76.
22. Гудмен Н. Факт, фантазия и предсказание / пер. с англ. М. В. Лебедева // Факт, фантазия и предсказание. Способы создания миров: ст. М.: Праксис, 2001. С. 9–114. ISBN 5-901574-04-4.
23. Davidson D. *The Second Person // Midwest Studies in Philosophy*. 1992. Vol. 17, № 1. P. 255–267. DOI 10.1111/j.1475-4975.1992.tb00154.x.
24. Lavine T. Z. *America and the Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty // Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics / H. J. Saatkamp (ed.)*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1995. P. 37–49.
25. Gouinlock J. *What Is the Legacy of Instrumentalism? Rorty's Interpretation of Dewey // Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics / H. J. Saatkamp (ed.)*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1995. P. 72–90.
26. Haak S. *Vulgar Pragmatism: An Unedifying Prospect // Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics / H. J. Saatkamp (ed.)*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1995. P. 126–147.
27. Farrell F. B. *Rorty and Antirealism // Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics / H. J. Saatkamp (ed.)*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1995. P. 154–188.
28. Rorty R. *Philosophy As Science, As Metaphor, and As Politics // Philosophical Papers. Vol. 2. Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University press, 1991. P. 9–21.
29. Rorty R. *Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor // Philosophical Papers. Vol. 1. Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 162–172.
30. Frye N. *Anatomy of Criticism*. Princeton: Princeton University Press, 2000. 384 p.

НЕХАЕВ Андрей Викторович, доктор философских наук, профессор кафедры «Философия и социальные коммуникации».

Адрес для переписки: A_V_Nehaev@rambler.ru

Статья поступила в редакцию 18.04.2017 г.

© А. В. Нехаев

Книжная полка

Колмакова, Е. А. Логика : учеб. пособие / Е. А. Колмакова. – Омск : Изд-во ОмГТУ, 2016. – 126 с.

В учебном пособии изложены основы формальной логики, включающей как традиционную логику, основу которой составляет представление о формах человеческого мышления (понятии, суждении и умозаключении), так и элементы математической логики. Кроме того, рассмотрена теория аргументации. Предназначено для студентов всех направлений и специальностей факультета гуманитарного образования ОмГТУ, изучающих дисциплину «Логика», всех форм обучения.

Философия : учеб. пособие / Л. И. Моисеенко [и др.] ; под ред. А. В. Нехаева. – Омск : Изд-во ОмГТУ, 2016. – 171 с.

Настоящее издание подготовлено коллективом преподавателей ОмГТУ и отражает структуру учебного курса «Философия». Материалы учебного пособия знакомят студентов с девятью важнейшими областями современного философского знания: теоретико-методологическими основаниями и функциями философии, философской онтологией, философией сознания, гносеологией, философскими проблемами современной науки, философской антропологией, социальной философией и философией культуры, философской этикой и философскими учениями о морали, философскими проблемами современного глобального мира. Учебное пособие адресовано студентам всех специальностей и направлений подготовки.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ВРЕМЕННОСТИ КАК ГОРИЗОНТА БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА

Работа продолжает ведущее исследование автора относительно поисков антропологической модели будущего. Постановка проблемы полагает прояснение категории времени в контексте бытия человека. Анализ сложившихся в истории философии ключевых представлений о существовании времени дал почву для выделения трех типов времени: время—вечность, время—пространство и время—временность. В данной статье предпринимается попытка интерпретации временности как горизонта бытия человека. Ключевым моментом в раскрытии антропологической модели будущего в контексте временности является конечность существования человека, которая определяет прошлое как причину присутствия, а будущее — как его смысл. В этом контексте будущее понимается исходя из наполненности и осмысленности присутствия как осуществленного проекта самости. Однако в настоящее время кризис бытия человека проявляется именно в потере временности, так как пространственное бытие человека скорее разнообразится и расширяется, а вот временное — сужается и исчезает. Пространство бытия в реальности многообразно, но внешнее по отношению к человеку. А временность преимущественно остается внутри человека. Невысвобожденная самость порождает конфликт внешнего и внутреннего, реальности и присутствия и является источником отчуждения и одиночества.

Ключевые слова: человек, время, временность, проект будущего.

Время и временность в истории философии. У Аристотеля категория времени диалектично связана с категорией движения. «Мы не только измеряем движение временем, но и время движением вследствие их взаимного определения, ибо время определяет движение, будучи его числом, а движение — время... Так как время — мера движения, то оно будет и мерой покоя, ибо всякий покой существует во времени» [1, с. 30]. Таким образом, время у Аристотеля воспринимается в сопоставлении с движением, которое, в свою очередь, изменяется во времени. Эти размышления Аристотеля звучат в унисон парадоксам Зенона, который утверждал ту же взаимосвязь, констатируя, что отсутствие движения означает покой тел, а значит, и времени. Исходя из этих соображений, будущее у Аристотеля мыслится как интенция к движению и изменению.

Отметим, что, в принципе, время у Аристотеля в разных работах имеет различные коннотации. Так, например, в «Физике», время определяется, как мы уже отметили выше, исходя из движения. В то время как в «Толкованиях» [2, с. 8], решая вопрос о времени, он вводит категорию «теперь». С этой позиции время, безусловно, существует, поскольку все в нем рождается и все в нем погибает, но если оно существует, то каким образом? Ведь прошлого уже не существует, будущего еще не существует, а настоящее — это «теперь» — бесконечно сужаемое понятие, находящееся между несуществующим прошлым и несуществующим будущим [1, с. 76]. Таким образом, «теперь» — мера, разрыв и мезореальность между прошлым и будущим. Нам важно подчеркнуть, что уже у Аристотеля имеется выход на территорию «присутствия» (термин М. Хайдеггера), в которой нет ни движения, ни покоя, ибо в ней нет частей. Момент «присутствия», таким образом, у Аристотеля, что называется «по ту сторону движения и покоя». Анализ апорий Зенона он производит в этом

же ключе. Ибо доказывать потенциальное, основываясь на актуальном, абсурдно — нельзя сказать, что в данный момент стрела движется, как и нельзя сказать, что она покоится.

В толковании сущности времени Августин также исходит из зависимости его определения от бытия человека. Прошлое и будущее не имеют отношения к присутствию человека, а потому не существуют. То есть, по Августину, существует только настоящее время, которое связано непосредственным образом с бытием человека. Прошлое и будущее, если так можно выразиться, — что-то наподобие «идолов» Ф. Бэкона или априорных форм чувственности Им. Канта — они находят свое выражение как воспоминание о грехопадении (так конституируется в сознании человека прошлое) и чаяние и надежды на спасение (так конституируется в сознании человека будущее). Вне присутствия человека есть только дряхлеющее настоящее — вечность. «Длительное время делает длительным множество преходящих мгновений, которые не могут не сменять одно другое; в вечности ничто не преходит, и пребывает как настоящее во всей полноте; время как настоящее, в полноте своей пребывать не может» [3, с. 327]. С позиции вечности человек, как родовое понятие, неизменен. Бог, находящийся в вечности, наблюдает его самотождественность. Временность и диалектическое развитие истории — это продукт не Бога, а человека. Так, вечность и временность сосуществуют у Августина параллельно.

Такое противопоставление вечности и временности — главный принцип и у Р. Декарта при выстраивании его гносеологии. Следуя своему программному манифесту о мыслительной способности как гаранте существования человека, Декарт подчеркивает, что ему необходимо составлять умозаключения из очевидных истин, в то время как неочевидное и недоступное восприятию не должно

становиться предметом философских и научных спекуляций. Из этих соображений следует, что объять конечному человеку необъятную вечность невозможно, а потому допустимо использовать в бытии человека линейную временность с ее модусами прошлого, настоящего и будущего. Здесь важно подчеркнуть два момента. Во-первых, то, что, как серьезный ученый, Декарт признавал значимость каузальных связей и понимал временность как последовательный причинно-следственный ход: «значение действующей причины ограничивается теми причинами, которые отличны от своих следствий или предшествуют им во времени» [4, с. 88]. Только Бог, пребывающий в вечности, являясь первопричиной, обладает полнотой реальности, а временность — неполная реальность. Временность отсюда возможна как модус вечности. Во-вторых, из этого вытекает вывод о том, что трансформации и изменения в процессе развития человека происходят не из-за хода некоего субстанциального времени, а благодаря действующим причинам, наличие которых в бытии человека и порождает временность. Получается, что, с одной стороны, выявляя причинно-следственные связи, человек приближается к первопричине, к вечности, с другой же стороны — ретроспектива к первопричине осуществляется в рамках временности и усиливает ее, актуализируя и производя модусы прошлого и будущего для фиксации и описания открытий в рамках такой ретроспективы. Этот несводимый дуализм вечного и временного находит свое выражение в онтологии Декарта как дуализм духа и тела. Разум, таким образом, являясь границей между духом и телом, тем самым оправдывает свое онтическое присутствие и объясняет необходимость временности как горизонта бытия человека.

Существенное дополнение к концепции Декарта в понимании времени делает Г. В. Лейбниц. Исходя из монадологии Лейбница, в которой монады суть уникальные субстанции, заполняющие собой пространство, нетрудно заключить, что время определяется Лейбницем порядком их последовательности. Другими словами, Лейбниц имплицитно выстраивает методологию относительноности, как-то: времени от пространства, так и времени от тел. Момент, как единица времени, абсолютно эквивалентен в его методологии точке, как единице пространства. Демонстрируя подобные зависимости, Лейбниц выходит на аристотелевскую категорию движения, которое является атрибутом тел в пространстве и определяет время. Относительно бытия человека это означает то, что присутствие человека опосредовано его развитием. Фундаментальное значение в отношении временности бытия человека в онтологии Лейбница приобретает его уникальность: «Не бывает никаких двух неразличимых друг от друга отдельных вещей» [5, с. 450], как не существует одинаковых событий и повторений.

Таким образом, представление о времени в философии античной эпохи связывается с объективным существованием тел и, прежде всего, с атрибутом движения; в средние века — с познанием временного состояния мира, в противовес вечному, в котором времени нет; в новое время фиксируется относительность времени, время и временность постепенно отделяются друг от друга. При этом понятие времени онтологично — полагает его как нечто конечное, стремящееся в точку и бесконечное, понятие временности — онтично — полагает время в со-бытии жизни и смерти. В первом аспекте время совпадает с пространством и имеет, по существу, математиче-

ский характер, который начинается с определения метрической его единицы, а во втором аспекте подчеркивается тождество времени и события. Эти два вектора характеризуют кардинальное различие времени и временности.

Описанные нами модели фиксируют изменения представлений о времени в истории философии с тенденцией к выделению горизонта экзистенции — временности.

Временность в контексте антропологической модели будущего. Исходя из беглого рассмотрения основных идей в истории философии относительно времени, можно выделить три тенденции в его понимании: время — вечность (фактическое отсутствие времени), время — пространство (априорные формы чувственности в восприятии мира), время — временность как горизонт бытия человека в со-бытии жизни и смерти. Проектирование будущего сквозит призму этих трех типов времени порождают религиозную, научную и антропологическую модели соответственно.

Ключевым моментом в раскрытии антропологической модели будущего в контексте временности является «заброшенность» (термин М. Хайдеггера [см. подр. 6]) человека в мир и осознание его смертности. Действительно, нет ничего удивительного в том, что для бытия, не имеющего ни начала, ни конца, вопрос о времени не проблематизируется. И только в экзистенции, проникнутой горечью своей конечности, появляется вопрос о своей причине (прошлое) и своем смысле (будущее). Эта озабоченность прошлым и будущим приводит к уничтожению настоящего времени присутствия вообще. В то время как длительность именно настоящего, как показал Августин, является ключевой характеристикой божественного бытия и вечности, в которой Оно пребывает. Таким образом, фатумная и фатальная обусловленность присутствия смертностью заставляет человека оправдывать свое существование относительно линии времени. В присутствии всегда состояние что-то «еще не», оно постоянно не завершено.

Восстановление присутствия через актуализацию настоящего возможно как проект. Проектом мы называем раскрытие самости человека в его экзистенции. Целое и автономное действие человека как самости может служить образцом собственного длящегося настоящего. Все время действия, пока проект осуществляется, сливается воедино, как длящееся время настоящего. Проект самого человека оказывается расширителем настоящего времени и, соответственно, ключом к вечности.

Проблема современного человека в том, что он пропитан отчуждением. Отчуждение порождает разрывы в длительности настоящего проекта, когда в экзистенции чего-то не хватает и человек не живет в имманентном настоящем своего целого, он живет только в «теперь», сиюминутно. Этот переход от вечности к «теперь» стал возможен благодаря новой модели реальности, охваченной производством и потреблением [см. подр.: 7 — 10]. Техническое и информационное пространство реальности существуют в модусах соединения, сплава разрозненных элементов, деталей, текстов, смыслов. К слову, данная тенденция хорошо проиллюстрирована искусством последнего столетия. Падение присутствия связано с тем, что реальность экстраполирует на человека время «теперь». В то время как человек богоподобный творец, и, создавая себя, он, как ремесленник, должен обозревать целостность: от идеи до свершения, но в рамках падения присутствия человек дис-

кретен и отчужден и существует в рамках несвершенности своего проекта.

Нетрудно заметить, что данные рассуждения подводят нас к мироощущению М. Хайдеггера, который одним из первых заметил такую особенность экзистенции, как падение присутствия, когда проекты дискурса и удивления, призванные создавать человека, выражать его самость во взаимоотношении с миром, замещаются толками и любопытством соответственно. Вместо коммуникации пустая болтовня ни о чем, ради болтовни. Толкам все «понятно», толки скользят по поверхности, создают видимость присутствия. Любопытство озабочено не пониманием, а лишь восприятием, стремится лишь видеть. Любопытству все «открыто». Так оно и скачет от одного нового вида к другому, без осмысления, что показывает его безместность, фиксирует его пространственную неопределенность, ризоматичность.

Толки и любопытство создают новое время, отвергающее длительность настоящего как атавизм. Скольжение по поверхности, отрицающее глубину, создает время опережающее существование. Сначала толки — потом существование. Толки и любопытство становятся методологией падения присутствия. Если у Беркли существовать — значит, быть воспринимаемым, то в современном мире существовать — значит, объективировать толки и любопытство, оправдывать поверхность и создавать иллюзию своего существования. Человек, стремящийся выйти из этой игры, объявляется бунтарем и шизофреником.

И только обращение к собственной смертности поднимает присутствие из обмана, когда человек в ее отражении начинает рассматривать свою сущность и актуализировать свой проект. С одной стороны, конечность его существа и присутствия, с другой — бесконечность его проектов. Получается возможность уподобления жизни и настоящего целого. Жизнь продолжается не столько, сколько человек живет, а столько, сколько работают его проекты генерации реальности.

В этом смысле в человеке заложена миссия, свойственная только ему из всех живых родов существ. Род растения полагает его однообразное пространственно-временное осуществление: стадии роста, куста, плода. Другое дело — род человека. Так, если плод предопределен, самость в проекте — нет. Самость имеет тенденцию быть неповторимой. Тем более что самость дана не как перспектива, но как ряд возможностей, из которых индивид будет еще выбирать. То есть неповторимость касается и ментальных и рефлексивных качеств человека. Чем больше у человека мощностность самости и присутствия, тем более он непредсказуем. Но тогда следует, что его время уже имеет цельность, которая предопределяет его уникальность и цельность в течение всей жизни. Благодаря реализации самости, человек живет в настоящем целого, а не моментами «теперь».

Итак, определяя временность как горизонт бытия человека, мы показали, что время в экзистенции осуществляется в со-бытии жизни и смерти. Будущее получает свою определенность как оправдание присутствия человека в мире через раскрытие его самости в проекте. Современная реальность, существующая в модусе «теперь», ничтожит проекты целого присутствия, культивируя функциональность

человека как машины. Этот новый окружающий мир реальности принципиально иной и отличается от мира возможности, культура, ранее двигавшая развитие человека от возможности к реальности, сталкивается с ситуацией исчезновения присутствия человека, когда большая часть людей, в настоящем времени, утрачивает человечность и не имеет шансов стать собственно человеком. Поэтому культура должна повернуть движение цивилизации вспять, не от эмоционального к функциональному, а, наоборот, к культивации, реализации, а в еще большей степени полаганию экзистенциального и его компонентов.

Таким образом, предпринятое нами погружение во временность, как горизонт бытия человека, показало тенденцию развития современного мира и наметило направление его гармонизации, необходимое для сохранения собственно человеческого в человеке. В настоящее время кризис бытия человека проявляется именно в потере временности, так как пространственное бытие человека скорее разнообразится и расширяется, а вот временное — сужается и исчезает. Пространство бытия в реальности многообразно, но внешнее по отношению к человеку. А временность преимущественно остается внутри человека. Не высвобожденная самость порождает конфликт внешнего и внутреннего, реальности и присутствия и является источником отчуждения и одиночества.

Библиографический список

1. Аристотель. Физика: соч. В 4 т. М.: Мысль, 1981. Т. 3. 613 с.
2. Аристотель. Об истолковании: соч. В 4 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2. 687 с.
3. Августин А. Исповедь: пер. с лат. М.: Ренессанс; СП ИВО-Сид, 1991. 488 с. ISBN 5-7664-0472-7.
4. Декарт Р. Размышление о первой философии: соч. В 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. 640 с. ISBN 5-244-00022-5, 5-244-00217-1.
5. Лейбниц Г. В. Метафизика. Монадология: соч. В 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1. 636 с.
6. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. 460 с. ISBN 9785829114886.
7. Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты: пер. с нем. М., СПб.: Медиум; Ювента, 1997. 312 с. ISBN 5-85691-051-6, 5-87399-043-3.
8. Николин В. В. Философия техники. Машинность как всеобщий способ воспроизводства. Проблема мегамшины: собр. соч. В 14 т. Изд. 2-е, испр. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2010. Т. 6. 460 с. ISBN 5-8453-0040-1.
9. Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма. URL: http://textbook.news/sotsiologiya_827_829/yurgen-habermas-otnosheniya-mejdu-sistemoy-58571.html (дата обращения: 01.02.2017).
10. Habermas J. Future of Human Nature. Cambridge: Polity Press, 2003. 127 p. ISBN 0745629865, 9780745629865.

ЦВЕТУХИНА Екатерина Андреевна, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры «Философия и социальные коммуникации». Адрес для переписки: kat.kalach@mail.ru

Статья поступила в редакцию 14.04.2017 г.

© Е. А. Цветухина

О ДВУХ ПОНИМАНИЯХ СМЕРТИ В ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

В статье анализируются философские представления о смерти. Определены две историко-философские парадигмы, которые были сведены к аутентичному и неаутентичному отношению к феномену смерти. Показано изменение социальных представлений о рассматриваемом феномене. Первая концепция восходит к Античной философской традиции и отражена в произведениях Сократа, М. Монтеня, Г. Гегеля и М. Хайдеггера. Второй тип отношения к смерти формируется в более поздней философской картине мира и прослеживается у таких мыслителей, как Ж. П. Сартр, А. Камю, М. Фуко, Г. Маркузе и Ж. Бодрийяр. Сделан вывод о важности феномена смерти при осмыслении современных антропологических и общественно-социальных проблем.

Ключевые слова: смерть, аутентичность, современное общество, история западной философии, Античность.

Проблема смерти в её философском значении всегда играла огромную роль в жизни человеческого социума. Даже беглый анализ произведений авторов прошлых эпох открывает перед нами вполне ясную картину отношения к смерти как к «онтологической неизбежности».

Дошедшие до нас произведения авторов Античности исчерпывающе описывают характер отношения к смерти (ее первого понимания) как предельного феномена. Так, заслуживают внимания слова Сократа после обвинительного приговора: «Но уже пора идти отсюда, мне — чтобы умереть, вам — чтобы жить, а кто из нас идет на лучшее, это никому неизвестно...» [1, с. 48]. У М. Монтеня, который и сам придерживался сходных взглядов, имеется следующая сентенция: «[Природа. — Прим. наше, Р. К.] внушила Фалесу, первому из ваших мудрецов, ту мысль, что жить и умирать — это одно и то же. И когда кто-то спросил его, почему же в таком случае он все-таки не умирает, он <...> ответил: "Именно потому, что это одно и то же"» [2].

Подобные изречения в известном смысле основателей философии (такой титул можно дать как Фалесу Милетскому, так и Сократу) говорят о первоначальной интенции философии, которая исходила из самого, так любимого Ф. Ницше, греческого Духа. Это и есть один из столпов Античного Логоса — пренебрежение тем, что «происходит лишь раз»; само эллинское мировоззрение просто не могло родить иную картину мира, иную философию. О. Шпенглер вполне закономерно и подробно доказывал, что в картине античного миропонимания просто «нет будущего», оно не направлено вперед, оно твердо стоит в Сейчас¹ и может лишь опираться на прошлое. Отсюда вполне логично следует позиция: у кого нет будущего (кто не рассчитывает на него, кто не видит себя в будущем, кто «не заброшен» туда), у того нет и смерти как явления, которое всегда только грядет.

Именно на отношении к смерти строит свою политическую философию «чемпион модерна» Г. Гегель. Смерть есть демаркация философии раба от философии властелина. Раб, как тип, боится смерти и прячется от нее, в то время как властелин

смотрит ей «прямо в лицо» и «укрывает» раба от её всеобъемлющего присутствия (подробнее см. [3]). А. Кожев отмечает, что в гегелевской диалектике человек приходит к абсолютному Знанию (Мудрости) только через осознание собственной конечности (подробнее см. [4]).

Однако наиболее полно, наиболее развернуто тема понимания смерти, её места в человеческом бытии была затронута М. Хайдеггером. Он прямо объявляет, что лишь тот, кто смотрит смерти в лицо, бытийствует по-настоящему, он действительно есть-в-мире (Dasein). Именно осознание своей смерти направляет, ведет Dasein. Именно тогда для человека наступает поддень, снимающий тени с его бытия, когда он начинает экзистировать аутентично, понимая свою заброшенность-к-смерти, т.е. понимая свою жизнь как то, что должно, что обязано² закончиться. Мы видим, что понимание Хайдеггером смерти как аутентичного феномена, обнажающего аутентичность нашего существования вообще, довольно близко к гегелевскому. Dasein как подлинное противопоставляется Das Man³ как неподлинному, как тому, что слишком «ушло в сущее», завязло в обыденном (отсюда «падение в обыденность»). Отметим тот факт, что постоянные мысли о смерти, с точки зрения Хайдеггера, вовсе не гарантируют подлинного к ней отношения; напротив, за этим очень может стоять лишь обывательский ужас. Хайдеггер же говорит о том мужестве, которое нужно, чтобы испытать перед смертью самый настоящий страх. Страх перед конкретным фактом собственной завершенности как противовес стихийному ужасу, который сводит всё существование лишь к Тревоге, противоположной «истинному» метафизическому страху (Angst). Смерть, таким образом, выступает как двоение бытия, без которого нет бытия подлинного⁴. Следовательно, отношение к смерти как к аутентичному (в своей неизбежности) феномену характеризует Античную Мысль и более позднюю, близкую к ней.

Однако при всем поверхностном подобии моделей Хайдеггера и Античных философов можно заметить и огромное отличие. Смерть у Хайдеггера — это то, что есть в будущем; и именно двигаясь к бу-

дущему-смерти, человек обретает себя/смысл/бытие. Смерть как необходимость жизни (необходимости-Сейчас⁵) сдвигается к смерти как необходимости будущего, необходимости «догнать» бытие. Уже лишаясь той имманентной сакральности, но еще продолжая выступать как неотъемлемая часть бытия, смерть отделяется от жизни, становится фактором бытия, но не его глубинной сутью. Отныне она лишь показатель аутентичности. Этот сдвиг говорит нам об эволюции понимания как феномена бытия, так и природы самой дихотомии жизни/смерти.

В этой связи заслуживает внимания мысль А. Г. Дугина о том, что отсутствие в Античный период (в традиционном обществе) ярко выраженной темы смерти как того, что «там», привело к неявному (для современных умов) понятию «здесь» (ведь «здесь» формируется антитезисом к «там»). Отсюда сама «жизнь» мыслится⁶ абсолютно иначе, потому что «смерть» не противостоит⁷ ей как «Абсолютная-Жизнь-в-которой-нет-смерти или как Абсолютная-Смерть-в-которой-нет-жизни»; и именно с «введением» смерти в «единый огонь бытия» [5] жизнь начала осознавать себя Жизнью. Сам Дугин называет причину такого «прихода смерти на кошачьих лапах» одним из «важнейших и сложнейших вопросов философии», ссылаясь на пророческие слова Гераклита Эфесского: «В смерти люди столкнутся с тем, чего не ожидают, и сильно удивятся» [5].

Однако если теперь обратимся к типичному современному отношению к смерти, то легко обнаруживается метаморфоза, которая изменила само общество через изменение его понимание смерти. Это новое понимание мы и занесли в заголовок статьи как «второе», или же неподлинное, неаутентичное, понимание.

Исследуя русскую литературную традицию, можно найти интересное «вскрытие» темы смерти у Л. Н. Толстого в повести «Детство». В части, описывающей похороны матери главного героя, он возмущается, утверждая про себя, что никто из них искренне не переживает о его матери. Единственная⁸, кто, по мнению героя, по-настоящему горюет о смерти, — это служанка, которая, как мы увидим позднее, приняла свою смерть, сделав всё необходимое, чтобы никого не тревожить: она «совершила лучшее и величайшее дело в этой жизни — умерла без сожаления и страха» [6]. Сходные рассуждения можно найти у И. А. Бунина в рассказе «Господин из Сан-Франциско»: «Но вечер был непоправимо испорчен. Некоторые <...> дообедали, но молча, с обиженными лицами, меж тем как хозяин <...>, чувствуя себя без вины виноватым, всех уверяя, что он отлично понимает, «как это неприятно», и давая слово, что он примет “все зависящие от него меры” к устранению неприятности...» [7]. Смерть регистрируется обывателями как социальный феномен, как происшествие, требующее необходимого «разрешения»; это не внутреннее переживание, это лишь житейские хлопоты. В таком описании феномена смерти мы находим предвосхищение дальнейших философско-культурологических оценок данного явления.

Тема отрицания смыслов смерти (и даже Смерти-как-Смысла) заметна у Г. Маркузе: «Сегодняшняя теология и философия состязаются друг с другом в воспеании смерти как экзистенциальной категории. Искажая природу биологического факта и превращая его в онтологическую сущность, они награждают вину человечества трансцендентальным благословием» [цит. по 8, с. 271]. Развитие темы «неподлинного» отношения к смерти продолжается в экзис-

тенциализме Ж. П. Сартра: для него смерть — это всегда смерть другого человека, а не самого субъекта, таким образом, она уже не в будущем (как у Хайдеггера), и даже не в настоящем (Античные философы), она всегда в прошлом. Отменяя пietet к смерти, экзистенциалисты (Сартр, Камю и др.) постулируют, что смерть — абсурдна, потому что абсурдна такая жизнь, которая должна закончиться. Сартр «избавляет» нас от смерти, заявляя: «смерть есть случайный факт» [9], и, идя дальше по дороге устранения, — «смерть ни в коей мере не является онтологической структурой моего бытия» [9]. Отдельно здесь заметим, что смерть как освободительница (Камю: «Человек абсурда с напряженным вниманием всматривается в смерть, и этот замороженный взгляд освобождает его», [цит. по 8, с. 267]) от смыслов (смерть освобождающая), пришла на смену смерти как «даровательнице» смыслов.

Подобная тема своеобразного «отрицания» (сокрытия) смерти является ключевой темой всей философской постхайдеггеровской рефлексии смерти. Однако действительные корни такого явления можно заметить у многих представителей гораздо более ранней философии. Так, например, Б. Спиноза постулировал, что «умный человек ни о чем не думает так мало, как о смерти, потому что он занят только жизнью» [10].

Но, как показал XX век, не думая о смерти, человек перестает думать и о жизни. В своей «Истории безумия» философ М. Фуко даёт беглую, но поразительно современную и поразительно точную картину представлений о смерти: «Мир заключает в себе скрытую угрозу — и угроза эта бесплотна <...>. Ужас перед последней чертой — смертью затаился в глубине неиссякаемой иронии <...>. Небытие в смерти отныне — ничто, потому что смерть уже всюду, потому что сама жизнь была всего лишь тщеславным самообманом» [11]. Данный отрывок хорошо иллюстрирует, что была извращена онтологическая, глубинная суть смерти.

Историк Ф. Арьес находит эксплицитные черты «отрицания смерти», в рамках феномена, названного им «смерть перевернутая», где сам факт наличия смерти, или траура по человеку, становится чем-то грязным, омерзительным⁹ (подробнее см. [12, с. 479–480]). «Смерть — это антиобщественно», — вторит ему Бодрийяр, — «умирать — это некрасиво, это не по-современному» [8, с. 234]. Ж. Бодрийяр, философ-постмодернист, уделяющий огромное внимание введённому им термину «симулякр», описывая современное ему (и нам) внимание к смерти и находит там лишь симулякр того эллинского, что хранило смерть как часть себя. С каким-то потусторонним юмором он заключает, что «испустить дух» в состоянии постмодерна превратилось в «проколоть шину, после чего та, сморщенная, повисает» [8, с. 292]. Настоящий симулякр заключается в современном понимании смерти, в решении социального уравнения нашего общества; неаутентичная смерть, преодолев (сняв) «самое себя», стала чем-то гораздо большим. Уже не смерть часть Жизни, а жизнь теперь есть лишь часть Смерти.

Однако квинтэссенция неаутентичного понимания смерти (и одновременно как медицинский, во всех смыслах, приговор) предстает у Фуко: «Смерть — это ставшая возможной болезнь жизни» [13]. Смерть, которую он описывает, из самостоятельного феномена превращается в подсобника анализа жизни. Но подобная «медицинская маска» не снимает с нас груз страха перед смертью, но лишь обнажает всю глубину проблемы ее отрицания.

Когда смерть стала отрицаться обществом, произошла ее интеграция в общественную культуру¹⁰. В наше время «монолитного бессмертия» смерть отодвинута к границам бытия не только психологически (на уровне общественного табу¹¹), но и физически — смерть находится за городом («замогильное гетто»), а для современного обывателя город, в известном смысле, представляет собой его мир, его микрокосм в значении «порядка». Смерть же как «онтологический беспорядок» находится за городом, за его миром, за его мироощущением (состоящего по большей части из комфорта). «В конечном счете, смерть — не что иное, как социальная демаркационная линия, отделяющая “мертвых” от “живых”; следовательно, она в равной мере касается и тех и других. Вопреки безрассудным иллюзиям живых, мнящих себя живыми при исключении мертвых <...>, когда смерть вытесняется в послезитие, то <...> сама жизнь оказывается всего лишь доживанием, детерминированным смертью» [8, с. 236]. Человек поставил себя в положение самосозерцания, превратив смерть (а отсюда и саму жизнь) в нечто банальное, а потому не заслуживающее внимания. Даже на уровне термина «смерть» в эпохе постмодерна словно девальвировала, отсюда и Смерть Бога (субъекта)/человека/автора/истории/метафизики. В современных умах смерть является лишь средством террора подлинности (хайдеггеровского *Zeit*¹²).

В целом, можем сказать, что «философские пляски» вокруг смерти (интеллектуальный *danse macabre*) являются характерной чертой Европейской философии. Неудивительно, что, поставив человека в центр своих изысканий, философия не могла обойти вниманием феномен смерти как определяющего фактора человеческой природы, самой сути человека и человечества. Во многом являясь отражением духа времени, философия пронесла в себе и два основных мнения о факте фатальности человеческой жизни. Важно понимать, что рассмотренные в данной статье понимания смерти, благодаря важности смерти как феномена, являются не просто антропологическими («сугубо научными») концепциями, но представляют собой ключ к пониманию общественного бытия, ключ к пониманию самого шага, который был сделан нашим обществом и его философией. Вопрос о правильности направления такого шага авторы оставляют открытым.

Примечания

¹ Подобный взгляд не был выражен самим Шпенглером, но, как полагает автор, является более точным отображением древнегреческой мысли, подробнее см. [14].

² «Для смертного смерть, наоборот, основание его существа, которое именно потому, что выдвинуто в Ничто, встает в исключительно-понимающее отношение к Бытию» [15, с. 431]

³ «Главная характеристика мира повседневности — это стремление удержаться в наличном, в настоящем, избежать предстоящего, т.е. смерти» [16].

⁴ «Смерть как ковчег Ничто хранит в себе существенность самого Бытия» [15, с. 324].

⁵ «...чтобы отнять у нее [здесь и далее про смерть. — Прим. наше, Р. К.] главный козырь, изберем путь, прямо противоположный обычному <...> приучимся к ней, размышляя о ней чаще, нежели о чем-либо другом <...> Неизвестно, где поджидает нас смерть; так будем же ожидать ее всюду <...> Кто научился умирать, тот разучился быть рабом» [2].

⁶ «Кто скажет, кто решит, не смерть ли наша жизнь, Не жизнь ли — смерть» (Еврипид) [цит. по 1, с. 144].

⁷ «Для Богов смерть лишь предрассудок» (Ф. Ницше) [цит. по 8, с. 260].

⁸ Показательно, что, по Толстому, «на смерти закончилось и детство», экзистенциальное переживание смерти вывело (точнее будет сказать «выбросило») главного героя на новый уровень понимания жизни, для остальных же всё продолжилось, оставаясь не более чем рутинной.

⁹ «Страшный, ужасный акт его умирания», — пишет Толстой — «всеми окружающими его был низведен на степень случайной неприятности, отчасти неприличия (вроде того, как обходятся с человеком, который, войдя в гостиную, распространяет от себя дурной запах), тем самым «приличием», которому он служил всю свою жизнь; он видел, что никто не пожалеет его, потому что никто не хочет даже понимать его положения» [12, с. 471].

¹⁰ «Вся наша культура является просто культурой смерти» [8, с. 234].

¹¹ В этой связи Филипп Арьес указывает на любопытный факт: общество, «изучив» психоанализ, до крайности вульгаризировало его понятия о сексе, но при этом совершенно обошла его комментарии относительно смерти, этим лишь в очередной раз обнажив свой бесконечный страх перед этим феноменом (подробнее см. [12, с. 485]).

¹² Мартин Хайдеггер писал, что человек находится в особом отношении к бытию, он — «его пастух» [15, с. 202]. Но в современном мире, продолжая начатую метафору, человек сам превратился в овцу, которую подгоняет время хлыстом страха.

Библиографический список

1. Платон. Диалоги. М.: Изд-во АСТ, 2011. 238 с. ISBN 978-5-17-064744-6, 978-5-271-36303-0.
2. Монтень М. Опыты. Книга 1–2: пер. с фр. М.: Наука, 1979. С. 66.
3. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа: пер. с нем. М.: Наука, 2000. С. 101-103. ISBN 5-02-008380-1.
4. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М.: Логос; Прогресс-Традиция; Наука, 1998. 208 с. ISBN 5-89-493-015-4.
5. Дугин А. Г. Смерть и её аспекты. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=NYfnlXNA-4o> (дата обращения: 06.02.2017).
6. Толстой Л. Н. Детство. Отрочество. Юность. М.: Эксмо, 2016. С. 103. ISBN 978-5-699-92463-9.
7. Бунин И. А. Господин из Сан-Франциско. М.: Детская лит., 1980. 32 с.
8. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть: пер. с фр. М.: Добросвет, 2000. 387 с. ISBN 5-7913-0047-6. Сартр Ж. П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: АСТ, 2015. С. 418. ISBN 9785170887729.
9. Спиноза Б. Этика. М.: Азбука, 2012. С. 298. ISBN 978-5-389-03382-5.
10. Фуко М. История безумия в Классическую эпоху. СПб.: Университ. кн., 1997. С. 35. ISBN 5-7914-0023-3, 5-7380-0089-7, 5-7914-0017-9.
11. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти: пер. с фр. М.: Прогресс, 1992. 528 с. ISBN 5-01-003636-3.
12. Фуко М. Рождение клиники. М.: Смысл, 1988. С. 235.
13. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М.: АСТ, 2016. С. 104. ISBN 978-5-17-099395-6.
14. Хайдеггер М. Бытие и время: пер. с нем. М.: Республика, 1993. 447 с. ISBN 5-250-01496-8.
15. Семенова В. Н. Das Man // История философии: энцикл.; сост. А. А. Грицанов. Мн.: Интерпрессервис, Кн. Дом, 2002. С. 554. ISBN 985-6656-20-6, 985-428-461-1.

КОЧНЕВ Роман Леонидович, магистрант гр. КРМ-161 факультета «Элитное образование и магистратура». Адрес для переписки: r-kochnev@mail.ru
ЦВЕТУХИНА Екатерина Андреевна, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры «Философии и социальные коммуникации». Адрес для переписки: kat.kalach@mail.ru

Статья поступила в редакцию 10.04.2017 г.

© Р. А. Кочнев, Е. А. Цветухина