

ISBN 966-02-2902-X

**НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ЦЕНТР ГУМАНІТАРНОЇ ОСВІТИ**

**НАУКОВІ & ОСВІТЯНСЬКІ
МЕТОДОЛОГІЇ ТА ПРАКТИКИ**

Випуск 4

Київ – 2011

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

**ЄВГЕН АНДРОС
ЮРІЙ ІЩЕНКО
СЕРГІЙ ЖЕРЬОБКІН
АНАТОЛІЙ КАРАСЬ
ОЛЕКСАНДР КИРИЛЮК
МИКОЛА КИСЕЛЬОВ
ВОЛОДИМР КІЗИМА
ЄВГЕН КРИВЕЦЬ
ВАЛЕНТИН КРИСАЧЕНКО
АНАТОЛІЙ ЛОЙ
ВАЛЕНТИН ОНОПРІЄНКО
ІГОР ПАСЬКО
ВОЛОДИМИР ПОЗДНЯКОВ
ВОЛОДИМИР РИЖКО
МАРИНА САВЕЛЬЄВА
СЕРГІЙ ТАРАНОВ
АНАТОЛІЙ ТРУБЕНКО**

РЕДАКЦІЯ

**Головні редактори:
Володимир РИЖКО
Юрій ІЩЕНКО**

**Заступник головних
редакторів:
Сергій ТАРАНОВ**

**Відповідальний
секретар:
Світлана
ВІЛЬЧИНСЬКА**

ББК 72+74

НЗ4

Наукові і освітянські методології та практики. - Київ:

ЦГО НАН України. – 2011. – 373 с.

ISBN 966-02-2902-X

Рекомендовано до друку Вченою радою ЦГО НАН України
2011 р., протокол № 1 від 15 березня

Адреса редакції: 01001, Київ, Трьохсвятительська 4

Тел.: 278-63-76

Е-mail: philosophia@ukr.net

© Центр гуманітарної освіти НАН України

ЗМІСТ

<i>В.А.Рижко</i> Наукові і освітянські методології та практики: іноваційний проект	5
---	---

Міждисциплінарні філософські, наукові і освітянські дослідження

<i>Ю.А.Иценко</i> Життєсвіт людини: від етичної до гуманітарної експертизи біотехнологій та новий імператив відповідальності	15
<i>С.Н.Логвинов</i> Онтологические основания гуманитарного знания....	30
<i>Є.В. Кривець</i> Гуманітарне знання як одна з важливих частин освіти.....	46

Проблеми знаннєвого суспільства

<i>Л.В.Рижко</i> Сучасні глобалізаційні процеси та зміни наукового простору.....	54
<i>М.В.Онопрієнко</i> Інтелектуальний капітал і управління знанням у науковій організації.....	69
<i>М.О.Онопрієнко</i> Логістика як методологія і практика сучасної економіки	77

Гуманітарна експертиза суспільних практик

<i>В.А.Рижко</i> Постнекласична наука та проблеми іновацій в освіті (до гуманітарної експертизи).....	86
<i>С.В. Таранов</i> Экзистенциальная экспертиза.....	95
<i>П.Д.Тищенко (Москва)</i> Биоэтика: множественность и мысль.....	103

Енциклопедія гуманітаристики

<i>В.В. Овчаренко</i> До дефініції «відродження» К.Бурдаха.....	132
---	-----

Архів

<i>Аниций Манлий Торкват Северин Бозций</i> Коментарий к «Эйсагогэ» Порфирия, оратором Викториним переведенному (Перевод с латинского языка на русский и примечания Андрюшко В.А.).....	144
--	-----

З життя філософських осередків

<i>«Щонайповніший короткий «Життєпис» Жмира Володимира Федоровича, написаний ним самим».....</i>	278
В.Ф.Жмир Терор.....	289

Кафедра

<i>А.І.Трубенко</i> Світоглядна сутність античної натурфілософії.....	314
<i>С.В.Вільчинська</i> Антропологія Віктора Петрова: новий погляд на людину.....	335
<i>О.С.Кирилюк</i> (Одеса) «За мудрого Канта замовте словечко».....	348

Нові книги

<i>Роздуми над книгою:</i> Луков Вал.А., Луков Вл.А. Тезаурусы. Субъектная организация гуманитарного знания.....	358
--	-----

Рецензії

<i>Иценко Ю.А.</i> «Неваляшечек строенье...» [Рецензія на:] Философские рефлексии о новой книге поэзий Валентина Багинского «Неваляшки».....	363
Summary.....	371
Пам'яті Володимира Федоровича Жмира.....	372

Наукові і освітянські методології та практики: іноваційний проект

В.А.Рижко

Центр гуманітарної освіти НАН України

Инновационность проекта «Научные и образовательные методологии и практики» заключается в обосновании идеи целостности образовательно-когнитивно-производственного процессов в условиях информационного общества, единства и специфики научного и образовательного капиталов.

Ключевые слова: *научные и образовательные методологии, практики, символический капитал, научный капитал, образовательный капитал, гуманитарное знание.*

Innovation sense of project “Scientific and educational methodologies and practice” consists in the substantiation of the idea of the integrity of the educational-cognitive-production processes under the conditions of Information Society, unity and specific character of scientific and educational capital.

Key words: *scientific and educational methodologies, practice, symbolic capital, scientific capital, educational capital, humanitarian knowledge.*

Іноваційність проекту «наукові і освітянські методології та практики» полягає в обґрунтуванні положення, що наукові і освітянські методології характеризуються розмаїтістю зв'язків та взаємодій між собою. Водночас, по-перше, наукові і освітянські практики в умовах інформаційного суспільства все більше зближуються одні з одними, створюючи новий феномен науково-освітянських інституцій, в яких освітянські методології та практики обумовлюють наукові методології та практики, а не навпаки як було досі; по-друге система матеріального і духовного виробництва вмережується в науково-освітянські інституції, створюючи цілісний освітньо-когнітивно-виробничий комплекс з відповідною

спеціалізацією; по-третє цей комплекс існує в знаково-символічній та матеріально-технологічній формах, де «освітня» і «когнітивна» складові є символічним капіталом, а «виробнича» складова відноситься до реального капіталу. Обидві складові є складовими ринкових відносин.

Іноваційність розглядуваного проекту, інакше кажучи, полягає в тім, що йдеться про розгляд наукових і освітянських методологій та практик в подвійній їх іпостасі: як символічного капіталу і як реального капіталу. І якщо стосовно наукових практик, їх результатів (не беручи до уваги товарного виробництва) вже звичним стало словосполучення «інтелектуальний капітал», «інтелектуальна власність», є методики розрахунку прибутків та втрат від цього «капіталу», то словосполучення «освітянський капітал» звучить незвично. Насправді «освітянський капітал» (капітал, тобто багатство, номінальне значення слова, а не значення, яке йому надав К.Маркс) як поняття тільки входить у слововжиток, але ще не стало звичним при осмисленні освіти та освітянських практик з боку обох агентів освітянського процесу: вчителів (викладачів) та учнів (студентів, аспірантів). Звичайно, останнє на інтуїтивному рівні функціонує як розуміння того, що «добре вчишся», то маєш шанси зробити відповідну кар'єру. Але це не є провідним в розумінні освітянських процесів. Щоправда, і в ринковому суспільстві це має підстави, бо «освітянський капітал» своєрідний, він є «символічним», тобто його ще треба буде реалізувати в реальній праці... Тому, далі, іноваційність проекту проявляється й в тім, що мають розглядатися шанси та ризики, які неминуче вмережені в процеси проектування та реалізації наукових і, особливо, освітянських методологій та практик.

Зазначений проект є актуальним, бо справді невпинно зростає значення знань про функціонування освітянських методологій та практик. Адже вони реалізуються за допомогою сучасних інформаційних технологій, дорогого комп'ютерного обладнання. Осмислювати, передбачати, або «проекувати проекти» просто необхідно з метою оволодіння шансами цих практик (та якщо не зменшенням, то хоча б мінімізацією їх ризиків) в сфері наукової та освітянської діяльності.

Актуальність проекту полягає й в тім, що ставиться завдання долати існуючу відірваність наукових методологій та практик від освітянських методологій та практик. Ця «відірваність» має свою традицію, яка йде від часу створення інституцій навчання й інституцій наукової діяльності. За тих історичних умов у них були різні завдання: у першому випадку ставилася мета «освіченості», тобто опанування

дійсністю на ґрунті набутих знань, а в другому – пізнання світу, розкриття його таємниць. Тому наука і виникала як наука про природу й тільки згодом вже – наука про людину, суспільство. Для сучасного періоду прикметним є щільна взаємодія освіти і науки, в процесі якої вони дали більше обумовлюють одне одне. Тому зараз важливо вивчити особливості даного феномену.

Наукові і освітянські методології та практики з погляду проекту як дії – це технологічні (в широкому значенні слова) знання, тобто знання, які розкривають способи діяльності як реалізації знань.

Нині значимість технологічності знань особливо актуальна, бо знання стають провідним енергетичним ресурсом постіндустріального суспільства.

Освітянські методології також є технологічними знаннями. Загалом в сучасних концепціях пізнання треба педагогічні знання тлумачити як технологічні, операційні знання. Такий акцент глибше розкриває сутність педагогічного процесу в будь-якій його формі. То на перший погляд може здатися, що «технологічність» - це прикмета, яка виключає ідейний, виховний компонент науки, освіти. Насправді «технологічність» означає тільки його функціональність, але сама «функціональність» може бути застосована до будь-чого (будь-якої предметності). Це вказує на значимість «технологічності», на те, що вона виступає, власне, синонімом ефективності. Зрозуміло, «ефективність» - категорія економіки, і тут мають місце інтереси суб'єктів, що оперують тими чи іншими технологіями. Тим не менше, йдеться про виконання певної роботи, діяльності.

Іновація в соціальному і когнітивному планах стимулюється конкуренцією, тобто боротьбою з іншими, що працюють (діють) на спорідненому полі. Конкуренти можуть цей простір діяльності привласнити, якщо вони мають товари (продукти діяльності) ефективніші, менш затратні та привабливіші з різних позицій оцінки. Відтак одним з важливих спонукальних чинників іновацій виступає конкуренція, що існує в ринковому суспільстві.

Треба враховувати можливі негативи іновацій, що виникають за обставин усунення конкурентів з поля діяльності. Так у конкурентній боротьбі аж ніяк не можна допустити втрати гуманних мотивів діяльності, скажімо, піти шляхом мотиву будь-якими засобами подолати конкурента - в такому випадку непомірно зростають ризики, неозначеність майбутнього.

Мають бути об'єктивні гуманістичні орієнтири іноваційного процесу. Їх важливо досліджувати. Провідним методом в розглядуваному проекті мусить стати компаративістський аналіз

наукових і освітянських методологій та практик. Він виявляє, або спонукає до перегляду традиційного погляду на сам пізнавальний процес. Якщо традиційно пізнавальний процес розглядається за схемою «суб'єкт-об'єктна діяльність» + «методи та форми пізнання» і «відповідний результат», то відтепер виявляється, що необхідно враховувати навчання в наведеній схемі пізнання. Саме ж навчання виступає суб'єкт-суб'єктною діяльністю, тобто передачею знань, вмінь та навичок від одного суб'єкта до іншого (від «вчителя» до «учня»). Тому необхідно уточнити вище наведену традиційну схему пізнання за рахунок того, що переднє місце в пізнанні має посідати «суб'єкт-суб'єктний» процес. Відтак, нетрадиційна або сучасна схема пізнавального процесу має наступну форму: «суб'єкт-суб'єктна діяльність (навчання)» + «суб'єкт-об'єктна діяльність» + «методи та форми пізнання» і «відповідний результат». Некласичність (нетрадиційність) цієї схеми ще й в тім, що вона є нелінійною, має обернений зв'язок: «результат» обов'язково впливає на суб'єкт-суб'єктну діяльність, бо, як такий, він стає змістом навчання – «суб'єкт-суб'єктної діяльності» і у такий спосіб забезпечує поступ пізнання, навчання та самої людської діяльності.

Зазначене уточнення є принциповим для розуміння саме сучасного стану пізнавального процесу. Річ в тому, що інтуїтивно завжди вважалося, що діяльність (і пізнавальна) має передумовою навчання, або оволодіння інформацією (чи інакше, знаннями, вміннями та навиками). Але як усвідомлений стан – це вже феномен десь другої половини ХХ-го сторіччя. Дискутувати про час цього усвідомлення не так вже й доречно, але умовно можна про нього говорити коли з'являється така форма навчання, як аспірантура – спеціальна підготовка до наукової діяльності (і діяльності у вищій школі, яка невід'ємної, зрозуміло, від наукової). Аспірантура легітиміє навчання як основу підготовки до науково-пізнавальної діяльності. І від цього часу розглядати науково-пізнавальну діяльність без особливостей навчального процесу суб'єктів пізнання – це стояти на позиціях, що мали місце в далекому минулому (принаймні накінці ХІХ ст.), а не за сьогодення.

Своєю чергою щойно зазначене безпосередньо ставить питання про кореляцію, взаємовплив одне на одне як освітянських методологій та практик, так і наукових методологій та практик. Намагання дослідити цей взаємозв'язок, вияснити їх нелінійне, багатоаспектне функціонування, складає стрижень пропонованого іноваційного проекту.

Зрозуміло, «стрижень» ніколи не презентує все тіло будь-якого об'єкта. Тому проект має включати вивчення багатьох питань, які дотичні або є аспектами основної проблеми.

Щоб далі характеризувати іноваційний проект, треба ще раз підкреслити наступне. Вивчення наукових і освітянських методологій та практик зараз на часі тому, що відбувається перехід сучасного суспільства до активного використання нових енергетичних ресурсів, якими володіють тільки люди – «інтелектуальних ресурсів». «Інтелектуальні ресурси», звичайно, завжди вирізняли людину з поміж усіх інших істот Землі. На цьому будувалася і будується культура, цивілізація загалом. І тим не менше засобами людської діяльності в основному було опредметнення в техніці та технологіях фізичних енергій людини, вони моделювалися цими засобами. Тільки від середини минулого сторіччя, коли були створені перші кібермашини, а згодом комп'ютер – відбувся перехід (вірніше, доповнення) від використання «фізичних енергій» людини до використання в техніці і технологіях «інтелектуальних енергій» людини. Від цього часу якісно нове місце в людській діяльності починає посідати навчання – воно перетворюється на сферу безпосереднього формування «інтелектуального ресурсу» (більш екзотично говорять – «інтелектуального капіталу»). Наразі треба зазначити, що навчання, не полишаючи функції виховання в широкому значенні слова, набирає чинності проектно-оперативної діяльності і мислення в формі знання фактів, законів, теорій та концепцій, доповнюється «мисленням проектами». Проектне мислення заповнює інтервал між знаннями та практичними діями (Башляр, Кримський).

Проект в сучасній літературі тлумачиться як єдність прогнозу та плану (С.Кримський). Тобто будь-який проект має дві складові: прогностичну та планову. Проект як прогноз – це знаково-символічне вираження очікуваного створюваного об'єкту та наслідків, які можуть виникнути при реалізації проекту. Проект як план – це вираження основних просторових і часових етапів реалізації проекту, включення в ці етапи використання необхідних матеріальних, фінансових, людських та інших агентів діяльності. Загалом він включає наступні елементи: 1) предикатор (комплекс умов розв'язання класу проблем, або «дерево цілей»); 2) структурно-номологічну схему та її епістемологічну карту; 3) проектор чи формоутворювач (ієрархізована система поетапних дій), або алгоритм дії; 4) варіативне поле можливих реалізацій із блоків контролю та оцінки [Кримський, 2008, с.604].

Доповнення (користуємося цим терміном саме з метою підкреслити, що йдеться не про заміну існуючого, а продовження його шляхом «доповнення») традиційно існуючих форм знань проектними знаннями своєю чергою створює нові прикмети у суб'єкта пізнання, що веде до виникнення «суб'єктів – експертів» та «суб'єктів менеджерів».

Феномен експерта відомий давно, зокрема в таких сферах діяльності як медицина, юриспруденція і від часу науково-технічної революції – в сфері техніки. Сьогодення поставило питання про експертизу і в гуманітарній сфері, бо саме ця сфера в сучасному суспільстві стає далі більше не просто ваговою (вона завжди була такою), а й вразливою, бо негаразди в ній обертаються значними бідами не тільки для окремих людей, а й усього людського загалу. Тому інноваційність пропонованого проекту полягає значною мірою в дослідженні проблем гуманітарної експертизи в їх цілісності, тобто не тільки в розробці концепції гуманітарної експертизи, але й розробці питань технології здійснення гуманітарної експертизи. І хоча в цьому плані вже проведена важлива робота співробітниками ЦГО НАН України (Ю.А.Іщенко, В.В.Кізіма та ін.), але загалом зроблене – то є початок для подальшої більш копіткої роботи. Питання гуманітарної експертизи в пропонованому проекті мають посідати чільне місце.

Причетність до «проектного мислення» (феномену проекту) суб'єктів-менеджерів пов'язана не просто з тим, що існує необхідність пошуків ефективного зиску від функціонування знань, а це скорше виражає подвійну модель проектного мислення: його конкурентні умови існування, умови ризиків, а також релятивізацію людської діяльності, що проявляється як заміна діяльності як практики діяльністю як практиками. Діяльність як практика – це відлуння доби Модерну з її можливостями існування «абсолютів», а діяльність як практики – це вже постмодерний феномен, де править релятивне, віртуальне, символічне, вірогідне.

Відповідно й освітянські методології та практики мають нові якості, які корелюються з науковими методологіями та практиками. Тут, скорше, не можна щось розглядати як тільки переднє, або вихідне, бо освітянські методології та практики радше обумовлюють діяльність суб'єктів пізнання, а не тільки суб'єкти пізнання визначаються їх об'єктами. Освітянські методології також релятивізуються і прагматизуються, індивідуалізуються... Та головне в тому, що відтепер прикметним для них стає смак до креативності. Вони за своїм змістом та функціонуванням несуть дух творчості, націленості на евристичність. У цьому плані знаковою є книга Гордон Драйдена,

Джаннетт Вос «Револуція в навчанні» [див: Драйден, Вос], в якій автори не тільки переконливо показують значення інформаційних технологій для нових можливостей навчання - червоною ниткою крізь увесь зміст книги проводиться ідея безпосереднього креативного впливу навчання на виробничу діяльність, розкривається досвід і необхідність постійного навчання всіх працівників виробничих фірм, а також, що сучасні іновації передбачають поєднання навчання та виробництва. Тому перед теоретичними дослідженнями на сьогодні постає важлива проблема компаративістського аналізу наукових і освітянських методологій та практик, вироблення відповідних рекомендацій підвищення ефективності перших і других. У зв'язку з цим перед розглядом іноваційного проекту постає важлива проблема вивчення досвіду, так званої, Болонської системи освіти, яка в Україні досить інтенсивно реалізується, та впливу освіти в цьому плані на наукову діяльність, на наукові методології і практики. То має бути однією з пріоритетних проблем дослідження. Виходячи з гіпотези про варіативне поле реалізацій освітянського процесу, необхідно здійснювати контроль, гуманітарну експертизу можливих наслідків для освіти за технологіями Болонської системи, а також вплив останньої на розвиток науки. Йдеться про позитиви та негативи цього процесу.

Сучасні наукові і освітянські методології та практики мають ще одну надто важливу особливість, яка пов'язана з тим, що в суспільстві відбувається гуманітарна революція. Це питання недостатньо вивчене, але вже можна про нього говорити як феномен, який має місце. В українській філософії на це звернув увагу С.Б.Кримський.

Гуманітарна революція, яка, мабуть, була викликана новим антропологічним поворотом в філософії на початку минулого сторіччя, на чільне місце в культурі (і її квінтесенції - філософії) піднесла проблему існування людини. Інакше: людини стала мислитися основною цінністю буття, власне крізь призму буття, як «екзистенція». І тут річ не тільки в тім, що саме в цей період людство замислилось над сенсами свого буття після потрясінь першою та другою світовими війнами, громадянськими війнами, соціальними революціями тощо. До цього розуміння великою мірою спонукувало як поглиблення самопізнання людиною себе в контексті соціального і цивілізаційного буття, так (про це вже йшлося) й використання інтелектуальної енергії людини в практичних цілях. Звідси - на чергу дня виноситься питання про зміну орієнтацій в методологіях та практиках, що характерні власне для сучасної науки та освіти. Виявляється, основні відкриття

тривалий час робилися пересічно стосовно природи, відтак природничі науки були взірцем пізнання. Тепер же дедалі більше пізнання гуманітарного буття набуває наукового характеру.

Тим не менше це знання не збігається за своїми пізнавальними особливостями з пізнанням природи. Ідея гуманітарного знання як «знання-розуміння» (Дільтей) демаркує природничі знання і гуманітарні знання. Та чи можна цілком визнати таке потрактування? Тут треба зробити досить принципову обмовку. Якщо береться природничі знання в його класичній або модерній іпостасі, то таке тлумачення має свої резони. Але ж якщо мовиться про неklasичну природничу науку, науку що розкриває природу на атомному рівні, а також на рівні метagalaktик, то, як не дивно, ця наука в когнітивному плані ближче до гуманітарних знань, ніж природничих. Тут, як і в гуманітарних знаннях, чільне місце починає посідати «знання-розуміння». Звичайно, не йдеться про відкидання зробленого в природничих науках, а йдеться про його доповнення за рахунок включення цього нового знання в контекст гуманітарних процесів. Така ситуація достатньо повно обгрунтована І.Валлерстайном, який наголосив на правомірності появи нового лідера в науці – гуманітаристики (суспільних наук) саме тому, що якщо природничі знання переймаються проблемою істини, то гуманітаристика переймається також і проблемою Блага. Останнє – це те, що слугує безпосередньо людині. Необхідно усувати розрив між істиною та благом [Валлерстайн, 2008].

Відтак, на часі необхідне системне порівняння методологій і практик природничих наук (а також методологій і практик вивчення цих наук) з відповідними процесами в сфері гуманітарних наук та вивчення гуманітарних наук. Зараз у ВНЗ існують такі курси як «концепції природознавства», але, гадаємо, необхідні курси для студентів такі як «концепції гуманітаристики». Доцільно щоб останні вивчали студенти природничо-технічного спрямування, а перші – студенти-гуманітарії. Вкрай це необхідно для магістрантів як тих студентів, що мають складати основу майбутніх науковців.

Розвиток науки, освіти, як і в загалі «розвиток» - це заміна існуючого новим. А тому цей процес передбачає критичне ставлення як до існуючого, так й до того, що має прийти на його зміну. «Критичне ставлення» - це відповідна позиція і спосіб мислення, а також спосіб сприйняття існуючого та можливого нового. Здатність «критичного ставлення», або «критичного буття» має виключне значення й в інноваційних процесах. Як би там не було, а ця проблема в історії діалектики (особливо у Гегеля) знайшла глибоке опанування і

тому її зміст має бути складовою дослідження наукових і освітянських методологій та практик. В даному разі важливо аналізувати існуючу літературу (українську та зарубіжну). Звичайно, оскільки українська більш доступна для нашого читача (і студентів та аспірантів), то передусім її критичному осмисленню (дискусіям) має належати переднє місце. Здається, що одним із актуальних завдань у цьому плані має бути критичне обговорення існуючих підручників та посібників, методичних матеріалів для студентів та аспірантів, в тім колі з філософських та загалом гуманітарних і соціальних дисциплін. Власне то йдеться про дослідження проблем філософської, і ширше, наукової культури. Адже філософська (і наукова) культура прикметна тим, що в понятійному вираженні вона функціонує як мислення концептами (Дельоз, Гваттарі), а в світоглядному плані вона презентована позицією «Я як Інший і Інший як Я», тобто людина і світ вмережені одне в одне і екзистенціювання людини – це формування і реалізація смислів людського буття, колізії їх функціонування за відповідних умов. Цей вимір, а саме формування філософсько-методологічної культури фахівця, має посісти своє належне місце в пропонованому проекті.

Оскільки проект «наукові і освітянські методології та практики» дисциплінарно відносяться до філософських знань, то він має врахувати, що в Україні від часу встановлення самостійної державності в філософських дослідженнях склався ряд досить потужних дослідницьких осередків. До них відносяться осередки в містах: Донецьку, Львові, Одесі, Полтаві, Сімферополі, Харкові та інших. Це не означає, що Київський осередок філософських досліджень втратив значення, ні, він навіть значно розширився, але долучилися названі осередки. Наразі доцільно було здійснити бодай загальний оглядовий опис доробків цих осередків. Цікаво було б визначитись чи існують хоча б тенденції формування на основі цих осередків шкіл чи напрямків.

Значне місце в сучасних філософських дослідженнях посідають дисертаційні роботи. І хоча вони проходять низку експертиз, але варто було б в пропонованому проекті здійснювати огляд основних досягнень (і упущень) дисертаційних досліджень. Йдеться не про те, щоб піддавати сумніву зроблені експертні висновки – правомірність чи неправомірність відповідних наукових ступенів, а про огляд змісту, ідей, способів їх обґрунтування, методик та методологій досліджень. Така інформація безумовно мала б позитивне значення для подальшого розвитку філософської думки в Україні.

Насамкінець треба зазначити, що проект «Наукові і освітянські методології та практики» започаткувався від 2003 року, видано три об'ємні збірники [див: Наукові...]. Хотілось би виразити подяку к.філос.н. В.М.Позднякову, який був ініціатором залучення до філософських збірників представників освітянських інституцій, а також організував спонсорів їх видання. Заслугує особливої подяки діяльність Ю.А.Іщенко, який вів практично усю редакторську роботу, а також треба відзначити роботу над збірником В.В.Овчаренко та усіх, хто так чи інакше брав участь в підготовці матеріалів збірника. Окремо треба пошанувати працю М.О.Цибізової. Марія Онуфріївна виконувала найважчу фізичну працю: тиражувала збірники на різнографі, робила всі інші види поліграфічної роботи. Зараз вона на пенсії.

Хочеться сподіватися, що нові випуски збірників будуть не лише продовженням початі роботи, але й будуть іншими, новими збірниками, збірниками з чіткіше осмисленою концепцією, матимуть своє обличчя серед багатьох періодичних видань нашої країні. Це не означає, що в проект, його концепцію не будуть вноситися зміни, нові підходи. Важливо щоб вони поліпшували ідею порівняння наукових методологій та практик з освітянськими методологіями та практиками й слугували розвитку як науки, так і освіти, зростанню інтелектуального капіталу нашого суспільства – основи багатства народу.

Література

- Валлерстайн И.* Конец знакомого мира. - М. - 2008.
Драйден Гордон, Джаннетт Вос. Революція в навчанні. - Львів. -2005. - 541 с.
Кримський С. Під сигнатурою Софії. - К. - 2008. - 718 с.
Наукові і освітянські методології та практики. - К. - 2002. - 764 с.; та ж назва. К. - 2004. - 644 с.; та ж назва. - К. - 2007. - 569 с.

Міждисциплінарні філософські, наукові і освітянські дослідження

ЖИТТЄСВІТ ЛЮДИНИ: ВІД ЕТИЧНОЇ ДО ГУМАНІТАРНОЇ ЕКСПЕРТИЗИ БІОТЕХНОЛОГІЙ ТА НОВИЙ ІМПЕРАТИВ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

Ю.А.Іщенко,

Центр гуманітарної освіти НАН України

Внутренняя структура современного биологического знания разрушает устоявшиеся методологические представления о соотношении эмпирического и теоретического уровней познания, ведет к образованию новых когнитивных и нормативных слагаемых научного мышления, формирует свой специфический дискурс и коммуникативно-герменевтическое поле с его языком и этосом ученого-биолога. Вследствие этого, трансформируется также традиционное представление о связи теории и практики, когда опасности, риски и угрозы для человеческой жизни, возникающие в современных биотехнологиях и геномной инженерии, выдвигают перед учеными новый императив ответственности, требующий не только деонтологической профессиональной этики ученого (Р.Мертон), или развития и приложения принципов биоэтики (В.Р.Поттер), но и воплощения идеи опосредования теории через практику (Д.Белер). Реализация этой установки требует обеспечения свободной коммуникации и широкого диалога как среди ученых, так ученых и граждан с правом решения относительно достижения ими согласия в сфере выбора ценностей.

Ключевые слова: *жизненный мир, биотехнологии, гуманитарная экспертиза, биоэтика, этос науки, императив ответственности*

Inner structure of modern biological science ruins the well-established methodological beliefs about correlation of empirical and theoretical cognitive levels, leads to formation of new cognitive and normative components of scientific thinking, emerges its specific discourse, communicative and hermeneutical scope with its own language and ethnos of a biology scientist. As a result of it, there occurs a transformation of a traditional belief about theory and practice connection, when dangers, risks and human lives hazards, arising in modern biotechnologies and genetic engineering, raise to the scientists a new responsibility imperative, which demands not only deontological professional scientific ethics (R. Merton), or bioethics principles both development and application (V.R Potter), but also implementation of the idea of theory mediation through practice (D. Behler). This heading implementation demands ensuring of free communication and broad dialogue among the scientists, as well as among the scientists and citizens with the right to decide upon agreement achieving within the scope of the selected values.

Key words: *vital world, biotechnologies, humanitarian expertise, bioethics, scientific ethos, responsibility imperative.*

„...З попілу великої втомленості
відродиться
фенікс нової життєвості і одухотвореності,
що провіщатимуть велике й далеке майбутнє
людства, бо лише дух безсмертний...”
(Едмунд Гуссерль)

Стрімкий розвиток біотехнологій, «сайенс» та «біоарта», маніпуляції з живими тканинами, відділеними від материнського організму, заперечують абсолютистське, в тому числі релігійне, розуміння смерті й поглиблюють наукові і громадські дискусії про відповідальність людини за інші форми життя. Усвідомлення цієї відповідальності особливо важливе саме там, де людина береться маніпулювати цими «іншими формами», й де їхнє виживання цілком залежить від її діяльної участі. Іноді здається, що технології, які розвиваються стрімкими темпами — й, зокрема, біотехнології — винесли людство далеко за межі його культурної зрілості. Виникає питання: як можна побудувати таку систему цінностей, що враховувала б вплив цих технологій на суспільство і людину та відповідала новим уявленням про життя.

Щоб краще зрозуміти людиномірний зріз проблем біотехнологій, що підлягають гуманітарній експертезі спрямованій на

аналіз норм і цінностей, які унебезпечують існування людини, простежимо деякі трансформації зв'язку „наука-мистецтво-технологія”, котрі відбулись у минулому столітті й відбуваються нині. Тут передовсім треба виділити такі істотні моменти. «Мистецтво», «наука» і «технологія» — термини з великим культурним навантаженням. Філософи, науковці та історики мистецтва у той чи той спосіб повертаються до дискусій про межі їх поширення. У плінні останніх десятиліть вони не раз відзначали взаємодію сфер, що підпадають під позначення цими термінами, зокрема, віднаходять все нові й нові зрізи їхнього взаємопроникнення, наприклад, вплив неевклідової геометрії і теорії відносності на творчість митців початку XX ст., нових технологій на Баухаус, вплив психоаналізу на сюрреалістів. Тим не менш представники традиційних напрямків мистецтва твердять, що воно таки зуміло уникнути радикального впливу науково-технічного прогресу.

Науково-технічні дослідження сьогодні потрібно розглядати у більш широкому контексті, ніж раніше: не просто як проведення спеціалізованих технічних експериментів, але й як культурну творчість, навіть як певне культурне висловлювання, що вже саме по собі містить елементи мистецтва. Дискусії останніх десятиліть були провокативним джерелом ідей про взаємну окличність мистецтва, науки та технологій. У їхньому світлі можна сформулювати декілька таких припущень, які розширюють обрій попередніх значень цих понять. Передусім можна потлумачити, що будь-яка креативна система, за виключенням людського тіла, є технологія. На різних етапах історії високорозвинутими технологіями поставали агрокультура, керамічне виробництво, письмо, видобуток та використання вугілля, виробництво фарб, скульптурні інструменти й техніки, друкарська машина. Пізніше високими технологіями стали фотографія, кіно, електричні машини, електричне освітлення, радіо, телебачення, звукозапис, відео. Сьогодні на передній план виходить роботехніка, яку кваліфікують як мистецтво високих біокомп'ютерних технологій.

Взагалі, всі вищезазнані технології тією чи тією мірою відчужували людину від природи, від живого як такого, утворюючи в природному ланцюгу буття штучні перервності, які у той чи той спосіб створювали катастрофічні ситуації й несли загрози людському існуванню. Осмислення цих проблем породило численні концепції філософського, історичного, релігійно-морального, а згодом екологічного і ноосферного характеру. Всі вони розгортались по вісі „природа-культура”, „природа-цивілізація”, „природне-штучне”,

„живе-неживе”. Згодом, виявилась ще одна опозиція в осмисленні ланцюгу „людина – технологія - природа”, а саме „своє-чуже”, яка, втім, означилась ще в міфологічному мисленні, проте не у вигляді концептів, а образів та символів. Але так чи так, ці образи, а потім концепти, смислово завжди були пов’язані з проблемою життя, виживання, адаптації природних умов до свого життєвого світу («ойкумени» буття) й навпаки, зрештою, перетворення „несвого”, втаємниченого, страшного, незнаного, чужого на „своє” - рідне, знайоме, знане, відоме, що знаходило вираження в термінах „освоєння” та його протилежності „відчуження”.

Без сумніву, біотехнології та «роботехніка» (термін ввів всесвітньо відомий письменник-фантаст Айзек Азімов) є особливим видом Чужого, що постало перед людиною в Новітні часи. З одного боку, воно - не природне явище, але з другого – і не зовсім людське, хоча до людини має відношення як її продукт. Тут, звісно, діють й соціально-економічні відносини, тобто „відчуження” у сенсі Маркса, про яке не слід забувати й яке формує певне світосприйняття та свідомість „одномірної людини” (Маркузе). Як таке світосприйняття впливає на технології комунікації й мислення науковців, митців і творців технологій, - окрема розмова (а що такий вплив здійснюється немає сумнівів), тут же ми акцентуємо увагу на загальнофілософському і культурологічному аспекті, власне на аспекті, так би мовити, „культурних технологій” й творчості людини. Так от, по-друге, Чуже в роботехніці постає як „інстальоване” людиною назовні, таке Чуже, яке вона свідомо і доцільно створила, й свідомо та доцільно собі ж протиставила. При цьому, що цікаво, в актах усвідомлення цього у людини починають діяти давні архетипи і символи, на ґрунті яких вона означає Чуже у різний спосіб різними смисловими імплікаціями, сприймаючи його передусім з точки зору Добра й Зла. Й тут, безумовно, підключаються соціальні фактори, адже технології з моменту створення, майже відразу використовуються для маніпулювання людською свідомістю, без різниці, з якою – ритуально-символічною, фінансовою, мілітерною чи ідеологічною - метою. Позаяк технології сьогодні дедалі більше використовуються для контролю над людською свідомістю, то виникає думка, що сама людина може бути змінена, й так само радикально як навколишнє середовище та спосіб життя.

Оцінка ризиків, загроз і небезпек, що пов’язані із задіянням даних технологій, актуалізує проблему етичної експертизи наукової та технологічної діяльності, а також необхідності впровадження гуманітарної експертизи як продовження і розширення першої до меж

«умов можливості» (Кант) людського існування й сенсів людського буття. Сферою застосування етичної експертизи спершу стали дослідження з участю людини, передовсім – дослідження біомедичні. У сучасній практиці проведення біомедичних досліджень прийнято, що кожний дослідницький проект може здійснюватись лише після того, як буде схвалений незалежним етичним комітетом. Головна ж мета етичної експертизи – *визначення ризиків і небезпек* для фізичного й соціального життя досліджуваних (тут вводяться концепти здоров'я, включаючи психічне і духовне, гідності та прав людини, які надалі операціоналізуються у вигляді показників), й чи є *виправданими* ці ризики з погляду *значимості* тих знань, заради яких організуються ці дослідження. Важливим при цьому є те, що етична експертиза захищає не лише досліджуваних, але й дослідників. Необхідне ж підключення до етичної експертизи, з метою забезпечення публічності та дискурсної легітимації її результатів, а також знань і здатностей нефахівців, поглиблює й розширює дану експертизу до меж гуманітарної, яка націлена на оцінку ціннісно-нормативних диспозицій і переживань пересічної людини та вираження їх зрозумілою мовою (Юдин, 2006, с.30) з одночасною оцінкою засобів, умов, тактики й стратегії її організації та проведення.

Одним з аспектів такого роду експертної діяльності є оцінка агресивності сучасних біотехнологій, не лише з боку їх застосування, але й, так би мовити, з боку їх онтологічного статусу – їхньої культурної „артефактичності”, в якій сполучається природне і штучне. Й тут виникають різні наукові та мистецькі дискурси, які, втім, постають, з мого погляду, як достатньо далекі від феноменологічно-герменевтичних (власне гуманітарних і екзистенційних) засад раціонального мислення, а тому й утруднюють визначення підстав етичного та гуманітарного експертування. Їхні „проекти” чомусь часто-густо зводяться до „очевидностей”, а саме до констатування ситуації. Так, французький філософ Поль Вірілію у своїй праці „Відкриті небеса” стверджує, що нові технології скоро будуть керувати не лише зовнішнім простором нашого тіла, але й самою «природою» індивідуума. За словами філософа, наш стан не буде відрізнятися від того, в якому нині знаходиться каліка. Саме тому прикладом кращої стратегії, висновує Вірілію, вже нині може стати стратегія виживання „каліки”, яку можна назвати „моделлю нової людини” (Фукуяма, 2004, с.284). Та чи не веде така стратегія нас у бік, так би мовити, „духовних мутацій” і дегуманізації? Тут слушно поставити й таке питання: чи не сприяємо ми ї, якщо так, то якою

мірою зародженню в нас самих „технологічної реальності”? Але ж у який спосіб ми творчістю відстоюємо своє майбутнє?

Сьогодні, коли технологія націлена на організацію нового типу матеріальності (а розвиток техніки показує, що спершу вона прагне перетворити неорганічну, потім органічну і, нарешті, власну природу людини), як ніколи актуалізується питання вибору системи цінностей, що покладається в підмурок такої організації. Й тут зв'язок техніки, мистецтва і науки з етикою має спиратися на нову „внутрішню оптику” бачення самих себе та того артефакту, що веде до зустрічі з невідомим, іншим, чу'жим і Чужим. Інакше це Чуже, так і залишиться неприступним не лише для умоспоглядання, але й звичайного погляду.

Понад століття сучасна наука в особі біології, анатомії і фізіології наближалась до процесу аналітичного препарування тіла робом його ретельного розчленування та аналізу органів й функцій. Сьогоднішні нароби молекулярної генетики, роботехніки і нанотехнологій є лише своєрідним продовженням цього процесу, але на більш високому модельному рівні. У моделюванні цього тіла, як ми бачили вище, активну участь бере мистецтво, а саме біоарт, що тісно взаємодіє з наукою, створюючи складні технології, які поєднують традиційні мистецькі прийоми відтворення природи людини та її тіла з сучасними біотехнологіями. Загальний ефект впливу цих комплексних технологій можна резюмувати у визнанні тіла в якості „протезу” тієї моделі існування, яка якщо й не робить ще неможливим повернення до природного тіла, то всіляко супротивиться цьому.

Це перетворює проблему артефакту сучасних біотехнологій, роботехніки і нанотехнологій на *онтологічну* проблему. Адже такий артефакт не можна звести ані до чогось суто природного, ані до чогось суто фізичного. Його створення як певної предметності не вичерпує сутності біомистецьких та наукових технологій, адже ця реальність ще у процесі її творення починає впливати на життєсвіт людини, культуру в цілому, а отже на цінності і норми, які значимі для людини й за допомоги яких вона визначає сенс свого існування та тлумачить свою природу. Відкритість світу та „екцентричність” людини (Гелен), що покладаються в її само-трансцендуванні, власне й уможлиблюють наше техніко-технологічне ставлення до природи й власного тіла.

Кожний знає про „трансцендентність” світу в якому він живе, адже кожний знає про *межі життя* в ньому, знає, що живе у світі, в якому він *помре*, принаймні не буде існувати тілесно, існувати як тіло, хоча це знання, завжди перебуваючи у горизонті свідомості, не обов'язково тематизується у її повсякденному досвіді. Але така

тематизація, як показує історія мистецтва і науки, завше відбувається у свідомості митців та науковців. Досвід перехитрування природи, спрямовуючи її на себе, досвід створення артефакту чи певної репрезентативної системи знань, тобто чогось нового, досі ще не існувавшого, підносить людину, дає їй відчуття *свободи і незалежності*. Отже, онтологічний статус технологічного, мистецького чи наукового артефакту – це власне метафізична проблема людини, яка зумовлена тим, що їй притаманна цілковито неприродна (тобто така, якої не існує в природі) здатність *заперечувати* не тільки свій світ, а й саму себе.

Під впливом біомистецьких і наукових технологій та їх артефактів ми посутньо виявляємо існування в нас самих якоїсь нової технологічної реальності, яка не тотожна попереднім технологіям перетворення неорганічного світу, технологіям землі, вогню, води, повітря, хоча й споріднена з ними. Більше того, в їхніх артефактах ми гостро відчуваємо існування чогось іншого в собі, не органічного й, навіть, чужого у вигляді різного роду „протезів” та кентаврів „природного-штучного”. Звідки виникає це знання чужеродності й чужості? Очевидно, звідти ж, звідки й знання, що інше тіло є таким, як я, іншим. А.Шюц та Т.Лукман пишуть: „Це знання, яке визначає досвід дечого іншого, походить з дивовижного способу, в який я переживаю сам себе. Всі мої одиничні досвіди того чи іншого мають смисл „мої одиничні досвіди”. Я переживаю себе як внутрішнє в єдності позначених цим актів свідомості, в яких я відчуваю, бажаю, пригадую, фантазую і накреслюю. Водночас в єдності сприйняття, діяння у світі ближнього довкілля та потерпання подій, які впливають на мене з цього світу, я переживаю себе спрямованим на зовнішнє. Хоча я можу уявити, що я хочу ... але не звертаю увагу на світ мого ближнього довкілля, я наштотуюся головою на дерево. З моїм тілом відбувається багато того, чого я не хочу; але воно робить також багато, чого я хочу. Я не переживаю себе в жодному разі „лише” як спрямоване назовні тіло; але принаймні в повсякденній дійсності я переживаю себе „також” як тіло – зсередини... Моє внутрішнє „завжди тут”; моє зовнішнє лише тоді, коли я звертаюсь до нього або коли мене зачіпає щось зовнішнє, або – якщо припустити, що інший дивиться на мене – коли я представляюся іншому” (Шюц, Лукман, 2004, с.486). У такий спосіб на інших переноситься обґрунтоване у досвіді самого себе «знання».

Тіло, яке, як і моє тіло, могло б виказувати щось внутрішнє, рухи, які, як і мої рухи, могли б бути діями. Все це провокує перенос смислу. Якщо я зморщую своє обличчя, і він зморщує своє обличчя у

відповідь, якщо я простягаю йому руку і він тисне її, не може бути жодного сумніву: він такий як я. Мені не спадає на думку, що природа або Бог у змові проти мене й вводять мене в оману щодо існування таких, як я. Проте, все ж, Іншого я переживаю не зсередини, а лише ззовні. В той момент, коли я «знаю», що інший у своїй зовнішності виказує мені своє внутрішнє, я також «знаю», що він «знає», що моє внутрішнє втілюється у зверненому до нього зовнішньому. Його відчуття, бажання та думки в життєвому теперішньому мені безпосередньо передає його тіло як його присутність (там само, с.487).

Така феноменологія сприйняття, зрештою, й зумовлює іншість переживання свого тіла, тобто через переживання Іншого та звернення до іншості як такої. В цьому світлі артефактність людського тіла, що утворюється й сприймається через мистецькі і наукові технології як нова технологічна реальність всередині нього, є тією мірою інородною й чужою, якою її провокують і продукують ці технології. Причому митці, які працюють з високими технологіями не завжди орієнтуються на науку. Технологія розглядається широко як мистецтво вміння, як „ноу-хау”, а наука як знання, передовсім як знання причин. Відтак гадають, що інженери й технологи зацікавлені головне в тому, щоби продукувати або вдосконалювати, а не в тому щоби пізнавати. Й ця установка зберігається у головах багатьох людей і живить повсякденний виробничий досвід. Втім, сьогоdnішній взаємозв'язок мистецтва, науки і технології заперечує таке розуміння. Наприклад, розробка такого приладу як потужний фізичний прискорювач частинок (згадаймо андронний колайдер) стає причиною генерації цілого комплексу технологічних проблем, а створення нових ліків – причиною нових відкриттів в галузі фізіології та органічної хімії. З іншого боку, створення абстрактних моделей в науковому пізнанні, зокрема, в теоретичній молекулярній біології та генній інженерії, надихає митців до експериментування з образом людського тіла як своєрідного кентавра природного й штучного. Не випадково, Альберт Ейнштейн висловлював сентенцію, що й митець й науковець „підміняють” світ даний у досвіді, світом, який вони створюють заради трансценденції, виходу поза межі даного у „натуральному” досвіді.

Втім, ймовірна можливість створення не лише нового тіла людини, але й створення нової людини як такої. Тут існує два шляхи. Як пише Вітторіо Гьосле, можна уявити, з одного боку, генно-технологічні маніпуляції, внаслідок яких людська природа зазнає радикальних змін, хоча й залишається в рамках геному, властивого людині як організму. З іншого боку, можливе й заміщення людських дій неорганічними засобами, приміром, комп'ютером, що виконує

моторні, а зрештою, і розумові функції. Зрозуміло, що другий шлях ще небезпечніший. Адже навряд чи можна заперечувати, що організми мають певний внутрішній вимір. Натомість найжахливішим у сучасній комп'ютерній технології є те, що істоти, яким ми цього внутрішнього виміру не приписуємо, стають дедалі подібнішими тим, у яких він є. У підсумку – принаймні, спираючись на певну психофізичну теорію – можна уявити дві істоти, які у перспективі виглядатимуть майже подібними. Перша з них постає як самоціль, а друга залишалася б машиною, яку можна розібрати з метою подальшого її вдосконалення і технологічного використання (Г'юсле, 2003, с.109-110).

Зазначені вище наслідки безпосередньо пов'язані з технічним артефактом. Однак загрозливого характеру для існування людини набувають й, так би мовити, „побічні” наслідки взаємодії науки-мистецтва-техніки на сучасному етапі. Це передовсім наслідки, що виявляють свій *екологічний* зміст й впливають з цілераціонального характеру *напруги між технологіями та принципом органічного*. Друга група побічних наслідків має *економічний, соціальний та політичний* зміст і пов'язана з орієнтацією техніки та технологій на масове споживання, відтак змінює поведінку людей, їх *стиль* життя. Новітні технології у безпрецедентному для світової історії масштабі породжують *вільний час*, не даючи відповіді на запитання про доцільність і сенс його використання, вони призводять до зростання складностей світу, який дедалі менше підвладний людському осягненню. Як зазначає В.Г'юсле у цьому зв'язку, вивільнення цілераціональності від ціннісної раціональності призводить не лише до небезпечних наслідків розвитку техніки, але й самої людської особистості. Тут можна погодитись й з іншою важливою думкою мислителя, а саме тією, що розв'язати цю проблему неможливо апелюючи до якихось ірраціональних утворень культури та свідомості людини. Без раціональної опозиції техніці, яка неможлива без встановлення нормативних орієнтацій людської діяльності, годі очікувати опанування відповідними проблемами (там само, с.116,119). Ми можемо додати, що без етичної оцінки, зокрема, без біоетики, розширення якої неодмінно веде до гуманітарної експертизи, такі очікування вкрай звужуються.

Основне завдання біоетики – сприяти виявленню різних позицій зі складних моральних проблем, які лавиноподібно породжують сучасні біотехнології та біомедичні практики. Чи можна клонувати людину? Чи припустистиме створення генетичними методами нової „породи” людей з високими фізичними та

інтелектуальними якостями? Чи є евтаназія злочином або ж актом милосердя? Чи можна й потрібно казати правду пацієнту про його невилікованість або ж незліковність хвороби? Чи потрібно питати дозволу у родичів загиблого про використання його органів з метою лікуванні інших людей? Біоетика практично спрямована на пошук морально обґрунтованих і соціально прийнятних рішень з цих й подібних до них питань. Методом біоетики є *публічне, засноване на раціональній аргументації, обговорення* біотехнологічних та біомедичних проблем всіма зацікавленими сторонами з метою досягнення взаєморозуміння й пошуку взаємоприйнятних рішень. Біоетика ґрунтована **невідчужуванім правом кожної людини на визнання в ній особистості**, тобто правом бути не лише засобом для реалізації чужих цілей.

В.Р.Поттер, який запропонував термін „біоетика” у 1970 році, вважав, що глобальна біоетика розвертає класичну етику на 180 градусів. У ній, як ми вже говорили, розвивається аргументація, що сам процес звернення до належного, визначається тим, що *є*: нам *потрібно знати*, як працюють наші тіла, як працює мозок, як функціонує екосистема, і це знання є умовою *що нам слід робити* (Поттер, 2004, с.6). Прикметним у міркуваннях В.Р.Поттера є те, що він мірою розвитку своїх думок виходить на ідею громадянського суспільства, яка дає нам можливість переглянути наші погляди на антропоцентризм й скорегувати їх у бік дійсного розуміння балансу між останнім та «біоцентризмом». Це по-перше. А по-друге, у цьому моменті звертання до ідеї громадянського суспільства він, на мій погляд, наближає принципи біоетики (такі, скажімо, як принцип поваги людської гідності, принцип визнання автономії особистості, принцип справедливості, а також принципи інформаційної згоди, невтручання у приватне життя, презумпції згоди, Гіппократове «не зашкодь») до принципів гуманітарної експертизи. Про це говорить й використання ним таких понять як «прийняття виживання», «якість життя», «добре життя», «спосіб життя», «краща життєва утопія», не говорячи вже про поняття «життя», «свободи», «прагнення шастя». Якщо при цьому згадати, що В.Р.Поттер вводить в контекст свого біоетичного мислення (хоча й на свій кшталт осмислює) такі „соціологічні операціонали” як «участь в громадському житті», „захист довкілля”, „покращення здоров’я людини”, то стають зрозумілими шляхи, що можуть вести від біоетики до гуманітарної експертизи біотехнологій.

Істотним у міркуваннях В.Р.Поттера є й те, що він переймається проблемами ефективності та соціальної віддачі

біоетики, які великою мірою залежать від цілей та завдань біоетики, а з іншого боку - рівня фаховості експертів, чим власне окреслює певну стратегію наближення біоетики до гуманітарної експертизи. Стале глобальне виживання, на думку вченого, потребує від нас професіоналізації „соціального опікунства” як зі змістовного, ціннісно-нормативного, так й організаційного боку. Аналізуючи книгу С.Брінта „У віці експертів: змінена роль професіоналів у політиці та громадському житті”, він приєднується до проведеного автором розрізнення двох концептів: „соціально-опікунського професіоналізму” та „професіоналізму експертів”. Збільшення спеціалізації і технологізація методів сучасного життя, на його думку, призвели до того, що на противагу раніш культивованим технологіям „соціального опікунства”, нині від фахівців вимагають виключно одного – технічної експертизи. Цій практиці потрібно протистояти, зокрема, концептуально протиставити нині поширеним професійним етикам обґрунтування „фахових етик, спрямованих на досягнення соціального блага”. Одним з практичних кроків тут постає оволодіння „опікунським професіоналізмом” фахівцями з біології, соціології, політичних наук й економіки та їхнє активне включення у трансформацію суспільства (там само, с.13).

На мій погляд, розвиток в останні роки гуманітарного експертування показує, що можна провести й певні аналогії між принципами і поняттями біоетики та поняттями гуманітарної експертизи. Це, наприклад, стосується введених у вжиток Б.Г.Юдіним та І.І.Ашмаріним таких понять як „людській потенціал”, „людській капітал”, „випереджаюче переживання”, „ризик діяльності”, „презумпція винуватості”, „презумпція пильності” та ін., у змісті яких знаходять операційні та нормативні підстави для оцінки спроможності (можливостей) людини гідно жити і діяти в умовах певного соціуму, відтак й оцінки ризиків та небезпек, що загрожують як людській гідності, так й людському життю взагалі (Юдин, Ашмарин, 1997, с.78-86). Особливе значення для проведення гуманітарної експертизи мають такі принципи біоетики як „автономія особистості”, „справедливість” і, звичайно ж, Гіппократова вимога „не зашкодь”, що в сучасній біоетиці набула розширення у вигляді формулювання імперативу: „не тільки не зашкодь, але й чини благо”.

Позаяк граничною підставою гуманітарної експертизи є людина з її якостями і можливостями (але людина не розглядається тут як „об’єкт” чи „предмет”, а постає в горизонті значень свого існування, або ж, за словами М.Фуко, „з’являється як емпірико-трансцендентальна істота, думки якої постійно пов’язані з

немислимим”, або ж, за Геленом, як „ексцентрична істота”), то ми в її проведенні не можемо абстрагуватись від певних антропологічних припущень („антропологем”) як умови можливості будь-якої гуманітаристики. Проте ці антропологеми, „екзистенціали”, соціокультурні концепти в безпосередньому проведенні експертизи, її техніці, методологіях і технологіях потребують певної інструменталізації та операціоналізації. Виникає питання: як співвідносити ці загальні передумови з власне техніками гуманітарного експертування?

Труднощі розв’язання даної проблеми полягають в тому, що в гуманітарній експертизі ми маємо запобігати редукції, з одного боку, до „очевидностей” – настроям, переживанням, емоціям, мотиваціям життєсвітів, а з іншого – до певних ідеалізованих об’єктів, репрезентатами яких виступають певні терміни, показники, операціоналі, індекси тощо. Як в першому, так й в другому випадку на нас чатують пастки Локкового і Декартового розуму (раціоналізму). Й тут ми маємо пам’ятати, що ми власне пізнаємо „зроблене зробленим” або ж, як пише М.К.Мамардашвілі, „техносами” (хоча й створеними „нерукотворно”), і в цьому уподібнюємося барону Мюнхгаузену, який витягує себе з трясовини за власну чуприну.

Тим не менш, очевидності та переживання життєсвіту, їхній дискурсивний вимір (тобто вербальне й концептуальне вираження в дискурсивних практиках живих комунікацій), іманентні структурам ціннісних суджень і оцінок життєсвіту людини, які, власне, й постають базисом та предметом гуманітарної аналітики. Як передумову гуманітарної експертизи їх можна узагальнено позначити як екзистенційний контекст останньої. Відтак в гуманітарній експертизі доводиться виходити й утримувати в полі *тематичного аналізу* вербалізовану на ґрунті відповідних нормативних й ціннісних диспозицій (втілених в певних символах і текстах) „екзистенційну налаштованість” (М.Гайдеггер) індивідів. Ця остання узагальнює „гру настроїв” людей та певних спільнот і розподіляється, зрештою, між полюсами „загроза-спасіння”, „страх-надія”, „життя-смерть”.

Необхідно мати на увазі, що за умов *плюральності* життєсвітів, всередині цих дихотомій спостерігається інтенсивна ціннісна та нормативна рухомість їхніх полюсів, що призводить до розмитості меж між ними і породжувати дифузії ціннісно-нормативних систем й дискурсивних практик, які є носіями і опосередковують їхнє існування. Сфера множинності у такий спосіб постає як сфера *публічності*, в якій відбувається *легалізація* та *легітимація* настроїв у формі їх *визнання* чи *невизнання*, (відповідно,

толерування чи ні), адже тут індивіди борються за свою ідентичність (отже, й саморозуміння), честь і гідність. Контекст *екзистенційний* (передусім свобода вибору) постає тут як контекст *соціальний*, що пов'язаний з правами і свободами, відтак й як контекст *політичний*, позаяк свобода вибору, зреалізовуєма в системі прав і свобод, у певний спосіб визначається конституйованими в даному соціумі ідеалами справедливості, свободи, солідарності.

Загроза і спасіння, страх і надія та ін. парадоксально збігаються в життєсвіті людини й утворюють своєрідні «екзистенційні апорії» (Л.Кіященко). Апорії тут виступають як екзистенційний виклик різним способам раціоналізації та концептуалізації життєсвіту, передовсім, інструментальній й науково-технічній раціональності. Цей екзистенційний виклик набуває ролі свого роду граничної підстави *пошуку відповідей*, що зреалізовується в різного роду репрезентативних системах знань, необхідних для прийняття раціональних (практичних) рішень. Ця обставина передбачає, зокрема, вивчення *об'єктивуючих* механізмів процедур раціоналізації і операціоналізації. Проте в їх розкритті потрібно долати біхевіоризм та операціоналізм а la Бріджмен, й максимально використовувати принципи феноменолого-герменевтичного тлумачення життєсвіту людини, виходячи з тематизації його структур, в яких дискурсно генеруються концепти, що мають своєю інтенцією „випереджаюче переживання” (Б.Г.Юдін).

Важливе методологічне значення для легітимації переходу від етичної (передовсім біоетичної) експертизи біотехнологій до гуманітарного оцінювання останніх з точки зору ризиків й небезпек для людського існування мають принципи філософії біології, за допомогою яких обґрунтовуються норми біогносису, тобто когнітивні і ціннісно-нормативні (в тому числі етичні) межі припустимості втручання в живе. Внутрішня структура сучасного біологічного знання руйнує усталене методологічне уявлення між співвідношенням емпіричного та теоретичного рівнів пізнання, веде до утворення нових когнітивних й нормативних складових наукового мислення, формує свій специфічний дискурс та комунікативно-герменевтичне поле з його мовою та етосом вченого-біолога. З іншого боку, у такий спосіб трансформується й традиційне уявлення про зв'язок теорії і практики, коли безпека, ризики та загрози для людського життя, що пов'язані з втіленням теорії в практику в сучасних біотехнологіях та генній інженерії, висувають перед вченими *імператив відповідальності*, що вимагає не лише розробки деонтичної професійної етики вченого (Р.Мертон) чи розвитку та прикладання принципів біоетики

(В.Р.Поттер), але й втілення ідеї *опосередкування теорії через практику* (Д.Бюлер). Реалізація цієї настанови потребує забезпечення вільної комунікації й широкого діалогу як серед вчених (особливо вчених-біологів), так й діалогу вчених та громадян з правом рішення щодо невинного досягнення згоди у царині ціннісних орієнтацій, потреб та цілепокладань суспільного планування. Зрештою, науковий, в тому числі й науковий біологічний прогноз, передбачає існування закритих систем, тоді як системи живого, як і людське життя з його свободою вибору, є відкритими системами. Філософсько-методологічне, рефлексивне ж уточнення знання в аргументативному діалозі з одночасним обґрунтуванням *належностей* в етиці дискурсу неодмінно веде до формування *імперативів* відповідальності й спільної відповідальності для сьогоdnішнього техногенно вибудованого, в тому числі біотехнологіями, світу „ризиків” та „загроз”. З цього погляду великого значення набуває гуманітарна експертиза біотехнологій як своєрідне продовження етичної експертизи, що ґрунтується як на принципах біоетики, так й етики дискурсу, знімаючи у концепті спільної відповідальності перед майбутнім життям екзистенційну гру страху та надії.

У загальнофілософському плані тут постає проблема: наскільки взагалі *Homo sapiens* може контролювати *Homo faber*. Найважливішим в цьому плані, як зазначає А.М.Єрмоленко, є запитання К.-О.Апеля про те, як далеко ми маємо зайти у встановленні наших моральних і правових обов’язків щодо тварин й під якою назвою мають бути сформульовані квазі права позалюдських істот? Виходячи з цього й відповідно до універсально-дискурсивного принципу А.М.Єрмоленко пропонує нове визначення категоричного імперативу, який набуває екологічного характеру: чини лише згідно з максимою, виходячи з якої ти міг би передбачити, що наслідки та побічні наслідки, які згодом виникатимуть з її всезагального застосування будуть «прийнятними» для всього сущого, що немов би бере участь у дискурсі як рівноправний партнер (Єрмоленко, 2007, с.119). Таке формулювання категоричного імперативу, на думку дослідника, дає можливість розширити адвокаторські функції дискурсивної етики, починаючи з потенційно здатних до аргументації живих істот (чи буде це етика медицини, яка висуває концепт відповідальності щодо тяжко хворих людей, чи біоетика, чи етика відповідальності за прийдешні покоління) й закінчуючи всім сущим, причому це не лише відповідальність *за*, але й відповідальність *перед*. Адже дискурсивна етика через своїх агентів, які репрезентують суще в діалозі, тим самим говорить начебто його голосом (там само).

Водночас саме «через дискурс, що не менш істотно, здійснюється відпрацювання етичних норм та принципів, котрі внаслідок цього є не тим, на що я можу зважати чи – навпаки, а тим, переступити через що я не в змозі. Адже самі ці норми та цінності стають регулятивними принципами поведінки особистості, нормами мого сумління не тому, що існує якийсь абстрактний обов'язок, а тому, що я сам їх випрацював у процесі інтерсуб'єктивного, вільного й аргументативного дискурсу. Це й накладає на мене обов'язок додержуватися цих цінностей і норм, накладає на мене відповідальність за їх виконання чи невиконання» (Андрос, 2004, с. 190). До цього можна додати, що в такому сенсі нас неминуче має *поєднувати* і *зобов'язувати* «м'яка сила ліпшого аргументу» (Ю.Габермас) й визнання інших людей, хоча й схильними до помилок (як і ми самі), але розумними. Як писав Жак Дерріда, «впускаючи у свій простір Іншого, я відкритий як для кращого так і гіршого». Втім, презумпція розумності іншого та Іншого в організації та у вигляді набутку біотехнологій, будемо сподіватись, не перетворить його на Чуже й сприятиме толеруванню нових артефактів технологічної культури як відблисків нашого майбутнього, просякнутих животворним духом творчості людини.

Література

- Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі.- К.: 2003. – С.109-110
- Єрмоленко А. М. Етика дискурсу Карла-Отто Апеля у контексті українського суспільства за доби модернізації // Філософська думка, 2007, № 5.- С. 105-119.
- Поттер В.Р. //Практична філософія, 2004, № 1 - С. 3- 16.
- Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее.- М.: 2004. – 284С.
- Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту.- К.: 2004.- 536 С.
- Юдин Б.Г.От этической экспертизы к экспертизе гуманитарной // Экспертиза в современном мире: от знания к деятельности. – М.: 2006. С. 13-39.
- Юдин Б.Г., Ашмарин И.И. Основы гуманитарной экспертизы // Человек, 1997. №3. С.78-86

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

С.М.Логвінов,
м.Київ

У статті робиться спроба вияснити характер і природу тих причин, наслідком яких стала стрімка і кардинальна зміна статусу гуманітарного знання у суспільстві, що відбулася упродовж останніх десятиліть.

Ключові слова: гуманітарії, гуманітарні науки, культура, філософія, релігія

This article is an attempt of discovering both the character and nature of the causes that have effected a swift and cardinal change of humanitarian knowledge status in the society, which had been taking place within the ultimate decades.

Key words: humanists, humanities, culture, philosophy, religion.

*То, что называется смирением, —
единственное
средство избежать сумасшествия.
Сергей
Аверинцев*

Гуманитарные науки и гуманитарное познание в целом в наши дни оказалось в довольно двусмысленном положении. «Гуманитарная наука — тягостный балласт для нынешнего общества потребления. Учёные-гуманитарии предпочитают лишний раз об этом не говорить, однако головы у них прочно и понуро вжаты в покатые плечи: сегодняшний социум их пока ещё терпит — но, похоже, терпение его скоро лопнет! Настоящий учёный-гуманитарий в современном мире чувствует себя чуть ли не «ссылным»». (Горбатов, 2007, с.13).

Это находит свое отражение не только в общественном мнении, но и в конкретной политике, проводимой по отношению к гуманитаристике со стороны даже высокоразвитых европейских государств. Показателен в этом смысле пример, приводимый известным философом К.Свасьяном: « При государственной дотации общей суммой в 126 миллионов франков, выделенных в 2000 году в

Швейцарии на разработку десяти национальных исследовательских программ, социальным и гуманитарным наукам — несмотря на 85 представленных на конкурс заявок — не досталось ни копейки. Государственный советник Шарль Клейбер, подводя итоги, мотивировал решение комиссии в словах: «Социальным наукам и наукам о духе не хватает единых признанных критериев для определения научной ценности их высказываний и теорий. Без таких критериев для определения качества нет и не может быть действительной конкуренции в различных гуманитарных и социальных науках». (Свасьян, 2006, с.145).

Что стоит за этим процессом? Является ли он составляющей частью общего развенчания научного знания, постмодернистского сведения науки с пьедестала демиурга культуры Модерна в целом, или речь идет о неких локальных, присущих только самой по себе гуманитаристике, кризисных явлениях, может быть, также временных и преходящих? Иными словами, речь идет о необходимости выявить характер и природу тех причин, следствием которых явилось столь радикальное и стремительное изменение статуса гуманитарного знания в обществе, произошедшее за последние несколько десятилетий.

Проблема осложняется тем, что гуманитарное знание настолько плотно вплетено в ткань общественной и культурной жизни, что отделить внешние факторы, определяющие его развитие и функционирование, от факторов, имманентных самому знанию, весьма сложно. Мало того, в гуманитарном знании критерии его самоопределения достаточно размыты и амбивалентны, что затрудняет осознание тех проблем, с которыми оно сталкивается в переживаемую нами эпоху тотального социокультурного кризиса.

Ясно одно. Кризисное состояние гуманитарного знания, гуманитарных наук, гуманитаристики как таковой можно понять и объяснить только в более широком контексте кризиса всей культуры Модерна. Об этом много пишут и говорят, на основе этого кризиса возник и распространился так называемый постмодернизм, эти проблемы уже около столетия находятся в фокусе философской, социокультурной, эпистемологической рефлексии. Мало того, с этими же проблемами связаны и многие фундаментальные процессы, протекающие в современной западной и мировой культуре и общественной жизни и имеющие прямое или косвенное влияние на жизнь каждого человека.

Можно сказать, что «кризис жанра», охвативший гуманитарную сферу в целом, становится вызовом для всего

общественного уклада, сложившегося в мире за последние полтысячи лет. Правда, судя по реакции со стороны мыслящей части человечества, трудно понять, что здесь чему причина, а что – следствие. То ли упадок, переживаемый гуманитарным знанием и познанием, влечет за собою возникновение глубоких и порою патологических трансформаций в общественной жизни в целом. То ли, наоборот, какие-то явные или неявные социокультурные деривации вызывают метаморфозы в гуманитаристике.

Во всяком случае, очевидна и пока практически никем в исследовательской литературе не подвергается сомнению связь между этими двумя явлениями, причем связь обоюдно значимая и обоюдонаправленная. Поэтому и всякая попытка анализа этой проблемы – проблемы кризиса гуманитарного знания и познания – должна изначально вестись в контексте именно этой связи, в контексте осознания глубинной интегрированности гуманитарной сферы в общую парадигму социокультурного бытия человечества.

И наконец, последнее предварительное замечание. Традиционно считается, что исследование проблем, вроде формулируемой здесь – прерогатива философии, ее, так сказать, законная вотчина. Однако опыт двух последних столетий показал, что попытки решения стоящих перед гуманитаристикой проблем философскими методами не только не привели к сколько-нибудь позитивным результатам, но парадоксальным образом ввергли в кризисное состояние и саму философию. Произошла (и происходит) смена проблемных и концептуальных парадигм внутри самой философии, причем имеющая настолько фундаментальный, а порою и катастрофический характер, что некоторые мыслители уже подвергают сомнению возможность и целесообразность существования философии как таковой. Суть этого процесса характеризует К. А. Свасьян в таких словах: «Вопрос о конце философии есть лишь вопрос о возможности последовательного додумывания названной проблемы до той черты, после которой она выходит из-под контроля традиционно философских средств и ищет иных и лучших» (Свасьян, 2006, с.123). Эту ситуацию также предвидел и Лев Шестов, надеявшийся, что рано или поздно философия получит, в противоположность науке, такое определение: философия есть учение о ни для кого не обязательных истинах,

Герменевтика, антропология, аналитическая философия, философия коммуникативная, не говоря уже о постмодернистских построениях М.Фуко, Ф.Лиотара, Ж. Делеза, Ж. Бодрийара и других свидетельствуют о том, как легко можно утратить грань между

знанием философским и «гуманитарным», но – так и не достигнув изначально поставленных целей.

В результате возникает некая эклектическая смесь философско-спекулятивной и конкретно-научной методологии, которая интенсивно используется и философами, и гуманитариями в процессе собственных исследований. В некоторых отношениях (как, например, в герменевтике) на этой платформе складываются так называемые «точки роста» в познании, но чаще такая ситуация приводит к обратному эффекту, имеющему деструктивный прежде всего для самой философии характер. Да и гуманитарное познание начинает терять свою эпистемологическую специфику и эффективность, порою вырождаясь в субъективные произвольные построения.

Философы и ученые всегда (и небезосновательно) гордились тем, что умели ставить адекватные вопросы о своем предмете, с которых начинается любое познание. Но кто должен на эти вопросы отвечать? Только либо они сами, либо другие философы и ученые. Которые, в свою очередь, призваны, прежде всего, задавать вопросы. Сам предмет не может отвечать на вопросы, ибо он не является личностью, и не обладает способностью сознательного общения. А это означает, что философское и научное познание – это «внутренний» диалог субъектов познания, подменяющий собою действительное общение человека с якобы познаваемым предметом.

Эта ситуация была явственно обнаружена Гуссерлем в ходе феноменологического анализа интенциональности сознания, а затем ее понимание было углублено Гадамером в его герменевтике. «В этом,- пишет Гадамер,- и заключается критика субъективного сознания, которая ведется в нашем столетии. Язык и понятие столь очевидно и столь тесно друг с другом связаны, что допущение, будто понятия можно «применять», или заявление типа «я называю данный предмет так-то и так-то» равносильны разрушению самой ткани философствования. Единичное сознание, если, конечно, оно претендует быть сознанием философским, такой свободой не располагает. Оно вплетено в язык, последний же никогда не есть язык говорящего, но всегда язык беседы, которую ведут с нами вещи. Язык сегодня представляет собой тот философский предмет, где происходит встреча науки и опыта человеческой жизни» (Гадамер, 1999, с. 16-26).

В этом и состоит мистификация познания, о которой сам Гадамер, правда, скромно умалчивает: «вещи» не «ведут» с нами никаких «бесед», это делаем за них мы, используя нашу «продуктивную способность воображения», о которой догадывался

еще Кант. Латентная персонификация «вещей», «опыт» общения с которыми составляет содержание научного и философского знания, - это наглядное свидетельство мифологического основания научного и философского познания. По своей глубинной природе и сущности такой опыт практически неотличим от опыта австралийского аборигена, всерьез излагающего собеседнику «мысли» камня, преградившего путешественнику дорогу. Обернем ситуацию: назовем рассказ аборигена «продуктом его исследовательского опыта» – и он вполне заслуживает присуждения ему ученой степени. А Гадамер, свято верящий в «беседы с вещами», вполне мог бы претендовать на статус «научного руководителя» этого аборигена.

Нельзя не согласиться с утверждением М. Вебера о том, что христианство «расколдовало мир», изгнав из него духов. Тем более очевидной становится задача «расколдовывания» науки и философии, до сих пор пребывающих в состоянии очарования мифом, до сих пор «заколдованных» мифологическим способом мышления, суть которого состоит в переносе личностных качеств человека на свой предмет. Латентная персонификация (т.е. мифологизация), выступающая основой диалога человека с окружающим миром (в том числе - и с миром социокультурным, «второй природой», как именовал его Маркс), и прячущаяся за так называемым требованием «объективности» знания, должна уступить место обнаружению истинных ее причин, корнящихся в самой природе познания – как естественнонаучного, так и гуманитарного, так и, в конечном счете, философского.

«Мир,- пишут Б.Успенский и Ю.Лотман, - представленный глазами мифологического сознания, должен казаться составленным из объектов... одноранговых... нерасчленимых на признаки... однократных...» (Успенский, Лотман, 1973, вып. 308, с.283). «Одноранговость», гомогенность мира научных объектов и самого исследователя упорно не замечается в научной методологии и эпистемологии, и происходит это, наверное, именно потому, что она представляет собою предпосылочное представление науки, мифологизирующее саму науку. Пребывая «внутри» мифа науки, сложно осознать среду своего существования именно как миф.

Большая иллюзия, поддерживаемая самой наукой, состоит в том, что наука якобы изначально «выведена за скобки» мифологического сознания. «Можно заметить,- продолжают Успенский и Лотман,- что с чисто формальной точки зрения (отвлекающейся от существа вопроса) самый принцип пространственной или временной локализации мифологического

сознания (связывающей его с той или иной стадией в развитии человечества или же с тем или иным этнографически очерченным ареалом) — вообще говоря, соответствует именно... мифологической концепции пространства... И, напротив, признание мифологизма типологически универсальным явлением вполне соответствует условно-логической картине мира» (там же, с.291).

Кому по силам решение этой задачи - изгнания мифа из философии и науки? Только тому, кто сможет «вырвать жало» мифа, состоящее в наделении личностными свойствами принципиально безличностных существ – вещей, принадлежащих природе и культуре. Но для этого необходимо как минимум отчетливое понимание природы самой личности, ее сущности, на основании которого можно произвести демаркацию личностного и неличностного начал в самой реальности.

Опыт и науки и философии свидетельствует об их принципиальной неспособности решить эту проблему. Особенно наглядно и остро эта неспособность проявляется в гуманитаристике, где непонимание наиглавнейшей отличительной черты человеческого способа бытия – личностного бытия - приводит к размыванию предмета этого вида познавательной деятельности, а само гуманитарное знание делает амбивалентным и двусмысленным.

Поэтому, похоже, имеет смысл попытаться как-то вырваться за рамки сложившейся традиции «философского осмысления» гуманитарного знания, заняв некую «третью позицию», которая могла бы позволить адекватно осознать как специфику философских и гуманитарных подходов в решении указанных проблем, так и основания связи между этими двумя формами познания, которая уже продемонстрирована и продолжает демонстрироваться в истории познания на протяжении вот уже столетий веков.

* * *

Начну с парадоксального на первый взгляд утверждения: в основании становления гуманитарного познания как особого вида познавательной деятельности лежит римо-католическое вероисповедание. Именно римо-католическое, а точнее - принцип *filioque*, яблоко раздора двух основных христианских церквей. И так происходит уже хотя бы потому, что из *filioque*, как из гоголевской «Шинели» русская литература, вышли и гуманизм, и вся культура Модерна, включая и научное познание.

С библейской точки зрения то, что произошло в эпоху, несколько претенциозно именуемую Возрождением – всего лишь

банальный и очередной эпизод отпадения людей от Бога, начало исторической цепочки которых положил еще Адам. «История Ветхого Завета,- пишет выдающийся православный богослов XX века Владимир Лосский,- это история избранных, связанных с последующими падениями. На протяжении этой истории Бог спасает некий «остаток», ожидание которого достигает все большей чистоты; в самой диалектике разочарований ожидание Мессии победоносного превращается в ожидание страждущего слуги Иеговы, ожидание политического освобождения одного народа – в ожидание освобождения всего человечества. Чем более удаляется Бог, тем углубленнее становится молитва человека; чем ограниченнее избранничество, тем обширнее цель...» (Лосский, 1999, с.256).

Но очередное «отпадение», произошедшее в описываемую эпоху, имело несколько фундаментальных особенностей. Если в ветхозаветный период процесс «отпадения» и «возвращений» людей к Богу не вносил существенных корректив в саму природу человека и способ его существования в мире, то «отпадение», случившееся спустя полтора тысячелетия после Христа, имело совершенно другой характер в этом отношении.

Из лона Христовой Церкви вышел совершенно иной человек. Более того, можно утверждать, что этот исход именно потому и произошел, что пребывание в церкви наложило неизгладимый отпечаток на человеческую природу, преобразило ее качественно. Это был уже новый человек, не просто человеческий индивид, но – Личность. Личность, осознающая себя как «образ и подобие» Бога, а значит – имеющая божественную природу и сущность, преисполненная чувства собственного божественного достоинства, и потому требующая к себе такого же почтительного отношения со стороны мира. Титанизм, присущий деятелям эпохи Возрождения, имеет христианскую подоплеку, и богоборческое восстание того времени обязано своим происхождением именно Христу. “Для нормативного самосознания модерна христианство — больше чем просто предтеча или катализатор, говорит Ю.Хабермас.- Универсалистский эгалитаризм, из которого происходят идеалы свободы и коллективной жизни в солидарности, автономный образ жизни и эмансипация, индивидуальная нравственность, права человека и демократия, является прямым наследием иудейской этики справедливости и христианской этики любви. Это наследие, без существенных изменений, стало объектом постоянного критического усвоения и новых интерпретаций. Вплоть до сегодняшнего дня ему не существует альтернативы. В свете нынешних вызовов

постнациональной констелляции мы должны сейчас, как и прежде, добывать средства к существованию из этой субстанции. Все остальное — пустая постмодернистская болтовня” (Habermas, 2002. P. 149)

Именно в формировании личностного самосознания человека состоит заслуга средневековой Церкви, в каких бы порочных и извращенных формах этот процесс порою не протекал. Эти церковные «перегибы» многими исследователями рассматриваются как основная причина, как приведшая к протестантскому взрыву, так и подтолкнувшая-де процесс секуляризации, достигший своего апогея в Просвещении и зашедший в культурный и духовный тупик два века спустя.

Такая точка зрения, конечно, имеет под собой определенную почву. Но было бы очень наивным полагать, что история человечества покоится исключительно на недоразумениях. Нет, было одно имманентное самой Церкви, обстоятельство, породившее процесс секулярной эмансипации. И обстоятельство это, в полном соответствии с логикой церковного вероучения, нашло свое воплощение в слове. И словом этим было *filioque*, «и от Сына».

Здесь необходимо сделать небольшой экскурс в христианское богословие, поскольку логика дальнейшего изложения будет во многом основываться на положениях, сформулированных отцами Церкви в области учения о Святой Троице, которое является фундаментом всей церковной жизни. Христианский Бог – един, но в Трех Лицах: Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Дух Святой. Об этом сообщил в Евангелии людям Христос. Но глубокое осознание этого факта пришло к верующим отнюдь не сразу, а лишь несколько столетий спустя. В трудах отцов Церкви были сформулированы богословские предпосылки догмата о Святой Троице, который и был принят в результате осуждения арианства в 325 году на Первом Вселенском Соборе с Никее.

К Филону, Клименту Александрийскому и особенно Оригену восходит традиция отождествления ипостаси Бога-Сына с античным Логосом, интерпретируемым на основании концепции, приводимой евангелистом Иоанном в прологе его евангелия: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин.1,1). Христос – воплощенная вторая Ипостась – именно потому и воплотился в человека, что эта Ипостась, будучи Словом, содержит в себе не только духовное, но и телесное, «материальное», плотское начало.

Сама природа слова, которое по своей сути есть воплощенный в единичном существе (материальном носителе, знаке, звуке, символе и

т.д.) всеобщий смысл, т.е. собственно духовное (как минимум – нематериальное) начало, предполагает воплощение в качестве своей универсальной онтологической составляющей. (Еще Аристотель писал: «Слово — это звук, издаваемый одушевленным существом и сопровождаемый каким-либо представлением» (Аристотель. О душе. 2, 8, 420 в 30). И в трактате «Об истолковании»: «То, что в звуко сочетаниях, — это знаки представлений в душе, а письмена — знаки того, что в звуко сочетаниях» (Об истолковании. 16а 1-5)). Невоплощенное слово, слово, не обретшее реального, вещественного, плотского существования – иллюзорно, проблематично, а потому недействительно.

Рассуждая в контексте христианского утверждения о том, что человек суть образ Божий, выдающийся православный учитель Церкви Игнатий Брянчанинов говорит: «Ум наш - образ Отца; слово наше (непроизнесенное слово мы обыкновенно называем мыслью) - образ Сына; дух - образ Святого Духа» (Святитель Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты. С.-Пб. Издание книгопродавца И.Л.Тузова. 1886. С.233). Здесь он прямо указывает, что «непроизнесенное» слово, т.е. слово нереализованное, неосуществленное, невоплощенное – это еще не в полной мере слово, «всего лишь» мысль, подобие слова, каковым ей еще только предстоит стать. Это очень существенный момент, чаще всего остающийся вне поля зрения как философов, так и теологов, момент, позволяющий на многое в культуре и человеческом бытии взглянуть по-иному. Поэтому остановимся на нем несколько подробнее.

Есть еще, по крайней мере, два богословских подтверждения онтологической связи слова и существования. Однако вначале стоит сформулировать более-менее строгую исходную дефиницию того, что следовало бы понимать под существованием как таковым. С моей точки зрения главной отличительной и в этом смысле исходной чертой существования является отдельность – продукт разделения. Все сущее существует как отдельные существа. Возникновение любого существа возможно только в результате его отделения от уже существующего другого существа. Так в живой природе: процесс рождения живого – всегда отделение от родительского организма. Так в природе неживой: нечто возникает либо путем прямого отделения от уже наличного существования, либо путем соединения отделяющихся от других вещей их частей, но и в этом случае отделение предшествует возникновению новой вещи, предваряет это возникновение. Так происходит и в культуре, когда любой ее предмет конституируется человеком в процессе его выделения и отделения от

уже представленных в культуре ее предметов. Разделение, обособление, отделение – это принцип ипостазирования любого существования, запечатлевающийся затем в его (существования) онтологическом образе именно как образ его отдельного существования. Индивид (неделимый) остается таковым до той поры, пока не распадется на составляющие части, которые впоследствии либо войдут в состав других существований, либо сами останутся какое-то время в образе отдельных существ.

Согласно Библии именно таким путем – путем отделений и разделений - творился мир. Разделяется свет и тьма, небо и земля, суша и вода, твердь небесная и твердь земная и т.д. Все сущее создается Творцом именно способом разделений, и создается – Словом. «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет...». «И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды...». «И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. И стало так...»(Быт. 1,3-9)

Иначе говоря, Библия прямо свидетельствует, что такой онтологический модус бытия, каким является существование (о других его модусах речь пойдет ниже), напрямую связан со словом. Причем Слово (в евангелическом значении), не только само обладает существованием, но и напрямую участвует в сотворении любого существования, существования вообще. Слово продуктивно в онтологическом отношении, а в онтическом (М.Хайдеггер) смысле – изначально, первично.

Второе подтверждение иного рода. Смерть, воскресение и вознесение Христа в итоге привели к утверждению на земле Тела Христового, Его Церкви. Это тело особого рода, которое утверждено Сыном-Словом на основе «мистической связи» участников этого Тела, отдельных личностей. Хотя при более внимательном рассмотрении можно заметить, что если в этом случае и идет речь о мистике, то совсем иного, не такого как, например, в магии и колдовстве, рода. По своей онтологической сущности эта связь не более мистична, чем связь между лексемами (отдельными словами) в структуре любого человеческого языка. Отдельные слова могут, конечно, существовать вне породившего их языка, в состав которого они входили. Их существование, повторю, возможно, но их внутренне содержание семантика и семиотика таких слов будут совсем иными в ином языковом контексте. «Тело» же языка в целом, его онтология, может бесконечно варьировать свою онтическую, если уж прибегать к терминологии Хайдеггера, составляющую. Слова возникают и умирают в языке, приходят в него и уходят в другие языки,

лексический состав постоянно меняется, но язык в своих фундаментальных определениях, структурных и семантических, функциональных и исторических, остается неизменным, хотя через тысячу лет он внешне будет выглядеть на первый взгляд совершенно по-иному.

С богословской точки зрения такое совпадение способов существования церкви и языка совсем не случайно. Язык – это особая реальность, та «стихия», в которой обнаруживает свою действительность для других людей и для мира духовная составляющая отдельного человека, его личность; и, наоборот, через нее для духа отдельного человека становятся действительными другие люди и окружающий мир. «Понятию духа, выходящего за пределы субъективности его, - пишет Гадамер,- имеется действительное соответствие. Это явление языка, все более и более перемещающегося в центр современной философии, и как раз по той причине, что феномен языка, сопоставленный с почерпнутым Гегелем из христианской традиции понятием духа, воздает должное нашей конечности, будучи бесконечным как дух, и конечным, как всякое событие» (Гадамер, 1991, с.17.).

Но ведь точно такая же онтология характерна и для Церкви. Здесь присутствуют такие же отдельные личности-существа, смертные, изменчивые, вариативные. Они точно также, рождаются в Церкви, приходят в нее извне, покидают Церковь по своей или чужой воле... Они точно так же не прекращают своего существования вне Церкви, хотя это и влечет за собою изменение личной «семантики», личностного определения смысла собственного существования. Точно так же Церковь онтологически – это смысловая «стихия» бытия личности, а в том случае, когда личность не находится в церковном лоне, она всеми силами пытается создать некое ее подобие, некую «квазицерковь»: семью, культуру и субкультуры, государство, пресловутый «круг общения» с себе подобными - от «клубов по интересам» и до больших общественных и культурных объединений. Формируемая человеком социокультурная и общественная среда, учреждаемая или признаваемая в качестве своей, личной, «интимной», в которой он чувствует и осознает себя «своим», а потому – свободным, - эта среда в посхристианскую эпоху *volens nolens* выстраивается по еkkлeзиастическим лекалам, по образу и подобию церковной среды, где «все – во всех, а вместе – во Христе» (Василий Великий). Одним из наиболее впечатляющих примеров такой «квазиэkkлeсии» является нация. Альберт Швейцер определял нацию как сообщество людей, которые «почему-то решили жить вместе».

Люди церковные, «воцерковленные» знают, почему они «решили жить вместе» - ради спасения во Христе-Слове. Стремящиеся к национальной жизни также спасаются словом – национальным языком и культурой (зиждающейся, в конечном счете, на языковом единстве) как залогом их национального единства, их «все во всех», их совместного выживания.

Церковь и язык (в самом широком смысле тождественный культуре) – два земных образа Слова, два образа его земного, поюстороннего существования. Отсюда и принципиальное тождество их онтологий. Но отсюда же и основание их онтологической несовместимости. Эта несовместимость ближайшим образом проявляется в двух обстоятельствах: с одной стороны, в онтологическом единстве Церкви (Церковь одна и единственная, все остальные – либо ересь, либо схизма – раскол), а с другой - языков (а значит, и культур) - всегда множество (и все попытки ностратических реконструкций единого праязыка – скорее подтверждают своей безрезультатностью это положение, чем опровергают его). Библейский рассказ о вавилонском «смешении языков» - символическое указание на несовместимость языкового единства с истинным (только в Церкви осуществимом) служением единому Слову. Действительно, «нет ни эллина, ни иудея», но - не в языковом и культурном отношении, а лишь в церковном смысле, смысле единства на качественно более высоком – духовном, а не языковом - уровне.

Но верно и другое. Поскольку в обоих случаях речь идет об онто-онтическом статусе Слова как начала всего сущего (а сущее мыслится как совокупность отдельных, отделенных существований), то и Церковь, и язык несут на себе отпечаток этой дезъюнктивной его (слова) природы. Язык состоит из отдельных лексем (слов) и сам существует и определяется только через соотношения в системе других отдельных языков. Именно эта внутренняя расчлененность и отдельного языка, и всей языковой реальности в целом и делает язык адекватным миру, способным вбирать мир в себя, осваивать мир для отдельной личности, его единичного (отдельного) носителя.

Церковь – тело образ Христа-Логоса, телесный образ Сына-Слова – строится на подобном, и вместе с тем качественно ином принципе: не отделении, разделении, а на различении, т.е. принципе не онтическом (хотя и онтологическом), но духовном. Церковь состоит не из отдельных существ-индивидов, но из отличающихся друг от друга личностей, при всей своей уникальности и неповторимости, тем не менее сознающих свое богочеловеческое единство, свою

единоприродность и стремящихся к ее утверждению и воплощению во внутрицерковном общении.

«Неслиянно и нераздельно» - вот онтологический принцип церковного устройства, в противоположность мироустройству природному, основанному на отдельности каждого существующего как части внешнего мирового целого. Различенное единство – бытие духа; составленное из частей целое – мир природы и материальной культуры. Соответственно, связующий отдельные существа в личное единство дух в церковной действительности действует ЧЕРЕЗ эти самые принадлежащие к единству существа, имея своим источником общую для всех волю Бога-Отца, «изводимую» ЧЕРЕЗ порожаемое Отцом Слово – Его Сына. Такова ортодоксальная (православная) догматическая позиция.

Но если принять, что дух исходит «и от Сына» (*filioque*), то это означает, что источником Духа (а в антропологическом измерении – источником личного Духа, т.е. человеческой личности) может быть слово, язык в его материальном воплощении, культура, в конечном счете – любое тело, вещь, плоть. Любое существо (и прежде Вего сам человек, человеческое существо) в этом отношении может быть рассмотрено как источник Духа, как то, что может «извести» (читай: создать, породить) дух «из себя». А поскольку Святой Дух – осознанно или бессознательно – римской церковью с легкой руки Августина (хотя это и не случайно) определяется как связь Отца и Сына, то в контексте наших рассуждений он истолковывается как связь между Творцом и сущим, и естественно поэтому сакрализовать, освятить любое тело, любое существо, любую вещь в качестве «законного» источника духа – личного ли, всеобщего ли, абсолютного ли. Это освящение плоти, вытекающее из догматического утверждения *filioque*, и стало «миной замедленного действия», повлекшей коллизии исторической западной римской Церкви, начавшиеся в эпоху Возрождения.

Центр этих коллизий - сакрализация и, в конечном счете, обожествление человеческого существа как не просто носителя дарованного Богом духа («И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2,7)), но как существа, способного к самозиданию в качестве личного духа, личности. Вопрос о происхождении духа, как, впрочем, и проблема его (духа) содержательного определения, - это центральный вопрос всей культуры Модерна. Подрядившиеся на решение этой проблемы философия и наука Нового времени, начали свои попытки его решения с восстановления в правах античного

наследия, введшего в познавательный обиход проблему соотношения духа и материи, но так и не пришедшего к его однозначному истолкованию. Однако в дальнейшем в культуре модерна эта проблема распалась на ряд ее специфических постановок.

В западноевропейской философии она приобрела вид стремления к преодолению субстанционального дуализма, заданного Декартом в его учении о двух субстанциях. Науки о природе возникли на платформе практического поиска способов господства человеческой личности (того же личного духа) над косной бездуховной материей, оформившейся в понятие «природы». Наконец, сформировалось еще одно направление поисков, призванное независимо от философии (в ту эпоху еще достаточно сервильной по отношению к христианству) объяснить и обосновать правомерность претензий человеческого духа на «мировое господство». Этим направлением и явилось то, что мы сейчас называем гуманитарным познанием, гуманитарными науками.

ПЕРЕФРАЗИРУЯ КАНТА, можно сказать, что исходным (если не в историческом, то наверняка в содержательном эпистемологическом отношении) для гуманитарного познания является вопрос: «как возможен дух из материи?». Исчерпывающий ответ на него означает самообоснование всей философско-научной парадигмы гуманизма, «оправдание» гуманизма как культа самообожествившегося человека в его духовном и практическом противостоянии «иудео-христианскому» Творцу и Его творению – материальному миру. В этом смысле гуманитарное знание выступает в амплуа своеобразного «богословия гуманизма», цель которого – донести «благую весть» о пришествии в мир эмансипированной человеческой личности, понимаемой как спаситель «природного» мира, его мессия (Новалис).

Вторая составляющая этого гуманистического евангелия - уходящая корнями в филиоквизм католицизма сакрализация тела, усмотрение в телесном, плотском, вещественном бытии истинного основания человеческого бытия.

Здесь полезно напомнить, что вторым источником гуманистического мировоззрения является античная антропология «микрокосма», создающая идейную почву отождествления человека с материальным миром. «Ведь это факт, что, по крайней мере с XVII в. то, что мы называем гуманизмом, всегда обязано было опираться на заимствованные из религии, науки, политики концепции человека. Гуманист занят тем, чтобы оттенять и утверждать те концепции человека, к которым он обязан обращаться» (Фуко, 1999, с. 132-149).

Выход эмансипирующей личности из лона церковной онтики потребовал существенного «переформатирования» онтики мировой. Человек-микрокосм начинает фундировать вокруг себя иной, «новый макрокосм» в качестве адекватной себе среды обитания, понимаемой прежде всего как его собственная мастерская (Френсис Бэкон). Духовным средоточием, «главным офисом» этой мастерской утверждается просвещенный разум, продуцирующий знания, устанавливающий «из себя» законы нового мирового бытия при помощи телесной активности человека, деятельности человеческой плоти – первичной материальной «данности» человеческого личного духа. (Вспомним рубенсовско-микельанджеловско-леонардовский культ тела, манифестируемый ренессансным искусством.)

Вторым онтическим кругом выступает язык, в котором воплощаются идеи познающего и пересотворяющего «старый» мир «по собственным меркам» разума. Третий круг - мир материальной культуры как «кладовая» уже обретенных знаний и смыслов (так называемых «ценностей»). Затем - сфера «превращения вещества природы в вещество культуры» (Карл Маркс) – т.е. материальное производство. И, наконец, собственно природа – источник средств человеческого существования и его предпосылка. Предпосылка и человеческой телесности, порождающей человеческий дух, и тем самым, косвенная предпосылка духа как такового.

Такова, в самых общих чертах, онто-онтическая структура созидаемого свободной личностью собственного мира, которая была сформирована и просуществовала в более-менее устойчивом состоянии почти полтысячелетия. Формы движения духа по линиям «разум – природа» и, наоборот, – «природа - разум», динамика этого движения, специфика его осуществления в каждой из указанных онтологических областей, связь этих специфических динамических проявлений личностного человеческого духа, а также конструирование новых механизмов духовной динамики – все это входит в содержание гуманитаристики как глобального явления в культуре Нового времени, фундирует это содержание.

Характерно, что исторически исходным предметом гуманитарного познания выступала как раз «природа»: «...адепты *humaniora* даже и по сей день едва ли догадываются о «естественных» истоках своей специальности: о том, что в начале их наук о духе был никакой не дух, а та самая грешная и аскетически затерзанная *natura naturata*...» (Свасьян, 2006, с.146). А высшей и, парадоксально, на первый взгляд, приведшей гуманитарные науки в состояние кризиса, формой гуманитарной науки стали лингвистика, сопряженная с нею

герменевтика и «лебединая» на сегодняшний день «песня» гуманитаристики – биоэтика, вызванная к жизни хамским посягательством научной сестры-генетики на святая святых современного человека - его телесность.

Вербализация и виртуализация социокультурного бытия в наши дни, основанная на широком распространении компьютерных технологий, заставляет гуманитариев всерьез переосмыслить онтологическую сущность человека. И эти процессы никак не укладываются в парадигму «чистой телесности», лежащую в основе модернистской онтологической модели человека. Отброшенная в свое время христианская христологическая модель, в которой дух, духовное начало в человеке, не порождается его телесностью, но входит в материальный мир через тело, по образу и подобию троичного Бога, модель, латентно заложенная в онтологии Нового Времени в виде концепции, редуцирующей личный дух к разуму и потому затрудняющей для рационализма понимание духовной природы самой личности – эта концепция все настоятельнее требует обратить на себя внимание, осмыслить ее во всей ее глубине и эвристической силе.

Подготовленная современной философией (в лице таких ее течений, как герменевтика, структурный анализ, феноменология и др.) почва для преодоления секулярно-гуманистического понимания человека исключительно как существа (вспомним кантовский вопрос: «Что есть человек?») может послужить импульсом к переходу на более высокую ступень осмысления человеческой природы, осмысления, основанного на понимании человеческой личности как воплощенного Слова, а самого человека - как образа и подобия Бога, о чем идет речь в православном богословии.

Література

Аристотель. О душе. 2, 8, 420 в 30.

Гадамер Г.-Г. Философские основания XX века // Гадамер Г. - Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. – С. 16-26.

Горбатов Д. Нужно ли человечеству гуманитарное знание?//Альманах Лебедь, 2007.

Лосский В.Н. Догматическое богословие. - М.,1991. - С.256.

Свасьян К.А. Растожествления. М.: «Evidentis», 2006. - 231с.

Святитель Игнатий Брянчанинов. Аскетические опыты. С.-Пб. Издание книгопродавца И.Л.Тузова. 1886. - С.233.

Успенский Б.А., Лотман Ю. М. Миф — имя — культура. //«Труды по знаковым системам», VI Тарту, 1973 («Ученые записки Тартуского университета», вып. 308). - С.283.

Habermas J. Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity / Cambridge (MA), 2002. - P.149.

Фуко М. Что такое просвещение?// Вестник Московского университета. - Сер. 9. Филология. № 2. - М., 1999. - С.132 -149.

ГУМАНІСТИЧНЕ ЗНАННЯ ЯК ОДИН ІЗ ВАЖЛИВИХ ЧИННИКІВ ОСВІТИ

Є.В.Кривець,

Центр гуманітарної освіти НАН України

В статье сделана попытка раскрыть смысл трансформации гуманитарного знания с целью воспитания практического гуманистического сознания и перевода идей гуманизма в сферу социальной практики.

Ключевые слова: гуманизм, гуманистическое знание, гуманистическое сознание, гуманитарный, культура, образование.

The article is attempted to open sense of transformation of humanitarian knowledge for the purpose to education of practical humanistic consciousness and transfer of humanism ideas in sphere of social practice.

Key words: humanism, humanistic knowledge, humanistic consciousness, humanitarian, culture, education.

У словниковому розумінні гуманізм (від лат. *humanus* – людський, людяний) – це світогляд, який проголошує щонайвищу цінність людини, її право на щастя, розвиток та прояв своїх позитивних здатностей, на вільну та відповідальну участь у житті світу та суспільства, в тому числі в освітянських процесах.

Гуманізм – це колективний світогляд та культурно-історична традиція, що зародилася у давньогрецькій цивілізації, розвивалася в наступні сторіччя, особливо за доби Відродження, й збереглася в сучасній культурі як її загальнолюдське підґрунтя.

Загальнолюдський характер гуманізму визначений його увагою до тих рис та здатностей людини, які притаманні кожному з

нас. Він не розділяє людей за ознаками раси, національності, релігії, статі, соціального становища тощо. Можна сказати, що *гуманізм звернений до людини як такої*, він йде одразу до глибини людської істоти, до таких даних нам від народження властивостей, які є у всіх людей і які їх *об'єднують в єдину світову спільноту*. Це й дає йому змогу бути загальнолюдським чинником цивілізації, підґрунтям духовної єдності, принциповою засадою освіти та виховання, а також взаєморозуміння та співробітництва всіх людей планети.

Гуманність означає співчуття, турботу та увагу до іншої людини, прагнення до збереження та покращення середовища замешкання людей, як і повагу, добре ставлення до всього живого.

Гуманізм включає до себе не тільки ідеї, але й правила життя, він є *світоглядом*, який пропонує особистості певні норми поведінки. У цьому полягає *нормативний* аспект визначення гуманізму. Тут справа в тому, *кого вважати гуманістом*, як їм бути, які вимоги гуманізм висуває до людини та її освіченості.

Гуманізм – це світогляд, в центр якого поставлено ідею виховання та навчання людини як найвищої цінності серед усіх мислимих духовних цінностей. Особистість у гуманізмі визначають як *вихідну реальність, абсолютну стосовно себе й відносну (одну з багатьох) серед усієї решти*. Не усвідомивши й не оцінивши себе, людина не може пізнати й належно оцінити й усіх інших.

Гуманізм – це сучасна форма реалістичної психології та професійно-навчальної життєорієнтації людини, яка включає в себе раціональність, критичність, скептицизм, емпатію, стоїцизм, толерантність, стриманість, обачливість, оптимізм, життєлюбство, свободу, мужність, надію, фантазію та продуктивну уяву.

Гуманізм – це світогляд без меж, оскільки він не відштовхує від себе нікого, хто сам не вважає себе його противником, передбачає відкритість, динамізм та розвиток, можливість радикального перегляду своїх положень перед лицем змін та нових спочатку освітніх, а потім і професійних перспектив людини та світу.

Гуманізм, як і будь-який світогляд, розглядають як феномен, який є принципово вторинним стосовно людини та людей, у тому числі і гуманістів – груп або соціальних прошарків населення, які існують фактично у кожному суспільстві. Гуманізм невіддільний від самосвідомості реальних людей, які усвідомлюють можливості несумлінного використання ідей гуманізму на шкоду людині й тому є критичними, намагаються взяти під контроль природно притаманну будь-якій ідеї тенденцію до панування над живою особистістю, до підпорядкування її своїй владі.

Як соціальне явище гуманізм – це прагнення об'єднаних гуманістичним світоглядом людей практикувати його принципи на благо всіх та кожного, просуватися до максимально можливої гуманізації відносин між людиною та людиною, людиною та суспільством, людиною та державою, суспільством та державою, а також між людиною та освітніми закладами.

Гуманізм – це більше, ніж тільки етична доктрина, оскільки у ньому поставлене завдання зібрати воедино й систематизувати всі царини та форми прояву людяності людини. Це означає, що в рамках гуманістичного проекту інтегрують і культивують на рівні світогляду та способу життя моральнісні, громадянсько-правові, політичні, соціальні, національні та глобальні, філософські, естетичні, наукові, життєсміслові, екологічні, освітянські та всі інші людські цінності.

Для гуманістичного світогляду чужим є визнання реальності надприродного та трансцендентного (потойбічного), поклоніння і підпорядкування їм як надлюдським пріоритетам. Людина гуманістичного світогляду заперечує дух містицизму та антираціоналізму, який, як показує практика, неодмінно зазіхає на владу в державі й веде до казенщини, бюрократизму, начотництва, догматизму та фанатизму, а в їхній граничній формі – до авторитаризму або й тоталітаризму.

Самокритичність гуманістичного світогляду не є суто теоретичною вимогою. Важливішим для нього є практичне вміння не бути ворогом самому собі та іншим. Так, хоч би як несподівано це звучало, але гуманізм повинен турбуватися про своє здоров'я. І хоча воно не може бути абсолютним, до такого стану необхідно прагнути.

Гуманізм апелює, тобто звертається до природи людини, передусім до таких її природних якостей, як *розум* та *свобода*, та до їхньої дитини – *здорового глузду*. Можна сказати, що гуманізм – це філософія розуму, свободи та здорового глузду. Але це означає, що він по суті не пропонує ніякої власної філософії або особливої метафізичної системи, обмежуючись мінімальним: визнанням та осмисленням того, що притаманно кожному і що заперечувати неможливо.

Гуманізм – це вільнодумство, свобода совісті, свобода переконань, свобода вибору професійної освіти та практичної діяльності.

Таким чином, гуманізм передбачає *толерантність* щодо думок та переконань інших, у тому числі й *віротерпимість*. Психологічно він навчає *толерувати чужу свободу мислити та*

вірити. У моральному та юридичному розумінні він навчає нас *визнавати* свободу інших як неодмінну умову власної свободи.

Гуманізм як людська, суспільна, культурна та освітянська реальність мав під собою відповідні світоглядні підстави, які, незважаючи на всю спадкоємну тяглисть, були специфічно своєрідними для кожної доби. Тому якщо ставити питання про гуманізм як живе явище культури, а не як про втрачений та очікуваний „культурний рай”, то питання необхідно ставити і про його світоглядні підстави. Очевидно, що ними не можуть бути ті підстави, на які спирався ренесансний або просвітницький гуманізм. Як мінімум, недостатньо вкорінений гуманізм і в нашому сучасному світогляді, у визначальних передумовах суспільної свідомості, ставленні до світу загалом. Одним із свідчень такої ситуації є наявність тенденції до дегуманізації культури.

Культуру, яка мала засадовими світоглядні засновки гуманізму, нерідко називають гуманітарною. Така назва є правомірною в тому розумінні, що гуманізм як феномен культури мав своє опертя у гуманітарній освіті та, ширше, в гуманітарному знанні. Формувався він свідомими зусиллями генерацій гуманістів, які мали свою культурну програму. Стосовно цього гуманітарна освіта являла собою спосіб формування гуманістичної культури, так само, як, скажімо, просвіта світлом християнського вчення та включеністю в його обрядово-ритуальну практику формувала середньовічну культуру. І все ж таки з найзагальніших позицій говорити про існування гуманітарної культури як цілого на противагу негуманітарній культурі навряд чи є підстави.

Гуманізм – це ідея і практика людини, яка усвідомлює свою земну сутність. За доби Ренесансу таке усвідомлення було пов’язане з розумінням людиною цінності свого земного буття, значення своїх матеріальних і духовних потреб і необхідності свободи та самостійності в їх здійсненні. З ними ж пов’язане гуманістичне знання, специфіку засвоєння якого у навчальному процесі вбачають у тому, що у ньому відображене безпосереднє особистісне начало людини, умови її генези та соціального розвитку.

Відбувається поступове відновлення первинного, широкого смислу феномена гуманітарності. До нього дедалі частіше відносять не тільки багатоманітні знання людини про саму себе та про суспільство, в якому вона живе, але й усілякі способи практичного вдосконалення реального життя – боротьбу за мир, культурно-освітні обміни між народами, забезпечення громадянських прав особистості, покращення екологічної ситуації на планеті тощо. Нині гуманітарії не тільки

академічно неупереджено вивчають суспільне життя в усіх його аспектах, але й, як правило, беруть активну участь в обговоренні заходів, необхідних для його прогресивного розвитку. Гуманізація життя, принаймні в усвідомлюваному сьогодні ідеалі, передбачає певну гуманітаризацію його головних сфер – сім'ї, середньої та вищої школи, дозвілля, навіть самої роботи, фахової професії.

Дедалі більше соціальне замовлення на гуманітарне знання спонукає вчених та педагогів до методологічного самовизначення. Поки що питання про місце гуманітарного знання у загальній системі наук та освіти залишається дискусійним. Усталився розподіл наукових та педагогічних дисциплін на природничі, суспільні та технічні. Як же співвідносяться з цією загальноновизнаною класифікацією гуманітарні дослідження?

Одні автори зближають соціальне та гуманітарне пізнання, говорять про єдине „суспільно-гуманітарне знання”.

Інші розрізняють два типи суспільствознавства – соціологічний та гуманітарний. Перший вони пов'язують з відкриттям об'єктивних закономірностей історичного процесу, для чого застосовують більш-менш формалізовані, квантифіковані методи дослідження, як у природознавстві, – моделювання, статистику, системно-структурний підхід тощо. В центрі уваги другого – соціально-гуманітарного – перебуває духовний бік людського життя, що вимагає використання інших методів – індивідуалізованого опису, розуміння, інтроспекції. Допускають поєднання цих типів знання у рамках якоїсь однієї соціальної науки, наприклад історії.

Гуманітарне знання має складне, багаторівневе, суперечливе значення для практики. Воно відчутно впливає на природознавство, техніку, виховання та освіту, матеріальне виробництво та суспільно-політичну діяльність людей, їхній побут та дозвілля. Будь-яка фальсифікація процедури та результатів гуманітарних досліджень здатна дезорієнтувати практику. Будучи спільним продуктом науково-теоретичного та позанаукового, практичного типів пізнання, гуманітарне знання у своїх кращих, справжніх зразках репрезентує живу душу людської культури, підґрунтя особистої та суспільної свідомості, а отже, всієї нашої практичної діяльності.

Уточнимо природу гуманітарного знання. Буквальний смисл поняття „гуманітарний” – такий, що стосується людини, пізнання людини. Якщо виходити з такого широкого розуміння цього терміна, то він охоплює всю проблематику людини: від її культури до її анатомії, від її освіти до її професійної практичної діяльності. Отже, деякі з природничих наук належить відносити до класу гуманітарних.

Але в гуманітарному пізнанні використовують вужчу, більш специфічну концепцію „гуманітарного” – це знання про особистісне в людині, тобто пізнання складного світу людської суб’єктивності. Не забуватимемо, що, будучи істотою суспільною, людина разом з тим являє собою індивідуальність з унікальними психофізіологічними властивостями. Предметом гуманітарного пізнання і є індивідуалізовані форми соціального буття людини.

Гуманітарне знання відрізняється більшим рівнем замкнутості на людину, воно передбачає аналіз мотивів і ціннісно-сміслових параметрів людського буття. В гуманітарних науках звертання дослідника спрямоване на індивіда, його радість та нещастя, його прив’язаності. Результати, отримані у цих науках, можна оцінити в категоріях добра та зла. Предметом гуманітарного знання є людськи значущий матеріал. Поняття „смісл” та „цінність” є засновковими для розуміння людського буття.

Гуманітарне пізнання характеризує ціннісне ставлення до досліджуваної дійсності, воно не може існувати, не оцінюючи об’єкт з позицій певних соціальних настанов. Тут доречно відзначити, що із сучасного лексику майже зникли такі традиційні віковічні моральнісні цінності, як совість та честь, милосердя та співчуття, великодушність та чутливість. Вони перестали бути соціально значущими, а між тим без них немислима професійна етика. Понад те, вони необхідні не тільки працівникам охорони здоров’я та освіти, працівникам сфери послуг, правоохоронних органів та культурних закладів, але й кожній порядній людині.

Зміст гуманітарного знання пов’язаний з проблемою смислу людського існування й передбачає перехід від факту до смислу, від речі до цінності, від відображення до розуміння. Іншими словами, гуманітарне пізнання постає як ціннісно-сміслові опанування людського буття.

Визначення „гуманітарний” використовують також для характеристики освіти. Гуманітарні науки, гуманітарне знання є своєрідними засобами, знаряддями гуманітарної освіти. У загальному вигляді гуманітаризація передбачає впровадження у навчальні заклади (безвідносно до їхньої спеціалізації) гуманітарних дисциплін. Проте суть гуманітаризації не може бути вичерпана тим, щоб додати п’ять – шість дисциплін до головних курсів. Головне – у центрі уваги будь-якого навчального предмета має стати людина.

Практичний смисл гуманітаризації освіти – вироблення у учнів гуманістичної свідомості. Гуманітарне знання (теорія) та гуманістична свідомість – поняття, близькі за значенням.

Співвідношення гуманітарного знання та гуманістичної свідомості аналогічне у загальнометодологічному плані співвідношенню теорії та методу в науковому пізнанні.

Співвідношення теорії та методу у цьому випадку проявляє себе у співвідношенні гуманітарного знання та гуманістичної свідомості. Суспільно значимим є не стільки гуманітарне знання (як таке), скільки його поширення у масовій свідомості, формування гуманістичного світогляду у кожного члена суспільства. Щоб гуманітарне знання було суспільно значущим, воно має бути „перекладене” мовою цілей, засобів та організації практичної людської діяльності. Усвідомлений соціальний процес – це вже не той, що перебігав до його усвідомлення.

Трансформація гуманітарного знання (переведення знання у вміння, у метод, у дидактичне забезпечення навчального процесу) з метою вироблення практичної гуманістичної свідомості передбачає прикладне втілення в життя головних принципів гуманізму, переведення гуманізму в царину повсякденної соціальної практики. При цьому ідеї гуманізму починають мати виразно прагматичний характер, органічно поєднуються з гуманізацією всієї системи суспільних відносин, усіх сфер суспільного життя, в тому числі навчання та виховання.

Гуманітарна освіта стає підґрунтям для вироблення соціально організованих форм виробничої діяльності, засобом забезпечення інтенсивних методів праці. У цій ситуації фахівців гуманітарного профілю (психологів, юристів, соціологів тощо) можна розглядати під кутом зору їхньої не тільки соціальної та економічної, але й педагогічно-освітянської значущості. Вони також можуть впливати на виробничий процес як технологи, техніки або економісти. Гуманістичне виховання починає сприяти господарському та культурному розвитку суспільства й справляє великий соціальний ефект. Творче ставлення до праці, будучи істотною рисою людини, сприяє гуманізації особистості та суспільства і разом з тим виконує економічну та педагогічну функції.

Щоб наукові знання сприяли розвитку гуманістичної свідомості, наука повинна сама бути гуманістично зорієнтованою. Гуманістична спрямованість у розвитку наукового пізнання – це співвимірність його з людськими потребами та інтересами; це – пошук людських цінностей у результатах наукової роботи. Гуманізація науки – це її свідомо орієнтація на обслуговування людини, на підпорядкування її (науки) іманентних цілей загальній меті

соціального розвитку людства. Кожний свій крок уперед науковці повинні узгоджувати з інтересами людини.

Гуманістична тенденція в сучасному суспільному житті, в сучасному мисленні, в духовній орієнтації людини торує собі шлях у взаємодії й навіть у боротьбі з протилежною їй тенденцією – технократизмом. Технократичне мислення є своєрідною антитезою гуманістичному мисленню: знання замінює інформація, розуміння – пам'ять, культуру – посередня освіта. У результаті отримуємо дедалі досконаліші інформаційні системи та дедалі менш досконалих (менш вихованих та однобічно освічених) людей.

На противагу технократизмові гуманізм як різновид духовної орієнтації не випускає з уваги гідність та цінність людини. Гуманність – це не риса окремої людини, окремої особистості, це система проявів людського в суспільстві. Гуманізм утверджує людяність у відносинах між людьми. Гуманістична свідомість вносить „людський вимір” у всі сфери суспільного життя, передбачає гуманістичний підхід до проблем соціально-економічного, науково-технічного прогресу, до проблем духовної культури.

Гуманітарне знання дає можливість подолати технократичне та вузькопрофесійне мислення, орієнтує на загальнолюдські цінності, сприяє формуванню у людей почуття політичної та моральної відповідальності.

Проблеми знаннєвого суспільства

СУЧАСНІ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ ТА ЗМІНИ НАУКОВОГО ПРОСТОРУ

Л.В.Рижко,

*Центр досліджень науково-технічного потенціалу та
історії науки ім. Г.М.Доброва НАН України*

Определены особенности этого процесса в инфраструктурной и знаниево-информационной составляющей научного пространства. Отмечается неоднозначность проблемы импорта-экспорта научных идей.

Ключевые слова: *глобализированное научное пространство, национальное научное пространство, естественные, социогуманитарные дисциплины, учёный.*

Contemporary globalization processes and changes in scientific space. The features of this process in the infrastructure and a knowledge-information component of scientific space. Noted the ambiguity of the problem of import-export of scientific ideas.

Key words: *globalized scientific space, the national scientific space, natural science, humanities scientist.*

Здебільшого в контексті глобалізації зараз аналізують проблеми держави, влади, політики, технологій, виробництва, торгівлі, фінансів, довкілля, міграції, культури. Численна література, як іноземних, так і вітчизняних авторів, присвячена дослідженню цього феномена. Назвемо тільки вітчизняних: О.Г.Білорус, С.Б.Кримський, Ю.В.Павленко, Ю.Н.Пахомов та інші. Зазвичай глобалізацію розглядають як розширення, поглиблення та прискорення світових взаємозв'язків у всіх царинах сучасного суспільного життя – від культурної до кримінальної, від фінансової до духовної. При цьому майже не торкаються особливостей стану науки в глобалізованому

суспільстві, хоча іманентно це питання дотичне практично до всіх вищезазначених феноменів.

Стосовно науки і процесів глобалізації спочатку виразимо дещо парадоксальну думку: наука в її такій провідній прикметі як знання – завжди була і є глобалізованою. Глобалізованою у тому значенні, що її результати – факти, гіпотези, теорії, концепції, закони, теореми і т.д. – за своїм змістом є однаковими (ідентичними), так би мовити, в усіх світах. Інакше, наука в її змістовно-знаннєвій формі є глобалізованою за будь-яких часів і в будь-яких просторах, якщо під глобалізацією розуміти ідентичність та об'єктивність змісту одних і тих же об'єктів пізнання, взятих в топологічному плані [Рижко, 2009]. Принаймні це справедливо для природничих та технічних наук. Про соціогуманітарне знання можна сказати наступне: наскільки воно наукове, настільки воно глобалізоване. Водночас це висловлювання не еквівалентне: глобалізоване соціогуманітарне знання не обов'язково є науковим.

Одначе треба брати до уваги, що наука – це не тільки знання, які її репрезентують. Сьогодні наука неможлива без інституцій, що об'єднують вчених, персоналу, що обслуговує працю вчених, мережі наукової інформації. Наука буде не здатна розвиватися і без систем підготовки та перепідготовки вчених (і молодих, і досвідчених, бо досвідченим також треба навчатися). Усі названі компоненти прийнято називати інфраструктурою простору науки.

Глобалізація і трансформації в інфраструктурі наукового простору.

Глобалізація все більше надає інфраструктурі наукового простору інституалізовані прикмети. Певна частина наукових досліджень виконується на базі міжнародних грантів. На перший погляд це ніби такий собі безневинний процес. Насправді він ставить вченого – виконавця міжнародних грантів – у своєрідні умови, які можна назвати як умови “громадянина світу”. Щоправда, цим “світом” виступає тільки незначна частка “світу” – та, що належить до т.з. високорозвинених країн. Відповідно, прибутки від отриманих результатів припадають не тим, хто є реальним виконавцем досліджень, а тим, за рахунок чиїх коштів вони виконувалися.

Звичайно, такого не буває, щоб прибутки від того чи іншого товару цілком діставалися його виробникові. І це правильно. Адже виробник живе в соціумі і має ділитися з цим соціумом, бо й останні також з ним діляться. Але тут справа полягає в тім, що товаровиробник (не виробник “наукових товарів”) ті чи ті прибутки від реалізації

товару залишає там, де він мешкає. У випадку вченого усе це не так: отримує освіту, працює як виконавець гранту в одній країні, а право розпорядника наукового продукту належить іншій державі, що фінансувала дослідження.

Усе це породжує проблему національного наукового простору та його відношення до глобалізованого наукового простору.

Більше того, на розглядуване питання необхідно дивитися ширше. Наприклад, виникає питання, яким науковим дослідженням слід приділяти більше уваги за умови фінансової скрути: фундаментальним чи прикладним, теоретичним чи експериментальним?

Б.Албертс, президент Національної академії наук США, стверджує, що економісти, які проводили серйозні дослідження продуктивності фундаментальних досліджень, дійшли висновку, що наукові, технічні і медичні дослідження збагачують як економіку, так і суспільство загалом. Скажімо, фундаментальні дослідження в США мають віддачу від фінансових витрат на рівні 20–50%. Такого прибутку не дає жодна сфера цивілізованого бізнесу. Подібна віддача характерна і для досліджень, які проводяться університетами, і для досліджень, які ведуться науковими підрозділами окремих фірм, зайнятих виробництвом. Але університети готують ще й кадри – людський капітал [Альбертс, 1995, с.12]. Крім цього, існує можливість скористатися фундаментальними результатами, яких досягли вчені інших країн. Справді, така можливість існує, але далеко не завжди. Справа в тому, що важливі результати намагаються патентувати. Але й це ще не все. Не слід забувати, що „в промислово розвинених країнах головні здобутки від державних інвестицій у фундаментальні дослідження дістаються фірмам цих країн. Думка про те, що результати фундаментальних досліджень у вигляді публікацій доступні однаковою мірою всьому світові, надто оманлива. Як показали дослідження, промисловість цінує фундаментальні здобутки не стільки за їх опубліковані результати, скільки за їх потенціал розв’язку проблем, поданий у вигляді підготовлених пропозицій, ноу-хау, інструментів і мережі професійних контактів, локалізованих, як правило, в одній країні” [Пейвот, 1998, с.94].

У щойно зазначеній ситуації існує тільки два шляхи розвитку наукового простору: 1) створення власного національного (державного) простору і 2) кооперування з міжнародним науковим простором (чи окремих держав). Перше і друге не є альтернативами. Справді-бо, вони не є альтернативами, але існує проблема організаційна, управлінська при виборі того чи того шляху розвитку

простору науки, чи навіть при їх поєднанні. Адже в кожній країні складаються відповідні традиції організації наукової діяльності. Так в Україні існує в якості традиції університетська (куди треба включати усі вищі навчальні заклади), академічна (наукові інституції, що не займаються навчальною роботою, а тільки науковою) і так звана галузева наука (дослідження при окремих галузях виробництва). Така структура практично існує в усіх розвинених країнах, хоча доля досліджень (концентрація науковців) може бути різна.

Вище було сказано про дві можливості розвитку наукового простору, які можуть взаємно доповнювати одна одну. Але існує третя можливість, альтернативна першим двом. В сучасній Україні вона стає дійсністю. Б.А.Малицький проводить відому історичну аналогію і говорить про наш час, як про період „великого переселення вчених”. І проблема не лише в тому, що тисячі вчених вже перебралися в іноземні наукові центри (за підрахунками втрати для України щорічно становлять 1 млрд. доларів), а також в тому, що загалом в країні в перерахунку на еквівалент повної зайнятості лише четвертина із залишившихся в сфері НДДКР наукових працівників біль-менш регулярно проводить наукові дослідження [Малицький, 2007, с.43, 47]. Ще про одну особливість сучасного „великого переселення”. Якщо раніше йшлося про еміграцію вчених, то сьогодні все частіше стикаємося з тим, що „майже половина нашого наукового потенціалу, не будучи потрібною в своїй державі, працює на виконання іноземних замовлень. Особливо сумно, що цим вимушені займатися найбільш розвинені в технологічному відношенні наукові колективи” [Малицький, 2007, с.305]. Наприклад, за даними в дослідженнях авіаційно-космічних тренажорів (100%), розробка морських корисних копалин (96,9%), теорії корабля (75,6%), оптичні прилади і системи (74,2%), металургія кольорових і рідких металів (73,2%), нафтогазопроводи, бази і сховища (68,5 %), теплові двигуни літальних апаратів (62,7 %) [4,с.305]. Особливо ці дані вражають на фоні того, що майже 2/3 вітчизняної продукції не має сучасного наукового забезпечення, а певна конкурентоспроможність досягається в основному за рахунок використання дешевої робочої сили, ресурсів.

Звичайно проблема підвищення наукоємності виробництва складна, існують різні підходи до роз’язання цієї проблеми.

Заслугує уваги така форма організації науки як дослідницький університет. Наприклад в США всі університети та коледжі ранжуються за так званою „класифікацією Карнегі” на 6 рівнів і найвищий шостий рівень посідає т.з. дослідницький університет.

Статус дослідницького університету присвоюється за фактом досягнення відповідного рівня, а не директивно. Це власне сучасна форма інтеграції освіти та науки. Як правило ці університети користуються найбільшою державною підтримкою для проведення наукових досліджень та освітньої діяльності. Більшість студентів в цих університетах навчаються за магістерськими програмами, ці університети активно здійснюють підготовку фахівців вищої кваліфікації, мають краще співвідношення між кількістю викладачів та числом студентів, приблизно 1 до 6, зазвичай 1 до 12. Викладачі та студенти мають можливість здійснювати міждисциплінарні дослідження. Реалізувати програми підвищення кваліфікації та перепідготовки кадрів.

Окрім того, надзвичайно важливою особливістю дослідницьких університетів є не лише інтеграція науки та освіти, але й зв'язки з промисловістю. „Так, найбільший американський дослідницький університет – Массачусетський технологічний інститут має зв'язки приблизно з 300 корпораціями (більше половини з них – найбільші корпорації США)” [Журавлев, с. 25-31]. Зв'язок науки, освіти та промисловості здійснюється різноманітними формами. Від створення дослідницьких парків, які представляють собою об'єднання науково-виробничої, навчальної, соціокультурної зони забезпечення неперервного іновативного циклу, що логічно завершується здійсненням технологічного трансферу, тобто передачею нових технологій, до стимулювання ротації кадрів в сфері освіти, науки та бізнесу. Така багатогранна система, вважає В.А.Журавльов, окрім цілком очевидних цілей виведення на ринок високотехнологічних нововведень буде сприяти зменшенню проблеми „втрати мізків”, так як дає можливість додаткового заробітку викладачам, студентам, створює реальні можливості комерціалізації власних наукових розробок.

В Україні та Росії також ведуться теоретичні дискусії та здійснюються певні кроки щодо інтеграції освіти та науки шляхом створення „дослідницьких університетів” чи запровадження статусу „ведучих університетів”, обговорюється варіант добровільного об'єднання вузівської та академічної науки [Дюжина].

Сьогодні в Україні спостерігається подібна тенденція. Кабмін затвердив „Положення про дослідницький університет” [<http://www.polit.ua>] згідно з яким дослідницький університет – національний вищий навчальний заклад, який має вагомі наукові здобутки, провадить дослідницьку та інноваційну діяльність, забезпечує інтеграцію освіти та науки з виробництвом, бере участь

у реалізації міжнародних проєктів і програм. Статус, зазначається в положенні, надається закладу з метою підвищення ролі університету як центру освіти і науки, підготовки висококваліфікованих наукових і науково-педагогічних кадрів, упровадження в практику наукових досягнень, технічних і технологічних розробок, реалізації разом з іншими вищими навчальними закладами та науковими установами спільних програм за пріоритетними напрямками фундаментальних і прикладних наукових досліджень для розв'язання важливих соціально-економічних завдань у різних галузях економіки. І хоча на сьогоднішній день частина провідних університетів вже отримали статус „дослідницьких” дискусії стосовно цього питання продовжуються. Немає сумніву, що ці університети відповідають вимогам, які зазначені в вищезгаданій постанові. Проте, якщо звернутися до закордонного досвіду (вищезгаданого) головна ідея „дослідницького університету” полягає в реалізації циклу наука - освіта - економіка, і тим самим вирішуються пізнавальні, соціальні та економічні проблеми.

Справа в тому, що успіх справи залижить від багатьох чинників, не лише від потенціалу навчального закладу. Щоб університет дійсно став не лише навчальним центром, а й інноваційним центром вирішення економічних, соціальних завдань країни необхідне цілеспрямоване формування сприятливого середовища, чи так звана інноваційна культура. Інакше дослідницькі університети може спіткати доля українських технопарків.

Слід згадати спроби створення при НАН України технопарків. Хоча технопарки як форма інноваційних структур відома з 50-х років минулого сторіччя і має свої традиції у світі. Навіть на теренах СРСР (Новосибірське відділення АН СРСР, міста Арзамас-40, Томськ-7 та їм подібні) існували технопарки, але як зазначає О.С.Попович, в Україні створення технопарків пішло своїм досить істотно відмінним шляхом. „Загалом ідея ця бродила із самого початку дев'яностих років минулого століття. Зокрема, виник задум скористатися для створення технопарку розформованою ракетною базою біля містечка Броди. Ніякої нормативно-правової основи, яка забезпечувала б функціонування подібних структур, не було. Тому при найактивнішій участі Центру досліджень науково-технічного потенціалу та історії науки ім.Г.М.Доброва НАН України був підготовлений пакет документів, на основі якого в 1994 році був виданий Указ Президента України про проведення економіко-технологічного експерименту щодо розвитку інноваційного підприємства у Бродівському районі Львівської області шляхом створення територіального інноваційного

центру (ТЦ) „Броди”. Було розроблено кілька інноваційних проєктів розвитку агропромислового комплексу, в рамках програми ТАСІС виділено 3,5 млн.єкю на розробку в Бродівському районі безперервної системи виробництва, переробки, збереження і реалізації овочевої продукції. Проте, як це часто буває в нашій країні, влада в Бродах змінилась, нові керівники не виявили зацікавленості в продовженні експерименту, і він поступово задихнувся [8,с.199-200]. Такою ж невтішною є доля Київського інноваційного бізнес-інкубатору (КІБІН), заснованого у 1996 році. Нині КІБІН виконує деякі консалтингові послуги, створив базу даних вітчизняних технологій, але власне інкубацією нових інноваційних фірм займатися не має можливості. Врешті-решт був прийнятий закон „Про спеціальний режим інвестиційної та інноваційної діяльності технологічних парків”. Проте „інноваційні структури”, створені у відповідності з законом, багато в чому відрізняються від класичних технопарків... Вони не мають своєї чітко визначеної території: до них може бути включена будь-яка організація, що забажає виконувати відповідний проєкт. Більшість з них не є юридичними особами – від імені технопарку діє відповідний інститут. Специфічна і форма державної підтримки. Якщо в інших країнах інноваторів просто на деякий час звільняють від податків або навіть дають їм пряму фінансову підтримку з місцевого чи загальнодержавного бюджету, то тут податок нараховується і знімається з рахунку того, хто його одержав. Але потім держава дозволяє використати ці кошти на розвиток інноваційного процесу... Коли найбільш успішні технопарки за рахунок справді ефективних розробок створили достатньо велику податкову базу і на спецрахунках стали накопичуватися мільйони, податківці цього вже не витримали. Заговорили про колосальні втрати бюджету, почалися десятки судових процесів (які, між іншим, технопарки, як правило, вигравали). І ніяк їм не можна було втлумачити, що цих „втрачених для бюджету” коштів просто не було б в природі, якби не було технопарку, а вже через рік-другий (по завершенні відповідного проєкту) ці та навіть більші гроші й так потечуть до бюджету.” [Попович, 2005, с.202-203]. Бажання жити лише сьогоднішнім днем перемогло і в 2005 році так звані „пільги” для технопарків було скасовано.

Зараз керівництво України змінює навчальний простір. Засобом такої зміни є приєднання до так званого Болонського процесу.

Прикметно, що при обговоренні проблем Болонського процесу йдеться про зміни в освіті, перейняття освітянських технологій, що, мовляв, існують в Європі. Але не говориться про те, що це

обов'язково істотним чином відгукнеться на науковому просторі. Адже завжди було так, що освітянський простір хоча і має автономію щодо науки, але ця автономія відносна. В усіх випадках передтечею перспективних змін в науці були зміни в освіті. Тому Болонський процес не може бути виключенням і його наслідком буде зміна наукового простору. Але це наступить згодом.

Важливим питанням глобалізованого наукового простору є участь вчених в міжнародному розподілі праці. Здається тут немає особливих проблем, бо чому б не спеціалізуватися на тих чи тих спрямуваннях наукових досліджень? Немовби користь буде для всіх. Але не так сталося, як гадалося. Необхідно враховувати, що наукова діяльність істотно відрізняється від інших різновидів діяльності, особливо матеріального виробництва. К.Пейвіт на запитання „Чи відбувається глобалізація науково-технічного прогресу?” дає заперечну відповідь. Причина, на його думку, полягає не у "змові" передових країн, а у реальних і постійних труднощах координації програм науково-дослідних робіт на великих відстанях. Мова може йти, продовжує він, лише про явище "тріадизації" – розміщення окремих науково-дослідних розробок у певних країнах Північної Америки, Західної Європи чи Японії [Пейвіт, 1998, с.95]. Бачимо, що заздалегідь „надається право” бути повноправними тільки окремим країнам, про які хочеться говорити і думати в термінах Ролінг „Відомо хто”.

Поглиблює розуміння зазначеної проблеми врахування того, що наука – складне диференційоване явище. Ті чи ті її елементи не однаковим чином функціонують у науковому просторі взагалі і особливо в міжнародному. Американський дослідник науки Н.Сторер свідчить, що Р.Мертон у розмові з ним “звернув увагу на прикметну різницю між науковими та національними кордонами: національні кордони значно легше перетинаються ідеями, а не технологією – факт, що важливий для розуміння того, чому міжнародне технічне співробітництво не завжди буває успішним” [Сторер, 1980, с.23].

Зазначене Р.Мертоном справді є важливим. З цього мають впливати відповідні стратегія та тактика наукової політики. У тактичному плані можна піти шляхом, що вже мав місце в історії. Йдеться про Японію 50–70-х років ХХ сторіччя. Головна особливість цієї тактики полягала в тому, що японські вчені зосередилися на розробці технологічних питань, питань розробки нової техніки. За вихідні ідеї – технічні (і технологічні) – правила теоретичні положення, запозичені з наукового доробку вчених інших країн, зокрема через патентовані розробки, а також із загальнодоступних

теоретичних джерел (публікацій у журналах, матеріалах конференцій, збірниках наукових праць тощо). В даному разі дуже важливо отримані ідеї перевести в операційно-конструктивні висловлювання й випередити можливих конкурентів на відрізьку "технічна (технологічна) ідея – технічний (технологічний) витвір". Далі ж, якщо це ефективні технічні (технологічні) розробки, то їх треба якомога швидше зробити продуктом масового виробництва й вийти з ними на власний та міжнародний ринки. Така тактика впродовж певного періоду часу може бути дуже ефективною, що показує досвід, зокрема, Японії.

Водночас описана стратегія має враховувати, що, по-перше, для того, щоб зосередитися на розробці техніко-технологічних лаштунків вищезазначеним способом, необхідно принаймні мати підготовлених для цього людей, тобто таких фахівців, які спроможні віднайти, зрозуміти й оцінити відповідні наукові ідеї, а також бути здатними ці ідеї опредметнити в техніці та технологіях, проникати з цими технічними (технологічними) розробками на відповідний ринок. Інакше кажучи, має бути добре налаштована інфраструктура науки, зокрема підготовка кадрів та інформаційне забезпечення їхньої діяльності. Цьому мають сприяти й відповідні державні стосунки з іншими країнами, тобто йдеться про партнерство країн або у будь-якому разі відсутність перепон проникненню фахівців в інші країни, їхньому доступу до відповідної інформації.

Взятий за приклад випадок науково-технічного злету Японії є унікальним у тому плані, що в цій країні впродовж вже майже ста років з боку держави вживалися заходи щодо забезпечення високого освітнього (технічного, природничого та гуманітарного) рівня. Крім цього, після другої світової війни Японія була включена в коло прибічників антикомуністичної коаліції й мала доступ до наукової інфраструктури Заходу, тобто мала можливість готувати фахівців не тільки у себе, але й інших країнах, зокрема США. Все це сприяло реалізації розглядуваної стратегії розвитку наукового простору окремої країни. Відтак, тактика розвитку наукового простору окремої країни (Японії) насправді має досить обмежений характер, є продуктом збігу низки випадковостей і її не можна розглядати як беззастережну для інших країн, в тому числі й України.

Ще значно складнішою є проблема розвитку наукового простору як поширення технічних ідей. Вже зазначалося, що коли йдеться про техніку та технології в сучасному світі, то йдеться про надто "тонкі речі". І це тому, що сучасне суспільство базується на стрімкій зміні техніки та технологій. Якщо у суспільстві XIX сторіччя і

навіть першої половини XX сторіччя техніка і технології впродовж десятків років залишалися одними й тими самими, то у другій половині XX сторіччя оновлення техніки і технологій передових країн відбувається кожні три-п'ять років (залежно від галузей та відповідних країн). Це створює ситуацію, за якої провідне місце посідає той, хто першим, раніше інших відмовиться від старої техніки та технологій і перейде на нові. Вирішальне значення, таким чином, за цих умов належить здатності суспільства йти на ризик, створити умови, що сприяють інноваційним пошукам та їх реалізації.

Глобалізація та проблеми наукової інформації природничо-технічних та соціально-гуманітарних дисциплін.

Перетворення наукових знань у головне джерело економічного зростання зробило наукову інформацію найціннішим ресурсом, за отримання якого точиться жорстка боротьба в сучасному глобалізованому світі. Прикметою сучасної епохи, як зазначає Е.Тоффлер, є „тотальні інформаційні війни”. Не обминув цей процес і сферу науки та технологій. З'явилося особливе поняття „конкурентної розвідки”.

Вимога постійних інновацій означає, що в продукції дедалі зростає частка витрат на дослідження. „Проектування мікросхеми може забрати кілька років й мільйони доларів. Швидше і дешевше буде просто скопіювати її в конкурентів, - пише Джон Д. Галамка у розвідці „Шпигунство в Силіконовій долині”, пояснюючи, чому компанії займаються тепер „навспак оберненою інженерією” – розбирають на частини товар конкурента, щоб дізнатися його секрети” [Тоффлер, 2003, с.194]. Окрім того, зазначає далі автор, знання про те, що роблять конкуренти, надає тактичну перевагу, а також – можливу стратегічну користь. Це пояснює „чому 80% від тисячі найбільших фірм США тепер мають шпигунів з повною ставкою й чому саме лише Товариство професіоналів конкурентної розвідки скликає своїх членів із принаймні трьохсот компаній у шести державах. Ці компанії дають їм заробіток”[Там само]. Проте вивчати цю ситуацію важко, адже, зрозуміло, розголосу намагаються уникнути обидва боки.

Серед дошкульних сучасних проблем знаннєвого суспільства є проблеми інформаційної нерівності, зокрема, доступності до інформації. Навіть виникло таке нове явища, як „інформаційний колоніалізм”. На це звертають увагу ряд авторів. І.Ю.Алексєєва зауважує, що проблема суб'єкта в Інтернеті передбачає звернення як

до епістемології, так і до етики [Тоффлер, 2003]. Виникають питання про „місце перебування„ користувача; про вплив віртуального світу на свідомість; про співвідношення віртуального і реального світів; існує низка етичних проблем пов'язаних з „інформаційною нерівністю”. А.І.Ракітов запропонував можливий сценарій розвитку інформаційно-комп'ютерних технологій: „в найрозвиненіших інформаційних суспільствах зконцентрується вся чи майже вся інтелектуальна індустрія. Вони стануть джерелом, банком, зберігачем основних інтелектуальних ресурсів, виробником домінантних інформаційних технологій, продуцентом основних культурних і соціально-гуманітарних потреб. Інші країни світу перетворяться в користувачів інформаційних технологій і інформаційної продукції, виробників сировини й окремих видів промислової продукції”[Ракітов, 1991, с.271]. Такі країни спіткає доля „інформаційних колоній”. Інформаційне суспільство визначається А.І.Ракітовим як суспільство, що здатне самостійно виробляти всю необхідну інформацію, в тім колі і наукову. Тому навіть технологічно розвинені країни, які однаке запозичують наукову інформацію, не являються повноцінними інформаційними суспільствами. Щоб не потрапити в стан „інформаційної колонії” потрібно брати активну участь в формуванні глобального інформаційного простору.

Формування інформаційного простору має кілька рівнів. Техноцентристським ідеалом глобального інформаційного суспільства є удосконалення інформаційних технологій, їх поширення у світі та забезпечення доступу до інформаційних ресурсів. В ідеалі кожна людина в будь-який момент, з будь-якої точки простору, повинна мати можливість отримати необхідну інформацію. Але, як зазначає І.Ю.Алексєєва, технологічна складова формування інфофонду, як глобального, так і національного, хоча і важлива, але не єдина. „Збільшення об'ємів інформаційних ресурсів і легкість їх отримання не знімає проблеми семантичних і прагматичних якостей інформації.”[Алексєєва, 2007, с.190]. Інакше, необхідне виховання відповідального відношення до формування інформаційного фонду, усвідомлення необхідності інтелектуального суверенітету. „Реалізація інтелектуального суверенітету не зводиться до охорони інфофонду від небажаних поповнень зоколу. По-перше, семіотичний захист передбачає не блокування інформації, а адекватну її кваліфікацію, аналітичне відношення до синкретичних інформаційних впливів. По-друге, захисні засоби відіграють допоміжну роль, забезпечуючи умови для збагачення і поновлення інфофонду суб'єкта за рахунок надійних даних, концептуальних структур і ціннісних орієнтирів,

необхідних для ефективної організації досліду, адекватної постановки і розв'язку задачі. Все це передбачає як творчу діяльність суб'єкта в сфері власного „інформаційного виробництва”, так і участь в „зовнішніх” процесах інформаційної комунікації”[Алексеева, 2007, с.192].

Глобалізований простір науки є цілісним феноменом і хоча багато клопоту, як було показано, існує з природничонауковою та техніконауковою складовими наукового простору, але не менше, а скорше більше існує проблем зі соціально-гуманітарною складовою наукового простору. Зазвичай на це мало звертається уваги. В Україні частіше береться до уваги мовна проблема. Зараз вона дошкульна, але є і глибша – проблема існування соціально-гуманітарного знання в глобалізованому просторі науки. Це окреме важливе питання і воно варте окремого і всебічного аналізу. Зараз же тільки в контексті розглядуваних питань зазначимо, що соціогуманітарні знання – це рефлексія над укоріненням народу (нації) в своє буття. Досвід інших народів (націй) для цієї рефлексії – завжди допоміжний, хоча ним і не можна нехтувати. Але якщо покладатися на досвід інших, а тим паче його сліпо переймати, то гіршого придумати вже неможливо. Соціально-гуманітарну складову глобалізованого наукового простору необхідно творити самостійно, тобто зусиллями відповідного народу, нації, а не жебракувати серед інших народів. Адже йдеться про самоідентифікацію, а не маргіналізацію.

Річ в тім, що існують певні обмеження можливостей сприйняття нового, тобто одночасового існування певних інтелектуальних парадигм. У цьому плані звернемося знову до згадуваної праці Р.Коллінза. Він обґрунтовує думку, що інтелектуальний світ будується в обмеженому фокусі уваги – в якому лише дехто може добитися успіху. Причому, як впливає з аналізу історичного розвитку ідей, структура інтелектуального життя підпорядковується принципу: ”число активних інтелектуальних шкіл, які репродукуються на протязі більш ніж одного чи двох поколінь в науковому товаристві, коливається приблизно від трьох до шести”[Коллінз, 2002, с.144]. Існування нижньої межі обумовлюється тим, що творчість навряд чи можлива поза існуванням конкуруючих позицій. Верхня межа обумовлюється тим, що коли одночасово існують більше ніж шість чітких позицій, більшість з них не передається наступним поколінням тому, що переповнюється простір уваги. Як правило число альтернативних позицій знижується шляхом синтезу. Важливо, що заповнення інтелектуального простору може відбуватися як за рахунок творчості, так і шляхом запозичення. „За

умови відсутності конкуренції з боку решти позицій основні „імпортери ідей” стають „енергетичними зірками”, самими справжніми псевдотворцями”[Коллінз, 2002, с.589]. Така репутація Ціцерона, Варрона, Лукреція. Вони не були самобутніми творцями. Простір уваги тодішнього римського інтелектуального світу поділився між імпортованими ідеями. Подібна ситуація спостерігалась в Китаї, коли відбувалося запозичення буддизму в індійських шкіл; Японії періоду запозичення буддизму з китайських шкіл; в Англії при Каролінгаг книги привозились з Риму. І навпаки, „якщо запозичені ідеї (імпорт) душить творчість, то в зворотній динаміці світової мережі вивіз ідей (експорт) є стимулюючою дією”[Коллінз, 2002, с.592]. Стимулюючий вплив експорту ідей заради втамування спраги аудиторії, зазначає Р.Коллінз, є помітнішим коли до цього не було багатого інтелектуального життя. Скажімо, візантійська філософія стала творчою в процесі міграції, а до цього перебувала в стані застою. Так візантієць Геміст Пліфон (Плітон) служив дипломатом в Італії і був головною дійовою особою гуртка Медічі, його ідеї вплинули на Фічіно і Піко делла Мірандолу.

Французький соціолог науки, філософ, культуролог П.Бурдьє на відкритті Французького центру в Університеті Фрайбурга висловив цікаві міркування щодо соціальних умов міжнародної циркуляції ідей, чи про те, що можна назвати інтелектуальним імпортом-експортом. Зокрема він заперечив тезу, що інтелектуальне життя „інтернаціональне за означенням”. „В інтелектуальному житті, як і в будь-якому іншому соціальному просторі, - говорив П.Бурдьє, - мають місце націоналізм та імперіалізм, а інтелектуали – практично так само, як і всі, - поширюють пересуди, стереотипи, загальноприйняті думки і уявлення, дуже поверхові і елементарні, які живляться випадками буденного життя, непорозуміннями і образами... Все це спонукує мене вважати, що встановлення істинного наукового інтернаціоналізму, який, на мій погляд є початком інтернаціоналізму взагалі, не може відбутися без будь-яких зусиль”[Бурдьє, 2005, с.539-553].

Відтак, в міжнародних обмінах ідеями не можна покладатися на випадок, бо це може привести до того, що в культурному середовищі починають циркулювати посередні ідеї, а справді варті уваги ідеї не можуть ввійти в обіг. Причин існує кілька. Перший чинник – запозичені тексти циркулюють поза своїм контекстом, їх сприйняття породжує іншу інтерпретацію. Бурдьє у зв’язку з цим зауважив: „Читання в іншій країні може мати більшу свободу, ніж у власній, де національне читання може підкорюватися ефектам символічного тиску, панування чи навіть примусу. Це навіть думку,

що оцінка в іншій країні подібна оцінці в майбутньому. Якщо загалом майбутнє судить краще, то швидше за все тому, що сучасники є конкурентами, в їх тасмних інтересах не розуміти і навіть не давати розуміти інших. Зарубіжжя, як і майбутнє, дещо дистанційоване, користується певною автонотією відносно соціальних потреб поля.”[Бурдье, 2005, с.542-543]. Насправді, зазначає П.Бурдье, цей ефект в більшості випадках вигаданий, а ті, хто мають владу, легко перетинають кордони, „інтернаціонал мандаринів” функціонує дуже добре. Другий чинник: зміст і функція іноземного твору визначається як полем рецепції, так і полем походження. Окрім того, перехід із національного поля на інше опосередковується відповідними операціями, або процедурами вибору: що перекладати; хто буде перекладати; де видавати; хто напише передмову і представить твір адаптовано до актуальної для рецепції проблематики. Кожна процедура вибору накладає певні відбитки на твір, на його сприйняття, приносить певні дивіденти від апропріації. Спотворення тексту під час перекладу імовірніше, коли не враховується контекст творення, національні поля виробництва і категорії мислення. Твори іноземних авторів можуть використовуватися у такий спосіб, який їх автор спростував би, чи засудив би у власній країні. Бо іноді важливо не що сказав автор, а що можна сказати через нього. Переклади можуть використовуватись і для приниження національних авторів. Така ситуація була у Франції в 50-х роках з Сартром, коли Хайдеггера використовували для його дискредитації, коли говорили „Весь Сартр є в Хайдеггері і краще його”[Бурдье, 2005, с.543-545].

П.Бурдье зазначає: „Всі ці трансформації і деформації, пов’язані з використанням текстів і авторів, можуть здійснюватися і без наміру маніпулювати. Відмінності між історичними традиціями такі великі – як в власному інтелектуальному полі, так і в соціальному полі загалом, - що використання іноземного культурного продукту категорій сприйняття і оцінювання, засвоєних в національному полі, може створити хибні опозиції між схожими речами і хибні подібності між різними речами”[Бурдье, 2005, с.547]. Читаємо далі „Свободу від національних категорій мислення, при допомозі яких ми мислимо відмінності між результатами використання цих категорій, можна отримати лише через силу по осмисленню і експлікації цих категорій.”[Бурдье, 2005, с.550]. Соціологія і соціальна історія, вважає П.Бурдье, повинні мати на меті вивчення національного культурного несвідомого, визначити історичні основи категорій мислення і проблематику, яку соціальні агенти використовують самі, не помічаючи в культурному виробництві рецепції продуктів культури.

І тим не менше треба брати до уваги міркування Р.Коллінза про провідну роль у розвитку наукових ідей особистих контактів і „мережевого наближення”. Йдеться про простір інтелектуальної уваги, в якому народжуються і змагаються між собою ідейні позиції. Інтенсивність та продуктивність інтелектуальних контактів обумовлює як умови інтелектуального росту, так і є причинами рутинізації, схоластизації, стагнації розвитку науки. Концепція Р.Коллінза виявляється плідною передусім для рефлексії над проблемами запозичення ідей, їх експорту та впливу на розвиток науки.

Ідеї Р.Коллінза [Коллінз, 2002] виражають положення, що наукова творчість залежить від мережі комунікацій поміж вченими, це створює сприятливі можливості для наукових інновацій. Зрештою це визначається доступом до ринку інтелектуальної продукції. А сам доступ має чіткі правила гри – перевага надається високорозвинутим країнам. Щоправда, досвід останніх років Індії на ринку програмної продукції говорить про зворотнє. Тому ситуацію немає рації однозначно трактувати.

Відтак, безумовно, глобалізація наукового простору наприкінці XX – початку XXI сторіч є реальністю. Але вона породжує багато проблем, які необхідно враховувати, аби посідати достойне місце в розвитку науки.

Вочевидь, що проблема наукового простору і становище вченого в глобалізованому науковому просторі є надто складною, тим паче що глобалізований науковий простір в знаннєвому плані існує давно, а в плані інфраструктури, в плані ринку інтелектуальної продукції тільки становиться і це, зрозуміло, пов'язане з багатьма труднощами і мало прогнозованими ситуаціями. Це вимагає подальших досліджень на філософському та соціологічному рівнях.

Література

Рижко Л.В. Топологія науки.- К., Національна академія наук України. 2009.-512с.

Альбертс Б. Роль академий в будущем науки //Науковедение. Реферативный журнал. – М., 1995.-№4- с.11-15.

Пэйвит К. Происходит ли глобализация научно-технического прогресса? // Экономика. Реферативный журнал.- М.,1998.- №2. – с.92-95.

Малицький Б.А. Прикладне наукознавство. – К.: Фенікс, 2007. – 464с.

Журавлєв [http:// www.ecsocman.edu.ru](http://www.ecsocman.edu.ru) // univmanlms/ 145145.html

- Дежина http://www.ng.ru/sciense/2004-06-09/13_university.html
<http://www.polit.ua/documents/2010/03/04/monunivsci.html>
- Попович О.С. Науково-технологічна та інноваційна політика: основні механізми формування та реалізації. К.:Фенікс, 2005 – 226с.
- Сторер Н. Отношения между научными дисциплинами // Научная деятельность: структура и институты. – М.: Прогресс, 1980, – с.56-106.
- Тоффлер Е. Нова парадигма Влади. Знання, багатство й сила. Акта.- 2003, 681с.
- Ракитов А.И. Философия компьютерной революции. М.1991.
- Алексеева И.Ю. Интернет и проблема субъекта. С.160-192 // Философия науки. Методология и история конкретных наук. М. 2007.
- Коллинз Р. Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения. – Новосибирск, 2002.- 1281с.
- Бурдые П. Социальные условия международных циркуляций идей // П.Бурдые Социальное пространство: поля и практики. – М.: Ин-т. Экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005.с.539-553.

ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИЙ КАПІТАЛ І УПРАВЛІННЯ ЗНАННЯМИ У НАУКОВІЙ ОРГАНІЗАЦІЇ

М.В.Онопрієнко,

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Рассматривается актуальная проблема управления знаниями в конкретной научной организации с помощью информационных технологий. Ее решение способствует накоплению интеллектуального капитала как интегральной характеристики современного общественного развития. Уже около двух десятков лет существует наука под названием «инженерия знаний» (knowledge engineering), возникшая в русле разработки интеллектуальных систем, или систем, основанных на знаниях.. Современные методики управления знаниями позволяют интенсифицировать и структурировать потоки информации (научной и организационной), работать на перспективу, обобщать и планировать будущие задачи и вопросы с максимальной вовлеченностью всего персонала. При этом уже сделанное, если оно будет востребовано – можно без труда найти и

использовать. В этом заключается одно из преимуществ управления знаниями перед хаотичным процессом обмена информацией.

Ключевые слова: знания, инженерия знаний, информационные технологии, интеллектуальный капитал, управление знаниями

The important problem of knowledge monitoring in specific scientific organization using informational technologies is considering. Its solution promotes to accumulate intellectual potential as integral characterization of modern public evolution. The science named "knowledge engineering" exists during 2 decades. It originates as part of development of intellectual systems or systems based on knowledge. The modern methods of knowledge monitoring allows to intensify and structure informational flows (scientific and organizational), working for prospects, survey and planning future tasks and questions with maximal involving of total personal. The work which done may be easily found and used if it is necessary. It is one of advantages of knowledge monitoring compared to chaotic process of informational exchange.

Key words: knowledge, engineering of knowledge, information technologies, intellectual capital, management of knowledge.

Найкоштовнішим активом сучасного науково-технічного розвитку виступають людські ресурси, що беруть участь в розробці високих технологій, в проведенні унікальних наукових досліджень і що є носіями і творцями інтелектуального капіталу. Категорія «інтелектуальний капітал» знаходиться в центрі уваги економістів, юристів, соціологів і філософів, досліджується в публікаціях, присвячених тенденціям розвитку постіндустріального суспільства, процесам глобалізації. Інтелектуальний капітал виступає не лише важливою складовою розвитку інформаційних процесів і високотехнологічних галузей, але й сутнісним, онтологічним імперативом суспільства, заснованого на знаннях. Інтелектуальний капітал акумулює наукові і професійно-технічні знання персоналу; поєднує інтелектуальну працю і інтелектуальну власність; зберігає таланти і накопичений досвід; підтримує комунікації, організаційну структуру, інформаційні мережі; визначає професійний імідж, соціальне визнання і вміст наукової, виробничої, комерційної діяльності (Дячук, 2007, с. 44–48).

Саме тому інтелектуальний капітал сьогодні стає універсальним критерієм оцінки конкурентоспроможності економіки, відображуючи динаміку організаційної стійкості і процесу створення цінностей в умовах швидких змін зовнішнього середовища.

Управління знаннями в організації сприяє накопиченню і концентрації інтелектуального капіталу.

Сучасна наукова організація як суб'єкт наукової діяльності є системою, що постійно виучується, виробляє нові знання. Академічний інститут – установа, в якій, з одного боку, проводяться дослідження, постачання яких виходить від центру (наприклад, Президії НАН України, Кабінету Міністрів, комітетів Верховної Ради), а, з іншого боку, це дослідження окремих співробітників (наприклад, проекти, гранти, наукові статті).

Сучасна наукова організація діє в умовах складних і глобальних інформаційних процесів, що вимагає скорочення часу реакції в умовах нагромадження великих масивів інформації при обмежених людських ресурсах. Одне з найскладніших завдань, що стоять сьогодні перед науковими організаціями, – виявлення і використання всього складного масиву знань як організаційного, так і наукового характеру, що є усередині самої організації.

Управління знаннями – загальна назва для методик, організуючих процес комунікації в корпоративних співтовариствах, спрямовуючи його на виробництво нових і оновлення існуючих знань. Ці методики допомагають співробітникам вчасно вирішувати завдання, приймати рішення і робити необхідні дії, отримуючи потрібні знання і результати в потрібний час.

Управління знаннями передбачає ефективне використання інформації, розсередженої в головах співробітників, базах даних, сховищах документів, повідомленнях електронної пошти, звітах, даних про співробітників, експертів та інших наукових організацій і об'єднань. Вживання управління знаннями робить можливим використання колективного досвіду і знань.

Поняття «Управління знаннями» (knowledge management) народилося в середині 1990-х років в великих корпораціях, де проблеми обробки інформації придбали особливу гостроту, ставши критичними. З'ясувалося, що основне вузьке місце – це обробка знань, накопичених фахівцями корпорації (саме такі знання забезпечують їй перевагу перед конкурентами). Знання, які не використовуються і не зростають, кінець кінцем застарівають і стають даремними, точно так, як і гроші, які зберігаються, не перетворюючись на оборотний капітал, кінець кінцем знецінюються. Знання ж, які поширюються, отримуються і обмінюються, навпаки, генерують нове знання. Є багато визначень знання, в системах управління знаннями під ними розуміється фундаментальний ресурс, що базується на практичному

досвіді фахівців і даних, що використовуються на конкретному підприємстві. Ресурси знань розрізняються залежно від галузей індустрії і практичного використання, але, як правило, в них входять методики, технології, процедури обробки інформації, що накопичилися в процесі функціонування; керівництво, листи, новини, відомості про замовників і конкурентів, схеми, креслення та інші дані (Гаврилова, http://www.devbusiness.ru/development/dms/km_gavr_entp_1.htm).

Для інтеграції в єдиний комплекс системи управління знаннями використовують ряд технологій: традиційні системи автоматизації і інформаційно-пошукові системи; електронну пошту, корпоративні мережі та інтернет-сервіси; бази і сховища даних; системи електронного документообігу; спеціалізовані програми обробки даних (наприклад, статистичного аналізу); експертні системи і бази знань. Вже близько двох десятиків років існує наука під назвою «інженерія знань» (knowledge engineering), що виникла в руслі розробки інтелектуальних систем, або систем, заснованих на знаннях.

Сучасні методики управління знаннями дозволяють інтенсифікувати і структурувати потоки інформації (наукової та організаційної), працювати на перспективу, оглядати і планувати майбутні завдання і питання з максимальною залученістю всього персоналу. При цьому вже зроблене, якщо воно зажадається, можна без зусиль знайти і використати. У цьому полягає одна з переваг управління знаннями перед хаотичним процесом обміну інформацією.

Електронна форма представлення інформації дозволяє відтворювати безліч копій і варіантів документа, проте без формування відповідної системи збору робота окремих людей або підрозділів буде безформним нагромадженням інформації, в умовах якого легше заново сформувати певну інформацію, чим її знайти, або простіше відшукати людину, що володіє відповідним знанням. Крім того, комунікаційні можливості дозволяють реалізувати заочну, дистанційну форму взаємодії співробітників при вирішенні однієї або декількох завдань, залучаючи у будь-який час для цієї мети фахівців, що знаходяться за межами приміщення, міста або країни.

Для реалізації методики управління знаннями необхідно визначити процедури і створити технічну інфраструктуру, покликані координувати і стимулювати обмін знаннями усередині організації. Такі процедури пов'язані з мережевими технологіями, технологіями спільної роботи і засобами інформаційного пошуку і передбачають створення каталогів знань, розробку засобів колективного обміну знаннями, побудову інформаційного порталу.

Якщо основним мотивом працівника є не індивідуальне лідерство, а досягнення мети, то такий колектив співробітників здатний за сприятливих умов досягти результатів, які перевищують сукупність результатів, отриманих при відсутності кооперації.

При створенні інтерактивних сховищ документів, таких як результати виконаних проєктів, кращі підходи до вирішення завдань, протоколи нарад і т. п., – всього того, що може виявитися корисним для майбутніх проєктів (наукових, організаційних), або для навчання співробітників, якість такого сховища визначатиметься залученістю в процес його створення і підтримки максимально більшого числа співробітників.

Web-середовище ламає сталі ієрархічні стосунки в організаціях, полегшуючи доступ до інформації. Організації переходять до командної або проєктної моделі роботи. Команди часто-густо об'єднують самих різних фахівців і можуть бути географічно досить розкиданими.

При реалізації методики управління знаннями слід звернути увагу на схеми матеріального заохочення, що склалися. Важливим є перехід від заохочення окремого працівника, орієнтованого виключно на особисті цілі, до стимулювання колективної роботи. Мова може йти про методи заохочення командної роботи, які мають на увазі просування по службі або преміювання цілих команд, стимулювання співробітників, що надають для колективної бази даних описи кращих методів і підходів, приклади практичного використання результатів або іншу інформацію такого роду. У відсутність відповідної системи винагороди в організації складається думка, що методика управління знаннями не грає жодної ролі.

Фахівці вважають, що в організаціях в тій або іншій формі використовується лише одна п'ята частина всіх знань, які стають «явними», 80% залишаються незатребуваними. Доступ до цих «невиражених» знань можна дістати лише в процесі взаємодії людей. Основним механізмом для створення високоцінних знань та їх вживання є спілкування серед співробітників, які спільно працюють в рамках даної організації, а таке спілкування повністю знаходиться у сфері впливу співтовариства (там само).

Комунікації можуть бути персональними і груповими, безпосередніми або заочними. Персональні комунікації (спілкування) використовуються в повсякденному житті, наприклад тоді, коли ми звертаємося за порадою або консультацією до колеги. Для забезпечення ефективності групових комунікацій застосовуються гуманітарні заходи, що організують процес спілкування в групах,

спрямовують його на витягання потрібних знань з розумів співробітників та передачу їх колегам, яким вони необхідні для вирішення актуальних завдань. До таких заходів можна віднести звичні всім наради, семінари, конференції, з'їзди. Заочні комунікації можуть відбуватися, наприклад, за допомогою паперових або електронних документів і листів.

Необхідно спрямовувати цю взаємодію на досягнення мети, генерацію нових ідей і оновлення існуючих знань.

Перешкодою на шляху впровадження методик управління знаннями може стати внутрішня конкуренція. Тому формування атмосфери спілкування в співтоваристві, корпоративної культури повинно враховувати цю особливість людей і спрямовувати на те, аби вони ділилися знаннями залюбки.

До найбільш істотних перешкод, які заважають співробітникам проявляти ініціативу, відносять наступні: відсутність інформації у співробітників про те, як представити ідею; високий рівень складності представлення ідеї; розгляд пропозиції займає надто багато часу; відсутність доступу до консультацій, які допомогли б чітко сформулювати ідеї. Крім того, потенційні учасники вважають, що для них немає особливих мотивів висувати ідеї, оскільки, на їх думку, у них немає вартих уваги ідей, або люди сміятимуться над їх ідеями; бояться бути знехтуваними; чекають, що реакція на подачу пропозиції буде швидше негативною або неприйнятною для автора; оцінюють винагороду як невідповідну зусиллям; побоюються, що ідеї або винагорода за них можуть бути вкрадені; не хочуть бути відторгнутими від доопрацювання ідей або просто не хочуть, аби інші люди покращували їх ідею без їх участі (Botkin Jim, Seeley Chuck, 2001).

Важливою та ідейно навантаженою операцією в методиці управління знаннями слід вважати формулювання місії організації, її основних цілей і вирішуваних завдань, а також прийняття цієї місії всіма співробітниками організації. Вміст місії не збігається з основними завданнями і функціями організації, хоча й витікає з них.

Не менш важливо встановити типологію інформаційних процесів в організації і визначити ділянки відповідальності залежно від неї.

Наступний найбільш трудомісткий етап – створення ІТ-інфраструктури знань в організації з такими основними розділами (в авторській редакції, що відкрита для доповнень і корегування):

- віртуальне середовище підрозділів наукової організації, що включає інформацію про співробітників (контакти – адреса, телефон,

E-mail); інформацію про засідання відділів; робочий план на поточний рік;

- віртуальне середовище для видавничої діяльності, що включає інформацію про підготовку статей для журналів;

- віртуальне середовище для суспільних заходів, що проводяться організацією (конференції, симпозіуми, «круглі столи») з програмною інформацією, списками запрошених фахівців;

- віртуальне середовище, освітлююче діяльність вченої ради та спеціалізованої вченої ради (протоколи засідань з додатками; порядок денний майбутніх засідань з можливістю залишати заявки і побажання керівників відділів відносно вмісту питань; інформація про проходження дисертацій та ін.);

- віртуальне середовище нормативної бази, що регулює діяльність організації, підрозділів та співробітників (статут організації, закони, накази та ін.);

- Інтернет-портал із посиланнями на прилюдну інформацію з IT-інфраструктури знань організації.

Правила, що супроводжують процес управління знаннями, допомагають зняти бар'єри на шляху розв'язання завдань формування єдиного робочого середовища, реалізації механізму відчуження, накопичення, використання і модифікації знань, підтримки інновацій і доведення відомостей про них до відома всіх зацікавлених в них співробітників.

Проте IT-рішення не грають домінуючу роль в методиках управління знаннями. Якщо в організації не проводитимуться заходи щодо формування культури спільної роботи і загального доступу до даних, то жодні IT-рішення не дозволять отримати відчутні результати. Так само як і використання тільки гуманітарних технологій без залучення інформаційних технологій не приведе до ефективного управління знаннями.

Можна назвати деякі завдання, які неможливо вирішити без використання інформаційних технологій для управління знаннями.

- Система управління знаннями зберігає знання в контексті вирішення завдань, виконання проектів і стосунків між людьми. Контекст відображає діловий процес, який привів до бажаного результату. Контекст розкриває і фонову інформацію, альтернативи, які були випробувані, а також причини, з яких вони не принесли бажаних результатів, — знання, які можуть бути використані для вдосконалення ділового процесу, перенесені в нові продукти і послуги.

- Система управління знаннями спрямовує дії користувачів з метою розміщення інформації по певних правилах, що дозволяють в майбутньому успішно її знаходити і використовувати.

- Стає можливим використання зв'язків «людина/зміст», що зберігаються в системі. Навіть якщо Ви не змогли виявити в системі знань в повному об'ємі, які ідеально підходять для вирішення вашого нового завдання, Ви можете використовувати зв'язок «людина/зміст» і знайти таким чином людину, що є носієм необхідних знань.

- Зменшення залежності знань від людей, що володіють ними. Ви можете відчувати це, вводячи в курс справи нових співробітників.

- Заочні комунікації не лише зменшують необхідність витрачати час на особисті зустрічі. Знання, отримані в процесі персональних заочних консультацій, будуть збережені в системі разом з контекстом і можуть бути використані потім всім співтовариством або групою.

- Доступ у будь-який час, в будь-якому місці не створює обмежень на тривалість заочних комунікацій і гарантує, що Ви зможете отримати накопичені компанією знання в потрібний час, а не лише у момент персонального спілкування або заходів, що забезпечують групові комунікації.

- Розв'язання цих та інших завдань можливо за умови підготовки спеціальних програм, які дозволяють повторно використовувати корпоративні знання.

Один з методів витягу прихованого досвіду при управлінні знаннями – створення «профілю знань», що передбачає, що всі співробітники переписуються один з одним по електронній пошті, переглядають інтернет-ресурси, заходять в Інтернет і зберігають документи в базах. А організація, відстежуючи їх контакти і захоплення, створює «профілі знань» – зрізи інтересів, комунікацій і взаємодій. Керівництво може використовувати такі «профілі», наприклад, для залучення співробітників до участі в нових проектах, з'ясування різних точок зору на якусь проблему або здобуття експертної оцінки якої-небудь ситуації.

Ще один метод активізації знань в організації – створення «енциклопедій» та інших видів довідників. Вони містять не лише формалізовану інформацію (наприклад у вигляді детального опису компетенцій і проектів), але і неструктуровану частину (особисті характеристики, захоплення, відомості про сім'ю та ін.), яку співробітники заповнюють у вільній формі. На кожній індивідуальній сторінці є контактні дані і фото, що не лише дає можливість зв'язатися з людиною, але й полегшує перший контакт (Матохин, 2008)

Система управління знаннями, реалізована в науковій організації, дасть можливість об'єднати соціальний капітал науки організації, активізувати його обертання (збільшення числа звернень і використання робіт всіма категоріями користувачів – популярність, з одного боку, і збільшення можливостей реалізації для працівників науки, з іншого) на сучасній основі, використовуючи переваги інформаційно-комунікаційних технологій.

Література

- Дячук І.Д. Знання та інтелектуальний потенціал в епоху постмодерну // Вісн. Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія. – 2007. – Вип. 2 (6). – С. 44–48.
- Гаврилова Татьяна. Извлечение знаний: психологический аспект // Enterprise Partner. – 2001. – 30 апреля. – № 8 (25) (http://www.devbusiness.ru/development/dms/km_gavr_entp_1.htm).
- Botkin Jim, Seeley Chuck. Knowledge Management Review. – 2001. – Vol. 3. – Issue P.16. (http://www.kmtec.ru/publications/library/select/urpavl_znaniyam.shtml).
- Матюхин Валентин. Как предприятию собирать и оценивать инновационные идеи сотрудников // Генеральный директор. — 2008. – 16 января (<http://www.kmclub.ru/publics/?np=42>).

ЛОГІСТИКА ЯК МЕТОДОЛОГІЯ І ПРАКТИКА СУЧАСНОЇ ЕКОНОМІКИ

М.О. Онопрієнко,

*Центр досліджень науково-технічного потенціалу та
історії науки ім. Г.М.Доброва НАН України*

В статье рассматриваются методологические и практические вопросы логистики современной экономики.

Ключевые слова: логистика, управление, практика, методология, экономика.

The article is analysis of the methodological and practical questions of the logistics of the contemporary economy.

Key words: logistics, management, practice, methodology, economics.

Логістика - наука про управління та оптимізацію матеріальних потоків, потоків послуг і зв'язаних з ними інформаційних і фінансових потоків в мікро-, мезо- або макроекономічних системах. Це інтегральний інструмент менеджмента, який сприяє досягненню стратегічних, тактичних або оперативних цілей організації бізнесу за рахунок ефективного з точки зору зниження загальних витрат і задоволення потреб кінцевих споживачів до якості продуктів і послуг управління матеріальними і (або) сервісними потоками, а також супровідними потоками інформації і фінансів. Застосування логістики на транспорті, так само, як і у виробництві або торгівлі, перетворює контрагентів конкуруючих сторін на партнерів, взаємодоповнюючих один одного в транспортному процесі.

Транспорт органічно вписується у виробничі і торгові процеси. Тому транспортна складова бере участь в безлічі завдань логістики. Разом з тим існує достатньо самостійна транспортна область логістики, в якій багатогаспектна узгодженість між учасниками транспортного процесу може розглядатися поза прямим зв'язком із зв'язаними виробничо-складськими ділянками руху матеріального потоку.

Селекційний механізм ринку досить швидко оцінює і відбирає найбільш вигідні форми і методи господарювання, що примушує шукати серйозніші причини наростаючого розриву між теорією і практикою ефективного управління транспортними потоками.

Це відноситься в першу чергу до логістики, яка на відміну від менеджменту і маркетингу до цих пір не має чіткого концептуального оформлення, як в частині змістовного визначення цій порівняно нової наукової дисципліни, так і в частині сфер її ефективного використання.

В сучасній економічній науці і діловій практиці логістика визначається як інтегрований процес управління матеріальними і інформаційними потоками, покликаний забезпечити максимально можливе задоволення потреб споживачів з мінімальними загальними витратами. Цей процес охоплює всі етапи господарської діяльності - від розробки джерел сировини і матеріалів (організації надійних каналів постачання, контролю за ними і т. і.) і до постачання продуктів і послуг кінцевому споживачеві. Використання логістики – це не дань моді, а необхідна умова виживання в сучасному конкурентному середовищі, особливо на міжнародному ринку [Бауэрсокс, Клосс, 2007)].

Логістика є перш за все частиною загальної теорії управління, але виділяється з нього своєю специфікою — управлінням різними

потокowymi процесами, що мають просторово-часову послідовність. У цьому сенсі абсолютно неправомірно обмежувати сферу ефективного використання логістики управлінням матеріало- і товарорухом або іншими фізичними потоками.

Насправді ж об'єктом використання логістики може бути будь-яка діяльність, де сукупність процесів або подій, а також їх проміжних результатів має альтернативну послідовність в просторі і в часі, а отже, і багатоваріантність організації і управління такої діяльності по певних критеріях. Це відноситься до матеріальних, товарних, транспортних, фінансово-кредитних, інформаційних потоків, банківської, юридичної і лікувально-профілактичної діяльності, військовим і іншим поточковим процесам.

Це перша особливість логістики, що виділяє її із загального управління.

Другою особливістю логістики є її здатність не тільки управляти поточковими процесами, що було і до логістики і без неї, оскільки всяка суспільна діяльність завжди є результат якогось більш менш успішного управління. Логістика забезпечує саме організацію раціонального (оптимального) управління згаданими процесами з метою виявлення і реалізації прихованих, тобто невикористаних без її застосування резервів управління, головним чином у вигляді додаткових доходів і прибутку господарських та інших ринкових структур.

Третьою особливістю логістики є її призначення здійснювати раціоналізацію організаційних структур, форм і методів управління поточковими процесами з метою виявлення і використання додаткових резервів управління головним чином за рахунок суспільно-корисних і особливо продуктивних чинників і джерел. Це є найбільш характерним для еволюційно налагодженої ринкової економіки розвинених країн.

Логістика, як і маркетинг, є науково-практичним інструментом сумісного господарювання економічно самостійних ринкових структур, що дозволяє досягати раціональної організації поточкових процесів, які протікають в просторово-часовій послідовності, з метою виявлення і реалізації потенційних резервів управління і отримання додаткових доходів і прибутку цими структурами переважно за рахунок суспільно-корисних, головним чином продуктивних чинників і джерел.

Основним ядром і метою логістики є забезпечення необхідної оптимальності управління поточковими процесами і реалізація тим самим додаткових резервів за рахунок здійснення успішніших варіантів взаємодії продуктивних сил. Величина цих резервів залежить

від виконання системами управління вимоги об'єктивного закону економічної кібернетики — закону необхідної різноманітності, згідно якому системи повинні бути адекватні по своїй складності і структурному різноманіттю об'єкту управління. Оскільки об'єкти суспільної діяльності, особливо економічні об'єкти, безперервно ускладнюються під впливом розподілу праці, науково-технічного прогресу та інших чинників, що особливо наочно виявляється в підвищенні ступеня зв'язності і взаємообумовленості продуктивних сил, потрібна періодична реорганізація консервативних управлінських структур.

Логістичний менеджмент в компанії - це процес адміністрування логістичної системи, тобто виконання основних управлінських функцій (переважно із застосуванням інформаційного-комп'ютерних технологій) для досягнення цілей логістичної системи.

Під метою в загальному менеджменті розуміється ідеальний або бажаний стан суб'єкта (організації, індивіда), на досягнення якого орієнтована його діяльність і відповідно процес управління.

Цілі організації визначаються власниками ключових ресурсів у відповідності зі своєю системою цінностей. Вони або офіційно проголошуються як ділові установки і завдання політики, що проводиться, або неявно розуміються в місії організації, основних принципах її діяльності.

Менеджментом до цілей пред'являються наступні вимоги.

Цілі повинні бути чітко сформульованими, конкретними і вимірними. Вимірність важлива для контролю проходження логічної стратегії – можна визначити, досягнуті цілі чи ні. Крім того, вимірні цілі - це психологічний стимул для логічних менеджерів, що допомагає їм визначити, наскільки успішні їх зусилля. Цілі повинні бути чимось більшим, ніж, наприклад, мінімізація витрат або максимізація прибутку. Зниження витрат не є для компанії першорядною стратегічною метою. Компанії зацікавлені в довгостроковому збільшенні прибутку.

Цілі повинні відповідати умовам діяльності організації, враховувати її реальні можливості, тому що цілі, адекватні ситуації, полегшують пошук альтернатив, укріплюють довіру до керівництва.

Цілі повинні бути гнучкими, здатними до трансформації і корегування відповідно до змінних умов.

Люди повинні визнавати цілі як свої особисті, що породжує зацікавленість в їх реалізації.

Цілі повинні бути такими, які можна перевірити. Вони повинні утворювати єдину систему: бути сумісними в часі і просторі, не орієнтувати членів організації на суперечливі дії.

Стратегії поліпшення споживчого сервісу засновані на допущенні, що підвищення якості продукції і сервісу приводить до зростання прибутку фірми від розширення ринку і збільшення зростання продажів. Крім того, подібні стратегії зміцнюють положення фірми на ринку і покращують імідж фірми що також позитивно впливає на зростання валового прибутку.

Проте в цих стратегіях важливе місце належить проблемі оптимізації якості сервісу, оскільки надання споживачам надвисокого рівня сервісу, якого вони не вимагають, не чекають, приводить тільки до додаткових витрат.

В даний час існує декілька типових логістичних стратегій успішно вживаних багатьма компаніями в світі, проте практика бізнесу свідчить про те, що логістична стратегія кожної компанії в певному сенсі є унікальною. Діяльність компанії на ринку обумовлюється її основною метою - місією, що визначає її ділову активність, поведінку на ринку. Жорстка конкуренція на ринку, поява нових, дешевших і достатньо ефективніших розробок, примушують переглянути існуючі принципи функціонування компанії. Багато сталих понять і принципи роботи, які були цілком прийнятними і влаштовували керівництво компанії, починають помітно гальмувати динаміку розвитку бізнесу і вимагають детального аналізу і перегляду з метою їх вдосконалення. Для збереження своїх ринкових позицій компаніям необхідно робити певні зусилля у напрямі підвищення рівня технологічності і ефективності бізнес-процесів. Логістика розглядається як один з інструментів бізнесу, що дозволяє економити ресурси компанії. З'являється необхідність дослідження додаткових можливостей подальшого зниження рівня витрат і собівартості продукції, підвищення рівня якості обслуговування споживачів, реорганізації і реструктуризації компанії з метою підвищення ефективності бізнесу. Йдеться про перебудову бізнесу на основі логістичного підходу.

При цьому зачіпаються різні (економічні, соціальні, технічні, технологічні, організаційні, правові, наукові, психологічні, екологічні, та ін.) аспекти діяльності людей і тому сприймається працюючими неоднозначно. Проте багато компаній приходять до розуміння необхідності використання концепції логістики - управління ефективним, економічним і інтеграційним способом різними функціями компанії.

Інтегрований характер логістики є одним з істотних елементів в сучасних складних корпоративних структурах і на висококонкурентних ринках.

Логістика є класичним прикладом використання системного підходу до проблем бізнесу. Системний підхід в діяльності компанії припускає, що цілі компанії можуть бути реалізовані шляхом визнання взаємозв'язку і взаємозалежності основних функціональних областей діяльності (маркетинг, виробництво, транспорт, фінанси і т. п.). Менеджер по логістиці повинен балансувати кожну функціональну область. Підвищена увага до однієї окремо взятої області може привести до втрати контролю над іншою. Як приклад розвитку системного походу для цілей логістики можна назвати обґрунтування теорії гармонізованих логістичних ланцюгів постачань на основі оригінальної концепції, що пов'язана з загальною організаційною наукою, – тектологією О.О.Богданова. Логістика – це не лише наука про організацію поточкових процесів, але й наукою про подолання перешкод потоками всіх видів. Пропонуються нові підходи до побудови логістичних ланцюгів постачань на основі їх гармонізації в межах індустріальної (сфера виробництва) і дистрибутивної (сфера обертання) систем. Показані нові підходи до побудови товаропровідних систем і обґрунтована підвищена роль посередництва в умовах глобалізації [Лебедев, 2007].

Відносна новизна методології логістики приводить до різноманітності термінів, що описують схожий набір дій: фізичний розподіл, маркетингова логістика, управління матеріалами, промислова логістика, бізнес-логістика, управління логістикою, інтегроване управління логістикою, управління постачаннями, управління розподілом і т. і.

У сучасній ситуації прагматичні аспекти логістики явно домінують. Головні зусилля спрямовані на створення успішних логістичних схем, інтеграцію ланок логістичних ланцюгів, пошуку напрямів розвитку і майбутнього логістичних систем [див.: Маликов, 2005; Круминьш, 2007; Вордлоу, Вуд, Джонсон, 2005; Корпоративная логістика, 2008)].

У системі логістики необхідно безперервно оцінювати витрати і рівень обслуговування. Логістичний сервіс – це процес надання логістичних послуг (в результаті виконання відповідних операцій або функцій) внутрішнім або зовнішнім споживачам. Яка б логістична стратегія не була обрана, в неї перш за все закладається рівень логістичного сервісу. Бажаний рівень сервісу є відправною точкою багатьох логістичних розрахунків, прямим чином впливаючи на

формування транспортний-складської мережі, автомобільного парку, графік роботи людей, кількість торгових крапок, рівні запасів, вимоги до кваліфікації обслуговуючого персоналу (не можна забувати про те, що некомпетентні або недостатньо ввічливі співробітники можуть звести нанівець вигоду від найдорожчих і довершених систем обслуговування).

Інвестиції в логістичну інфраструктуру будь-якого роду так чи інакше припускають повернення у вигляді збільшеного потоку клієнтів і замовлень, що є результатом покращеного або якісно іншого рівня сервісу. Таким чином, управління логістикою на підприємстві – це перш за все управління клієнтським сервісом, а мистецтво логістики полягає в управлінні таким сервісом з оптимальними витратами, тобто припускає пошук ефективних рішень для підвищення або підтримки сервісу. Іншими словами, логістичний сервіс – це баланс між пріоритетом високоякісного обслуговування споживачів і супутніми витратами.

Базовий рівень сервісу в логістиці оцінюється за наступними показниками: доступність, функціональність і надійність. Доступність означає наявність сервісу для безперебійного задоволення потреб клієнтів. Функціональність визначається часом, що проходить від моменту отримання замовлення до його виконання, тобто відповіді клієнту. Цей показник складається з двох елементів – швидкості і безперебійності надання сервісу. Якщо компанія обіцяє швидко доставку, але часто-густо спізнюється, немає ніякого сенсу ні в таких обіцянках, ні в підтримці інфраструктури для забезпечення такого сервісу.

Завдання фірми – відповідати чи краще перевершувати рівні очікування клієнтів. Краще обіцяти менше, але виконувати це чітко, ніж обіцяти багато, але на практиці не справлятися навіть з елементарними функціями. Інші важливі характеристики функціональності сервісу – це гнучкість, тобто швидкість, з якою фірма реагує на незвичайні або несподівані запити клієнтів, а також усуває недоліки. Практично неможливо уникнути окремих збоїв на різних етапах виконання замовлення. Коли це відбувається, оцінка рівня сервісу компанії залежить від того, як швидко і чітко буде задоволена претензія клієнта.

З погляду клієнта, не важливо, якого роду збій відбувся при виконанні його замовлення. Оцінювати роботу компанії він буде скоріше за принципом, були допущені які-небудь помилки чи ні. Відповідно адекватним інструментом оцінки логістичного сервісу і управління служить концепція довершеного замовлення. Це таке

замовлення, яке від початку до кінця було виконане без єдиного відхилення від обіцяних умов. Тобто потрібний товар був доставлений в строк в повному обсязі з правильно оформленою документацією і виставленими рахунками.

Відношення таких ідеально виконаних замовлень до загального числа замовлень є важливим показником діяльності компанії. Оскільки у виконанні замовлення беруть участь багато функціональних служб, задіяно різного роду устаткування і потужності, а також мають місце бути зовнішні, іноді форс-мажорні обставини, то ідеального 100-процентного показника довершених замовлень добитися практично неможливо. До того ж такий рівень обслуговування пов'язаний практично з позамежними витратами. У світовій практиці встановилися деякі стандарти. Зокрема, рівень в 95% є показником виключно високої якості обслуговування. Багато компаній вважають показник в 80–90% цілком прийнятним для себе. Але якщо співвідношення виявляється нижчим 60% – це серйозний привід для негайних дій.

Цільовий рівень логістичного сервісу – визначальний параметр для рішень, що стосуються необхідного рівня запасів. Під ними в загальному випадку розуміється допустимий рівень дефіциту або частки незадоволених замовлень. Найчастіше цей параметр формально виражається як норма насичення попиту. Саме цей показник найкращим чином відображає задоволення попиту клієнта. Виходячи з цього важливо правильно вибирати параметри і стратегію.

Компанія повинна мати достатньо точні інструменти оцінки прибутковості того або іншого клієнта, які дозволять їй оцінити, чи варто взагалі прагнути обслуговувати дану категорію або окремого клієнта. Основним критерієм тут повинен бути прибуток. Робота з персоналом важлива не менше, ніж вкладення в інфраструктуру і підтримка оптимальних запасів. Зрештою сервіс надають конкретні люди. Кінцевий результат роботи (ідеально виконане замовлення) важливіший, ніж ефективне виконання окремих функцій. Виходячи з цього, повинна працювати і система мотивації. Робота відділу претензій повинна розглядатися як важливий інструмент виявлення можливостей для вдосконалення. Іншими словами, уміння виправляти свої помилки важливіше, ніж уміння їх не здійснювати.

Література

- Бауэрсокс Дж., Клосс Д.* Логистика. Интегрированная цепь поставок. – М.: Олимп-Бизнес, 2005. - 640 с.
- Лебедев Ю.Г.* Логистика. Теория гармонизированных цепей поставок. - М.: МГТУ им. Н. Э. Баумана, 2007. - 488 с.
- Маликов О.Б.* Деловая логистика. – М.: Политехника, 2003. - 223 с.
- Корпоративная логистика. 300 ответов на вопросы профессионалов.* – М.: Инфра, 2008. - 976 с.
- Круминьш Н., Витолиньш К.* Логистика в Восточной Европе. – М.: SIA, 2007. - 192 с.
- Вордлоу Дэниел Л., Вуд Дональд Ф., Джонсон Джеймс, Мерфи Поль Р. мл.* Современная логистика / 7-е изд. - М.: Вильямс, 2005. – 624 с.

Гуманітарна експертиза суспільних практик

ПОСТНЕКЛАСИЧНА НАУКА ТА ПРОБЛЕМИ ІНОВАЦІЙ В ОСВІТІ (до гуманітарної експертизи)

В.А.Рижко,

Центр гуманітарної освіти НАН України

Основания постнеклассической науки составляют принципы самоорганизации, нелинейности, обратных связей, синергетичности. Они стимулируют потребности в трансформации содержания и форм образования всех уровней. Трудности этих трансформаций связаны с установлением взаимодействия естественнонаучных и гуманитарных знаний в ситуации лидерства гуманитаристики.

Ключевые слова: *постнеклассика, самоорганизация, синергетика, обучение, инновации.*

Grounds postnonclassycal science are the principles of self-organization, nonlinearity, feedback, synergy. They stimulate the need for transforming the content and forms of education at all levels. Difficulties of these transformations are associated with the establishment of the interaction of natural science and human knowledge in a situation of leadership humanities.

Key words: *Post-nonklassica, self-organization, synergy, learning, innovation.*

Однозначно не можна визначити період виникнення постнекласичної науки. Це цілком нормально, бо сам стан постнекласики в науці не є однозначним і окрім цього цей стан не в однаковій мірі стосується тих чи тих наукових дисциплін. Одначе можна вести мову про означеність прикмет постнекласичної науки, вдавшись до компаративістського методу. Йдеться про порівняння класичної і постнекласичної науки.

Оскільки існує числена література, в якій розглядається особливості класичної, некласичної та постнекласичної науки, це передусім праці В.С.Стьопіна, а також – І.С.Добронравової, В.С.Лук'янка, В.В.Кізіми та інших, то на цьому питанні не будемо спеціально зосереджуватися, а тільки перерахуються найістотніші ознаки постнекласичної науки з тим, щоб згодом зосередитись на пов'язаних з зазначеними прикметами науки та істотними зрушеннями в освіті.

Водночас одне принципове питання необхідно заторкнути, бо на нього звично не звертають уваги при розгляді питань, що є в центрі нашої уваги. Це стосується і вищеназваних авторів.

Ідеться про те, що наука певного історичного періоду має відповідну їй характерну онтологію. Цю онтологію складає лідер наукових знань – наукова дисципліна, яка і задає філософське розуміння пізнавального процесу та еталона пізнання зазначеного періоду. Можна казати, що це «парадигма», але термін «парадигма», починаючи від Койре та Куна, зазвичай вживається стосовно розвитку окремої наукової дисципліни, а не науки загалом. Тому будемо говорити про онтологію науки, чи філософію науки (онтологія – це складова філософії).

Вдамося до ідеї онтології науки саме для того, щоб чіткіше визначитися з специфікою класики та постнекласики в науці.

Особливістю онтології класичної науки є те, що вона спиралася на принципи такого лідера в науці, як класична механіка, передусім механіка Ньютона. Остання займалася дослідженнями неживої природи. Звідси і виникає експериментальна наука. Адже власне експеримент можна проводити тільки стосовно неживої природи. Щоправда, це можна здійснювати у певних межах (з мегасвітом експеримент провести не можна навіть в принципі; за великим рахунком це справедливо і стосовно мікросвіту). Відповідно до щойно зазначеного і структура знання має двохчленний характер: емпіричні та теоретичні знання. В цій ситуації різко окреслюються суб'єкт та об'єкт знання; пізнання виступає відображенням суб'єктом об'єкта, воно здатне все більше наближатися до об'єктивної і навіть абсолютної істини. Так, доречі, про закони механіки, що були сформульовані І.Ньютоном, перший редактор його основної книги «Математичні начала натуральної філософії» Рожер Котес писав: «Тепер ми маємо можливість ближче розглянути велич природи і, віддаючись насолоді споглядання, в більшій мірі вклоняться і шанувати Творця і господа всесвіту, а це і є справній плід філософії» [Котес Ротер, 1989, с. 20].

Онтологія класичної науки, далі, базується на розумінні жорстокої, однозначної детермінації усього, що існує в світі; розвиток розглядається тільки як однозначно спрямований процес, який скеровується «стрілою часу» (ідея Ясперса, вона досить чітко передає ситуацію). Складне – це сума простого, але і не тільки...

Відтак, перелічені та інші прикмети класичної науки, що взяті на методологічному рівні, стосуються саме неживої природи. Звичайно, нежива природа є засадничою стосовно усього іншого світу, але вона далеко не вичерпує цього іншого світу. І тому всі уявлення та способи дії мають враховувати зазначене. Спроби редукції цього «іншого» до механічного світу завжди пов'язані з відповідними труднощами та похибками.

Окресленому типу класичної науки відповідала і педагогічна теорія та практика, основи якої були закладені Яном Каменським, Пестеллоці та іншими. Основне в навчанні, як вважалося згідно з цими поглядами, - це оволодіння знаннями, вміннями та навичками, які передає учневі вчитель та відповідна навчальна література. В контексті цього і розглядалася дидактика, її прийоми. Вони, власне, залишилися в цілому пануючими і в сучасній педагогіці. Зрозуміло, існує безліч уточнень, досить таки оригінальних, але в межах вже згаданих поглядів. І це було виправдано доти доки сама наука не перейшла на нові онтологічні засади свого існування та розвитку. Це відбулося приблизно у другій половині XX-го сторіччя. Хоча витоки даного процесу сягають в останню чверть ще XIX сторіччя, а окреслений стан нової онтології науки стосовно різних наукових дисциплін далеко не завершений і на сьогодні.

Та основна проблема полягає в тім, що в сучасній літературі не звертається увага на лідера сучасної науки, який і започаткував нову онтологію. Це в свою чергу означає, що не аналізується особливість нової онтології, відтак, і розуміння сучасної науки.

Передусім зазначимо, що новим лідером стали виступати не науки про неживу природу, а науки про живу природу, передусім науки про людину та суспільство, в тім колі так звані когнітивні науки, або науки про знання.

Значне місце належить також географії, мовознавству, мистецтвознавству та літературознавству, психології та іншим гуманітарним та соціальним знанням, зокрема соціології.

Вочевидь, що наука, яку називають постнекласичною, своїм змістом має вчення про живу матерію, гуманітарні і соціальні процеси. Чітко і обґрунтовано це питання почав розробляти сучасний визначний філософ, соціолог І.Валлерстайн [Валлерстайн, 2008]. Збагнути

особливості постнекласичної науки, а також проблеми навчання (освіти), що з цим пов'язані, можна тоді, коли приймемо тезу про нову онтологію як онтологію наук про живе, гуманітарні процеси.

Провідна методологічна засада, або провідна онтологічна теза цих знань полягає в ідеї світу як організації та самоорганізації і нелінійності.

Не будемо вдаватися до розкриття суті організації та самоорганізації як істотної прикмети живого світу, бо існує з цього питання числена література. Зазначимо тільки, що ця прикмета фундує якісно іншу онтологію світу, ніж вона існує для неживої природи. Передусім в цій онтології джерело або сила, що визначає існування агентів цього світу, міститься не зовні, а в самих цих агентах, тобто вони є самоорганізуючими агентами, вони є індивідуальними, самодостатніми. Звичайно, розрізняються рівні самодостатності, їх глибина, а також взаємодія з іншими індивідуальностями, яка веде до відповідного обмеження, або розкнутості (свободи). Але при всьому цьому неодмінною прикметою є свобода індивідів. Найвищою індивідуальністю виступає людина з її свободою та волею.

Звідси і нова методологія, яка виходить з принципу активності або конструктивності; не тільки реальності, але й віртуальності; нелінійності та поліваріантності; розуміння простору як ландшафту, складок і пізнання виступає вже не стільки відображенням (це не відкидається), а передусім номадологією (мандрівкою в пустелі, де немає чітко означених орієнтирів); відсутня також межа чи стіна між суб'єктом та об'єктом, немає бінарного членування світу, скорше світ має образ ризоми, де все переплетене і знаходиться у взаємовпливі та плинності; існують стани біфуркації, де той чи той елемент може викликати непередбачувані істотні зрушення; важливе місце посідають симулякри і т.д.

Не важко помітити, що зазначена онтологія – це онтологія діяльності, або онтологія людських практик чи практик живого. Тому не випадково, що постмодерна філософія ніби надала другого дихання прагматичній філософії. А Р.Ротні загалом дійшов висновку, що постмодерна філософія – це філософія прагматизму. І певний резон у цьому є, але це не означає, що усі принципи філософії прагматизму – це принципи постмодерної філософії. Це не так, бо прагматизм фундувався на базі як старої онтології (природничонаукової), так і почасти гуманітарної, зокрема семіотики. Отанне не могло не вплинути на його ті чи ті особливості. Тому є потреба його доповнення і іншими напрацюваннями в галузі методологій.

І тим не менше прагматизм, його методологія відбиває ситуацію, що має місце за постмодерної культури, в тім числі і того, що стосується структури та функцій наукового знання. В структурному плані наукове знання за доби постмодерну набрало трьохчленного характеру. Якщо в класичний період, як про це зазначалося, наукове знання зводилося до двох структур: емпіричного та теоретичного, та за постмодерного періоду знання стало мати і ще один, третій, рівень, який слід назвати праксеологічним, або той, що виражає практичний аспект знання.

Справді, це істотно, бо наукове знання відтепер виступає засобом розв'язання практичних проблем. Найповніше це знайшло вираження в стані, який прийнято називати: знання стало «інтелектуальним капіталом». Це розглядається як прикмета науки інформаційного суспільства. То є також вираженням того, що сучасні технології є наукомісткими. Інакше, прагматизація сучасної науки досить очевидна. Це означає, що у зв'язку з цим не виникає певних проблем, але то питання окреме.

Насамкінець, в розглядуваному плані необхідно мову вести і про четверту структуру сучасного наукового знання – етичну структуру. Відтепер наукове знання все більше набирає етичного виміру. Тобто, виникає необхідність не тільки характеризувати знання в категоріях істини та ефективності, але й в категоріях Блага. Новоевропейська культура за наукою залишала індикатор «ефективності». Що ж стосується її етичного виміру, то останнє стало прерогативою теології та філософії. Але це обернулося наслідками досить трагічними, бо наукові знання вийшли на шлях вседозволеності, без «обов'язків» і при їх втіленні в практики – вони почали грати роль монстрів, антигуманістичними стали, про що свідчать сучасна зброя, глобальні проблеми, маніпуляції свідомістю тощо. Тому проблема четвертого виміру науки – етичного виміру – стає не тільки актуальною, але й дошкульною.

Власне переліченого вже досить, аби вести мову про нову онтологію як онтологію живого та гуманітарно осмислюваного світу. Саме ці та інші концепти і є поняттями, за допомогою яких філософія постмодерну і описує світ.

Зрозуміло, що розглянуті зрушення, точніше кардинальні зміни в онтології, не могли (чи не можуть) не вплинути на освітянський процес.

Навчальний процес в усій історії прикметний тим, що він своїм опертям має досвід попередніх поколінь, їх досягнень в пізнанні та практиках. Не є виключенням і сьогодення. Хоча наука стала

розвиватися т.з. постнекласичним шляхом, але її попередній стан – некласичний і класичний складає основу багатьох виробничих і соціальних практик. Тому освіта з необхідністю має включати в себе опанування досягненнями знань цих періодів. І тим не менше треба опанувати і сучасні проблеми науки – науки постнекласичної. Співвідношення першого і другого очевидно можна трактувати і роз'язувати за аналогією змісту принципу доповнення, що був сформульований Н.Бором щодо співвідношення класичної механіки та квантової механіки. Зрозуміло, аналогія продукує імовірні знання. Так і в даному випадку.

Щоб характеризувати освітянський процес, який був би адекватним новим змінам в науці (етап постнекласичної науки), необхідно інноваційно підійти до навчання. Але запитується: чи до вивчення усіх наукових знань, в тім колі і тих, що презентують класичне і некласичне наукове знання, чи може інноваціями обмежитися у частині, яка відноситься до постнекласичного знання? На перший погляд, що логічно було б проводити таке розмежування. Та скорше однозначної відповіді не можна дати. І це тому, що класичне і некласичне наукове знання хоча мають певну автономію (предметну, методологічну), але з появою постнекласичної науки вони набувають нового контексту – контексту, що виражає прикмети постнекласичної науки, у загальних рисах про них вище мова йшла. А це тільки означає, що освітянські інновації на часі.

Найочевиднішою освітянською інновацією, що має встановлювати паритети сучасної науки і освіти є перехід при вивченні наукових дисциплін на чотири рівні опанування матеріалом, що вивчається, тобто рівень емпіричного в знанні, рівень його теоретичних характеристик, рівень праксеологічних властивостей знань і, нарешті, етичних проблем відповідних наукових знань. Нагадаємо, що перші два рівня (позиції) – це класичне наукове знання, друга – некласичне і третя – постнекласичне.

Може показатись, що тут все зрозуміле і тільки є проблема як дидактично все це виразити. Справді, певною мірою в такій трактовці є сенс. І навіть запропоноване не треба називати інновацією, бо і класичне наукове знання за такою схемою, якщо брати навчальний процес загалом, то воно в ідеалі так вивчається. Можна легко це продемонструвати, а тому на цьому не будемо зупинятися.

Водночас іноваційність попри все при навчанні в умовах функціонування постнекласичної науки сама по собі «пробивається», тобто вона міститься в мережі самих цих знань. Вона криється в тім, що постнекласична наука містить в собі нову конституцію мислення

класичної і навіть некласичної науки. При цьому усе нібито не викликало б особливих проблем, якби нова конституція мислення не зациклювалася на розв'язання проблем, що пов'язані з утвердженням нового лідера наукового пізнання. Річ в тім, що перехід науки на стан постнекласичної є більш кардинальним процесом, аніж зараз багатьма авторами мислиться: він пов'язаний з виникненням нового лідера наукового пізнання. Ним стають гуманітарні науки, або науки про людину. Це істотно в тому плані, що досі лідерами наукового пізнання були науки про природу, причому у кожному випадку – одна з наукових дисциплін (фізика, скажімо, біологія тощо). Таке «індивідуальне» лідерство цілком виправдане, бо ці наукові дисципліни можуть складати самостійний і цілком самодостатній предмет дослідження. Що ж стосується нового лідера, то він за своїм поняттям не може бути ні чим іншим, як цілісністю. Адже йдеться про вчення, де об'єктом вивчення є людина, яка сама по собі тотальність. Водночас її вивчення, звичайно, є і диференційованим, і цілісним, тотальним. А тому це складає новий прецедент, який досі не мав місця в науковому пізнанні.

Передусім постає проблема змісту самого знання нового лідера. Якщо в пізнанні природи перед вели так звані об'єктивні закони досліджуваних об'єктів, то тепер виявлення «законів» (сталих, повторюваних властивостей об'єктів) хоча і залишається інтенцією пізнання, але то вже скорше тут спрацьовує звичка, що впливає з орієнтації на стабільність та лінійність, яка утверджувалася класичною наукою. Вона в свою чергу має коріння в середньовічному теоцентризмі.

Новим лідером, який презентує постнекласичну науку, є гуманітарне знання. Воно центрується на людині як предметі дослідження. Звичайно, людина завжди була об'єктом т.з. гуманітарного пізнання. Але особливість сучасності в тім, що в своєму розвитку природничі науки, зокрема у тій його сфері, в якій досліджуються синергетичні процеси, нелінійні процеси – нерівновісні самоорганізуючі системи, стали на одну і ту ж сходинку з гуманітарним пізнанням. І річ в тім, що людина як предмет вивчення і може бути описана, більше того, вона і описувалася в зазначених контекстах, але вони не були поняттями науки. Цю мовну сентенцію треба роз'яснити. В наведеному виразі проводиться розмежування термінів «концент» та «поняття». Під «концентом» мислиться структура знання, яка існує в неозначених номінаціях, тобто є розмитою з погляду систематизованого викладу змісту, цей зміст охоплюється мисленням інтуїтивно, або як само собою зрозуміле. Що

ж стосується терміну «поняття», то він передає відповідну означуваність його змісту, логічно фіксовану структуру. Щоправда, в традиційній логіці – ця структура відноситься до ланки «поняття, судження, умовивід», а в сучасній логіці така структура не розглядається, вона – прерогатива когнітивного пізнання, гносеології. В останньому випадку термін «поняття» є близьким до «конценту», але в нашому контексті розмірковування ведеться за традиційною формальною логікою (у дужках: це тільки в математі терміни строгі, бо формально визначені, а поза математикою їх не існує).

Поняттями гуманітарного знання концепти існують завжди, а в природничонауковому знанні концепти стають поняттями за постнекласичної науки. Природничонаукове знання до них «дійшло» від часу вивчення синергетичних процесів, систем, що саморозвиваються, нелінійних феноменів. Це дослідження Хакена, Пригожина та інших – авторів фізичної теорії синергетики.

Відтепер можна зробити висновки наступного характеру: постнекласична наука конститує концептуальну єдність переднього краю природничонаукового та сучасного гуманітарного пізнання. Вони кожне окремо прийшли до формулювання вихідних положень, які свідчать про те, що картина світу класичної науки розкриває тільки частку властивостей світу – ту частку, яка стосується незмінності, жорсткої детермінованості, залежності від зовнішнього впливу буттєвості світу, а також заздалегідь визначеності прикмет його існування тощо. Ця картина світу є обмеженою, стосується тільки окремої частки.

Утверджується нова картина світу, яка в своїх основах має розмаїття можливостей, або те, що називають хаосом. Все, що презентується як хаос – це події, вони є випадковими, бо виражають (презентують) розмаїття можливостей, але реалізуються тільки окремі, які є самостійними, індивідуалізованими флуктуаціями і в силу цього неповторними. Ще одна прикмета з цим щільно пов'язана – нелінійність, тобто немає раз назавжди торованої дороги (прогресу чи регресу, як це в класичній науці передбачено), є переплетіння, перервності, можливості трансгресії. Власне ці та подібні прикмети виражаються станом, який ще древні греки передавали терміном «хюбріс», тобто розгнuzданість, нестриманість, свавілля. Інакше, мова йде про неможливість заздалегідь описати той чи інший можливий стан. Кожна подія – це ризик, це, образно кажучи, завжди катастрофа, або - це «інакшість». Останнє слово хоча є лінгвістичним насиллям над сематикою «інше», але воно передає те що йдеться про подію – окремiшність, яка водночас не сама по собі становиться, а відбувається

у взаємодії багатьох структур і результат – не повторення хоча б одного з взаємодіючих елементів, а нове, індивідуалізоване та неповторне.

Освіта завжди розгортається в річищі існуючих наукових та інших знань. Сучасна ж освіта також має орієнтуватися на новітні знання, новітню картину світу, що означає слідування постнекласичній науці. Та все було б так просто, якби значна частина технологій, індустрії виробництва не базувалася на досягненнях класичної та некласичної науки. І це не упущення, загалом не регрес, а зміст того, що названі форми науки – це вираження певної частки реальності. Постнекласична наука – вираження іншої частки реальності. В освітніх процесах конче треба опанувати знання класичної і некласичної науки. Але ж постнекласичне знання в свою чергу – це теперішній стан і ним також необхідно оволодівати. І тут уся проблема буцімто в тім чому віддавати пріоритети. На перший погляд здавалося б що новітнім знанням треба віддавати переваги. Це, зрозуміло, беззаперечно. Але річ в тім, що інноваційність в освіті не тільки в цьому. В «цьому» - само собою зрозуміла ситуація. А річ в тім, що іноваційність буде в застосуванні постнекласичних концептів, понять, методологій і, основне, налаштувань тих хто викладає і хто опановує знанням на опанування знаннями класичної і некласичної в контексті постнекласичної науки. Ідеться передусім про те, що концепти синергетики, її поняття, концепти сучасних гуманітарних знань мають бути тим науковим простором, в межах якого осмислюються скажімо, ті чи інші положення класичної фізики (інших дисциплін цього гатунку). Для прикладу, поняття маси, енергії, взаємодії аж ніяк не можна розглядати, якщо не брати контекст нестабільності, випадковості, синергетичності чи інших понять – події, існування варіантів, непередбачуваності, індивідуальності (неповторності), унікальності, можливості іншого тощо. Це тільки означає, що інноваційність в освіті під впливом постнекласичної науки – це вираження і сприйняття класичної і некласичної науки в концептах постнекласичної науки.

Зроблений висновок треба доповнити, що в освіті постнекласичний зміст має відгукуватись (і це є одною з провідних інтенцій) інтенцією на контекст поєднання істини та блага. Блага – чисто гуманітарного концепта. Це особливо важливо тому, що постнекласичне знання має досі незнану праксеологічну функцію. Причому ця функція прикметна тим, що відноситься до таких технологій, які сягають глибинних проблем буття людини, навіть існування живого та долі Землі. Чим далі, то цей феномен все чіткіше

себе дає знати. Звідси і вже роль світорозуміння вчених, виникнення «професії експертів», зокрема і гуманітарної експертизи – напрямку, який покликаний виражати основи людського екзистенціювання. Про це свідчить і зростання значень професійних етик, загалом відповідальності вчених за свою діяльність. Відтак це має і в освіті посідати чільне місце, тобто загалом гуманітарна складова освіти має розширюватися в плані реалізації тих процесів, які породжуються постнекласичною наукою. Це, звичайно не усуватиме проблеми нестійкості буття, проявів хюбриса тощо, але буде формувати вміння жити за умов нестійкості та хюбриса, якщо не попереджати негативи, то зменшувати їх ризики.

Литература

Котес Ротер. Предисловие издателя по второму изданию //Ньютон Исак. Матиматические начала натуральной философии. - М.: Наука. - 1989. - С.20.

Валлерстайн И. Конец знакомого мира - М. - 2008.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ЭКСПЕРТИЗА

С.В.Таранов,

Центр гуманітарної освіти НАН України

Робота є спробою розкрити онтологічні підвалини й показати екзистенційні орієнтири здійснення гуманітарної експертизи. Аналіз умов і структури екзистенції спрямовує до синтезуючого бачення фундаментальної інтенції людського існування

Ключові слова: *гуманітарна експертиза, екзистенційна експертиза, подолання, освоєння, виповнення.*

This article is attempt to open the ontologic basis and to demonstrate existential directions to realization of humanitarian expertise. The analysis of conditions and structure of existence directs to synthesizing vision of fundamental intention of human being

Key words: *humanitarian expertise, existential expertise, overcoming, development, fulfillment.*

1. *Вопрошание. Идея экзистенциальной экспертизы*

Укоренение в общественном сознании смысла гуманитарной экспертизы и принятие ее как действенного способа разрешения человеческих проблем вряд ли могут быть возможными без пристального феноменологического всматривания в ее сущность. Признаки неудовлетворительной ситуации с гуманитарной экспертизой явлены в спорах о приоритетности деятельных или институциональных ее аспектов, о критериях отбора экспертов, объектов, методов, инструментария. В большинстве работ по этой тематике не упущена возможность дать дефиницию гуманитарной экспертизе, что свидетельствует о постоянной необходимости легитимации сферы исследования. (Кстати, следует заметить, что во множестве разных определений часто нет не только единодушия, но и смыслового единства.) Приходится констатировать факт затемнения за второстепенным главным вопросом – зачем нужна данная деятельность?

Если попытаться абстрагироваться от специализированных оценок гуманитарной экспертизы (научная оценка рисков и опасностей человеческой жизни, связанных с инновационной деятельностью, которая направлена на производство определенной системы знаний для принятия управленческих решений; выявление возможностей и путей согласования инновационных процессов с иными сторонами общественной и природной жизни и т.д. и т.п.), то можно предварительно увидеть ее смысл в преодолении факторов риска и попытках устранения опасностей реализации человеческого потенциала, в выявлении способов существования человеческого. В таком понимании гуманитарная экспертиза сближается в своем значении с собственно гуманитарной ее компонентой. И цель ее проявляется как центрированная на онтологических характеристиках человеческого существования. Ее главный смысл и содержание открывается как выяснение способов аппликации структур человеческой жизни, экзистенции на конкретные обстоятельства индивидуальной и социальной жизни; она, понимая онтологический смысл Блага и сущностные характерологические способы-инварианты осуществления человеческого, может указать пути выхода из опасностей времени. Поэтому гуманитарная экспертиза сущностно проявляет себя не только как *гуманистическая экспертиза* (понимание Человека), а и как *онто-экспертиза* (понимание Бытия), и, еще более точно как *экзистенциальная экспертиза* (понимание экзистенции). Вследствие этого, как кажется, является необходимым раскрыть основные понятия, экзистенциалы, способы сбытия человеческого и

их взаимоотношения, чтобы данная структура могла служить системой ориентиров, критериев для проведения процедур гуманитарной экспертизы. Феномены, выявленные экзистенциальной экспертизой сущностны для понимания целей и ценностей экспертизы гуманитарной. Во всех конкретных ситуациях экспертных оценок мы не должны упускать фундаментальные характеристики человеческой жизни.

Прибегая к терминологии философии существования (без смыслов и понятий которой, как кажется, возможно полное понимание человеческой ситуации проблематично) мы говорим, что человек проявляет себя как “экзистенция”. Что дает этот факт для нашей проблематики? Начать отвечать на этот вопрос нужно с условий экзистирования.

2. Условия экзистирования

Человек конечен и знает, или, по крайней мере, может знать об этом. Этот тезис является фундаментальным положением, которое констатирует экзистенциальная экспертиза и которое должно быть не отброшено в экспертизе гуманитарной. “Конечен”, “неполон”, реже “бедственен”. Эти на первый взгляд трюизмы не должны оттолкнуть нас от продолжения исследования, ведь по сути конечность человека имеет, по меньшей мере, три компонента. *Первое.* Человек не Бог. И каковы не были бы дефиниции сущности человека, они останутся именно о-пределениями и конечность всегда будет выступать в них как неистребимая составляющая. Сама сущность человека содержит в себе неполноту, ограниченность, может быть связанные с индивидуальностью. *Второе.* Человек в своем существовании отчужден от своей сущности. Вся людская жизнь, сознательно устремленная к осуществлению человеческого, есть лишь путь к нему. Экзистенция отчуждена от эссенции, и самым большим преткновением здесь является смерть. *Третье.* И само человеческое существование может обладать различной степенью полноты. Констатация этой ситуации была вербализирована как различие между аутентичной и неаутентичной экзистенцией, подлинным и неподлинным существованием. Неподлинность связана с непониманием *своей* участи, постоянным прятаньем в сферу «как все», «всемство».

Следует отметить, что смерть присутствует внутренне на всех трех уровнях конечности. Во «всемстве» («Das Man'e») человек умирает как неповторимая личность. В экзистенции (жизни) человек *умирает*, человек умирает не ис-полнив сущность, не достигнув

осуществления. И в самой сущности он все равно конечен ибо смертен в принципе. Кроме того, естественно, конечность помимо смертности означает нашу ограниченность – возможностей.

Все три уровня, степени конечности, неполноты могут быть описаны в двух направлениях – в иерархии нисхождения и в иерархии восхождения, последняя вероятно более применима в анализе их преодоления. Тем не менее условием экзистирования является то, что даже человеческая сущность конечна, даже человеческое подлинное существование отчуждено, даже в человеческом существовании есть уровень ненастоящего человеческого.

3. Структура экзистенции

Уровни человеческой конечности обуславливают различные фазы самопревосхождения человека, то есть структуру экзистенции.¹

Экзистенция этимологически означает проявление, возникновение, а также, что важнее, противо-стояние и вы-ступление. Противостояние небытию и выступание за рамки конечности.

Человек может осознавать свое бытие и Бытие как таковое лишь в свете понимания того, что он мог и может не существовать. Осознание небытия и вызванное им онтологическая тревога вызывают в человеке его предельный интерес – преодоление этих условий. Самоутверждение человека тем сильнее, чем больше небытия он сможет вместить в себя, говоря словами одного из мыслителей недавнего прошлого.

«Нижний» уровень, стадия экзистенции связан с условием растворенности человеческого в шаблонах «всех», «людей». Обезличенный стандарт схематизирует и механизмирует человеческую жизнь, человек рас-сеян в желаниях и хамелеоноподобен в способах их достижения. Экзистирование, «выход за рамки» этого состояния связан со сосредоточенностью на своем уделе. Путь здесь пролегает в сторону уменьшения зависимости от несущественных социальных связей и обострением черт индивидуальности. Экзистенция на этом уровне становится подлинной, ее смысл в превозмогании безличностного способа существования.

Далее. Освобождаясь от пут неподлинности без-раз-личного, человек не должен останавливаться. Настоящее само-становление здесь только начинается и осуществляется оно как постоянное само-превосхождение. Причем если в начале экзистенция вы-ступала из

¹ Вопрос о возможности употребления понятия «структуры» к экзистенции решен положительно Н.Аббаньяно.

безлично общего и сосредотачивалась на единстве цели способом индивидуации, то теперь, человек осознает и в подлинном существовании свою конечность. Поэтому ему для самостановления необходимы другие. Именно другие есть опора, цель и возможность самосбытия личности. Это путь существования к сущности, путь осуществления. Можно назвать его человеческой жизнью, не упуская важность слова «человеческий». Путь экзистенции, «вы-ступания за», пролегая сначала через усилие самособирания, ведет к открытости содействия. Экстраверт сменяет интроверта, ранее вышедшего из дебрей подражания.

Полное осуществление, как видится, не достижимо. Конечность существования, его определенность временем ставит преграду. Но даже если бы сущность человека была бы ис-полнена, не стоит забывать, что в ней самой имплицитно присутствует неполнота, поэтому человек сущностью устремлен к превозмоганию самого себя, к большему, чем он, к Бытию.

Указанные ступени, уровни преодоления конечности, и соответственно самопревосхождения не являются этапами в буквальном смысле этого слова. Не следует понимать, что преодолев первый, человек начинает (пространственно или временно) «двигаться» во втором, а потом может и в третьем. Все три измерения бедственности должны быть преодолеваемы постоянно. Утрата напряженности восхождения ведет к падению.

Экзистирование есть одновременно трансцендирование. «Выступление за» есть переступание, превосхождение. И оба они есть интенцией, интенцией к Бытию.

4. Смыслы преодоления

Направленность на Бытие, устремленность к нему раскрывается в основных значениях. Важнейшим из них является *свобода*. Путь экзистенции есть путь свободы. Человек – аутсайдер (out-sider) не в обыденном понимании (неудачник и т.п.), а в онтологическом срезе выхождения за сковывающие рамки. (Здесь не превалируют, но сохраняются отзвуки ницшевского «сверхчеловека» и камюистского «постороннего».) Желание «прийти в себя» реализуется по ту сторону «всех», «людей» в одиночестве осознания *своей* конечности и своей судьбы.

Маргинальность (на краю) такой позиции преодолевается необходимостью интенции в со-действии, и тут смысл слова (аутсайдер) раскрывается в том, чтобы «выйти из себя», из одиночества, раскрыть значение интенции как пути от конечности к

бесконечности, от прошлого и настоящего к будущему. Освобождение присутствует и в интравертном отворачивании от безличных шаблонов поведения и в экстравертном стремлении к совместному становлению. «Прийти в себя» и «выйти из себя» сущностно являются дорогой «к себе», к самоосуществлению.

Причем эта свобода не есть своеволие (произвол), ибо хотя последнее и открывает некоторые сущностные характеристики свободы, оно ведет к рассеянности устремлений, разбрасыванию желаний, распылению интенции в горизонте влечений.

Также важное значение может иметь и различие между «свободой-от» и «свободой-для». «Свобода-от» проявляется на уровне выхода индивида из всемства, «свобода-для» полностью проявляется лишь в ко-экзистенции (совместной экзистенции), в сотрудничестве. Лишь так свобода – выбор становится полной и свобода – проект имеет возможность осуществиться.

Самоактуализация, самоформирование человека (не забывая смысл «формы», «морфе»), как видим, возможны лишь в свете осознанной конечности, или, иными словами, разрыва между сущим и должным. Поэтому человеку для постоянного становления, самосбытия необходимо не снижать *тревогу*, вызванную конечностью и не избегать *вины* сепарации от неисполненной сущности. Тогда горизонт будущего будет открыт. Следует еще раз указать, что модус *будущего* должен быть приоритетным для человеческой жизни (хотя некоторые мыслители говорят о сохранении Бытия). Именно будущее дает возможность к *sui generis* бесконечной самореализации, погоня же за сиюминутным дробит человеческое я и ведет к утрате его будущего, следовательно разрушает структуру экзистенции, сущностным ядром которой является интенция, устремленность к Бытию.

Новое, возникающее в свете будущего, способно встретить или создать открытая *творческая* личность. Свобода как творчество дает возможность исполнения и преодоления отчуждения от 1)себя, от 2)других, от 3)Бытия. Творчество есть по сути творение своей сущности, создание ее в существовании путем образования (под «образованием» следует понимать более широкий контекст, нежели обыденный – здесь речь идет о становлении собой, построении себя).

Созидание как самопревосхождение безусловно есть деятельность. Недаром деятельность многими мыслителями считалась сущностным элементом человека, но суть самой сущности в постоянном преодолении состояния человеческой конечности.

Человек некоторым образом всегда «вопреки». И поэтому экзистирование есть всегда: 1) «ультра» – предельно, 2) «транс» – сквозно ограничением, 3) «экстра» – вне рамок, 4) «супра» – превосходит данное. Следует учитывать, что пребывание «вне» возможно только «с-» людьми. Человеческие способности ограничены и поэтому осуществиться он может лишь фундируясь в деятельности других, стремясь к другим, со-действуя и испытывая со-действие других. Взаимодействие с другими, открытость другим есть условие и становления индивидуальности и *общения* как соединения воле в общем устремлении к Бытию, и наоборот понимание целей, тенденций, смысла человеческого существования делает деятельность осознанной и не содержащей бесконечных второстепенных задач (обогащения ради него самого, подчинения других ради чувства значимости и тому подобных ущербных модусов фундаментальной интенции).

5. Фундаментальная интенция

Сущностная неполнота, отчуждение существования от сущности и угроза утраты индивидуальности постоянно влекут человека за пределы данного, к запредельному. Поэтому для большей полноты описания человеческого состояния (на фундаментальном уровне) помимо важнейшего и ключевого термина «экзистенция» (противостояние как проявление, выступание) и дополняющего во многом «трансценденция» (в смысле процесса превосхождения), следует прибегнуть к понятиям «интенциональности» и «интенции». Не отказываясь от феноменологических интерпретаций интенциональности, в данном случае более важным является более широкий онтологический вариант данного понятия. Интенциональность есть свойство направленности чего-то на то и устремленности к тому, чем это что-то не является.

Человеческая ситуация сущностно является интенциональной. Однако, стоит заметить, что базовым феноменом в устремленности человека на иное, является конечно же не набор произвольных желаний – аппетитусов, а собирающий воедино человеческую жизнь стержень – *фундаментальная интенция*. Ее суть проявляется в векторе существования – от ничто к Бытию. Человек не полон, если можно так сказать, трехсоставно. И все эти уровни неполноты определяют структуру экзистенции, и вместе составляют один вектор становления человека. Вектор преодоления конечности (отчуждения) и одновременно *освоения*, а лучше сказать *исполнения*.

Обретение себя и сбытие себя возможно лишь как постоянное напряжение и сосредоточенность на цели. Но и это напряжение, напряженность, которыми зачастую характеризуется аутентичная экзистенция, открывают лишь часть проблемы интенциональности. Как кажется, гораздо более адекватным и уточняющим будет прибегнуть к понятию *внимания*. Невнимательность, рассеянность часто присутствуют в обыденной жизни. Необходимым является своеобразное «переключение» внимания с множества объектов на один – Бытие. Направленность, избирательность и сосредоточенность (последнее превозмогает рассеянность обыденной множественности) выступают основными характеристиками внимания. Кстати украинское «у-вага» говорит о пребывании подле главного, наиболее значимого). При чем внимать можно лишь чему-то из-вне, а внимание сущностно связано с неполнотой, ибо часто означает «тревога».

Мы должны подчеркивать, что фундаментальная интенция направлена не столь на *полноту жизни* ибо это выражение указывает скорее на вещественно-объектный слой существования человека, а на *полноту Бытия*, ибо и жизнь сама (даже полная) есть лишь слепок и отблеск полноты, совершенства Бытия.

Фундаментальная интенция вскрывает *смысл жизни* как экзистирующее движение к трансценденции (одновременно иллюстрируя частичную полноту высказывания о смысле жизни в самой жизни, но лишь тут мы оперируем понятием «вечной жизни»). Жизнь не есть самоцель, она есть способом проявления, реализации стремления к Бытию. Бытие шире жизни, есть полнота, в отличие от жизненной неполноты, а жизнь – постоянное саморасширение и самостановление, эрзац Бытия и перст к Бытию. Ясно, что жизнь, поднимаясь в сферу духа, несоизмеримо продвинулась на пути к Бытию. Ибо дух – свободен, потенциальная полнота. Фундаментальная интенция вскрывает телеологию жизни, где телос – Бытие.

6. Значение указанных феноменов для гуманитарной экспертизы

Если у кого-то все равно остается вопрос – «для чего было указывать на три уровня конечности, структуру их преодоления, формы и смыслы этого преодоления», то можно указать на следующее. Хотя для проведения экзистенциальной экспертизы не нужны полевые условия и «конкретная» ситуация, следует указать, что вышеописанные феномены должны быть учтены при проведении гуманитарной экспертизы; и, более того, их игнорирование лишает гуманитарную экспертизу онтологической и теоретической базы,

делая ее мышлением (и действием) на злобу дня без понимания контекста этого мышления и действия.

Именно понимание сущностных характеристик человека как существа свободного, открытого, живущего в будущем, индивидуального, но и выступающего за свои границы («аутсайдер»), трансцендирующего ограниченность в общении и творчестве дает ключи к пониманию процедур гуманитарной экспертизы.

Интенционален ли человек, его интенция направлена на что (хамелеоново подстраивание или бесконечное самосозидание, ведущее к целостности) – вот вопрос, который не должен теряться в процессе гуманитарной экспертизы. С ним связан еще один сущностный момент – фундаментальной интенцией к свершению, к Бытию обладает человек, скажем так, не вполне «счастливый», посему самооценка человека как существа не довольного своей ситуацией не должна удручать исследователя. Это признак понимания своей конечности, а значит импульс к ее преодолению.

Именно экзистирование, трансцендирование, интенциональность как сущностные компоненты человеческой жизни указывают на способность человека выйти за пределы настоящей ситуации, или, иными словами, *на возможность выйти из (неблагоприятной) ситуации*, что является неизменной целью гуманитарной экспертизы.²

БИОЭТИКА: МНОЖЕСТВЕННОСТЬ И МЫСЛЬ

*П.Д.Тищенко,
г.Москва*

Спираючись на досвід історичного виникнення і функціонування біоетики, у статті робиться спроба показати, що в сучасній культурній ситуації ідея відповідальності має бути розширеною.

Ключові слова: *етика, біоетика, обґрунтування, моральнісна позиція, множина*

² При подготовке текста фундирующим и полемическим материалом служили среди иных работы П.Тилиха, Р.Мэя, А.Маслоу, Ю.Ищенко, В.Кизимы, Б.Юдина.

Being based upon the experience of bioethics historical origin and functioning, the article is an attempt to demonstrate, that the idea of responsibility should be expanded according to modern cultural situation.

Key words: *ethics, bioethics, reasoning, moral position, plural.*

Статья, подготовленная в свое время к юбилею академика А.А. Гусейнова, представляет собой попытку оспорить одну из наиболее принципиальных посылок его философской доктрины. Позволю себе пространную цитату с тем, чтобы ввести читателя в круг проблем, которые подвергнутся мной обсуждению. В статье «Обоснование морали как проблема», имеющей фундаментальное значение, А.А. Гусейнов пишет: «Обоснование морали – традиционная, к тому же центральная, тема философской этики. Как всякая философская тема она является вечной: не имеет однозначного решения, хотя и предполагает его. Обоснование морали остается предметом постоянного философского вопрошания» (Гусейнов, 2005, с. 48)

Уже в этой первой фразе статьи А.А. Гусейнов формулирует важное для моего последующего рассуждения положение – мысль в вопросе об основаниях морали сталкивается с парадоксальной ситуацией: невозможностью получить однозначный ответ и насущной необходимостью его все таки иметь. Суть этой необходимости разъясняется в последующем рассуждении: «Здесь есть, однако, один специфический момент, в силу которого этическая проблема и именно потому, что она этическая, не может приобрести статус вечной – постоянно разрешаемой и никогда не разрешимой – проблемы. Открытость, принципиальная антитетичность выводов, вполне терпимая и, может быть, даже желательная в гносеологии, оказывается недопустимой в , просто невозможной в этике, поскольку здесь, как установил еще Аристотель, целью является «не познание, а поступки». Поступки же требуют определенности, однозначности» (там же),

Опираясь на опыт исторического возникновения и функционирования биоэтики, я попытаюсь показать, что в современной культурной ситуации идея ответственности должна быть расширена. Источником «постоянного нравственного бодрствования», если воспользоваться еще одним суждением юбиляра, является не только всеобщность и однозначность морально обоснованного решения, но и сохранение моральной проблемы, заставляющей мысль мыслить, в качестве нерешенной, открытой постоянному процессу переопределения. Удержание проблемности проблемы мною будет истолковано в качестве важнейшего аспекта поступка –

ответственного ответа на острейшие экзистенциальные проблемы современного человечества. Подчеркну, что речь идет об ответе вполне конкретном, практическом, уже отчасти институализированном в биомедицине.

Начало биоэтики и проблема множественности моральных позиций. Возникновение биоэтики связано с двумя фундаментальными открытиями. Во-первых, столкнувшись с острейшими проблемами, порождаемыми научно-техническим прогрессом, ученые (врачи, биологи, экологи и т.д.) постепенно стали приходить к осознанию ограниченного характера научного разума. Возникла острая необходимость призвать на помощь экспертов в области гуманитарного знания. Не случайно, что изобретатель термина «биоэтика», американский онколог Ван Ренселлер Поттер, как раз и пытался выработать «новую мудрость», объединяющую биологическое знание и знание гуманитарное (в широком смысле – этическое). Две составные части «био» и «этика» в контексте целостного понятия «биоэтика» как раз и призваны были выразить отмеченную установку.

Однако целостности в классическом понимании не возникло. Сразу же было обнаружено (в этом и заключается второе открытие), что «этик» в современном мире слишком много(да и сама наука оказалась не столь единой, разобщенной в понимании эволюционных основ жизни, а также принципиально важных для медицины понятий «норма» и «патология»). Причем по своим основаниям, оценкам ситуаций в области биомедицины и разрабатываемым рекомендациям они слишком часто занимали диаметрально разные позиции. Одной, единой для всех моральной перспективы в современном обществе не оказалось.

Не случайно, что предисловие к своему фундаментальному труду «Основания биоэтики» один из наиболее оригинальных и авторитетных американских философов Тристрам Энгельгардт младший назвал – «Биоэтика – существительное во множественном числе». Первое же предложение этого введения поясняет проблему: «Множественность моральных позиций – реальна. Она реальна фактически и в принципе» (Engelhardt, 1996, p. 3)

Причем эта множественность особого рода – не множественность мнений, а *множественность оснований* философских, богословских, научных и иных попыток дать ответ на возникающие проблемы. Поэтому осмыслить эту множественность нужно серьезно – не как временное недоразумение, удручающее разум

обстоятельство, а как важнейшее условие особого опыта мысли, который специфически структурирует поле биоэтических обсуждений.

Энгельгардт видит основание этой множественности в особенностях современной культуры. Распад христианства на конфликтующие конфессии определил отсутствие единой религиозной канонической позиции в отношении новых угроз, с которыми столкнулось человечество в сфере биомедицины. В свою очередь, «попытка создать секуляризованный эквивалент западного христианского монотеизма путем рационального раскрытия единственной моральной и метафизической перспективы понимания реальности обернулась фрагментацией мысли, политеизмом перспектив, хаосом морального многообразия, какофонией множества конкурирующих моральных повествований» (там же, с.5).

Множественность истолкований и направлений поиска ответов удваивается за счет метафизического разлома, который создает нерв современной исторической эпохи. Речь идет о парадоксальной экзистенциальной игре страха и надежды, конституирующей базисные структуры современной культурной идентичности – специфический ритм *экзистенциального повтора*. Науки и технологии в сознании современного человека – это одновременно защита и угроза, путь спасения и опасное скольжение по наклонной плоскости, ведущий к гибели.

Как возможно мыслить эту множественность серьезно? Можно ли разрешить исходную парадоксальность ситуации и содержательно удержать множественность в мысли? Возможно ли плодотворное инакомыслие? Именно из настоятельной нужды разрешения этой проблемы (не только теоретической, но и практической) постепенно сформировалась биоэтика не просто как одно из направлений в этике, но как особая форма современного рационализма – рационального общения инако-мыслящих. Причем в эту сферу *инакомыслия* традиционно ориентированное мышление «заносит» именно тогда, когда оно, сталкиваясь с биоэтическими проблемами, пытается наиболее последовательно высказать именно свою истину - научно, богословски, юридически, философски, политически, экономически или даже житейски обоснованную. Поэтому биоэтика представляет собой сферу дисциплинированной мысли, которая в особых условиях вынуждена мыслить себя иначе, чем в условиях нормальной (в смысле Т. Куна) науки или этики. Не случайно биоэтику создавали профессионалы - врачи, биологи, философы, богословы, юристы и т.д.

Биоэтика как форма философской мысли развивается в значительной степени как попытка разрешить проблему необходимости серьезно мыслить множественность в указанном выше смысле. Посмотрим, как с этой проблемой пытается справиться уже упомянутый Тристрам Энгельгардт младший.

«Биоэтика для друзей» и «биоэтика для посторонних»
Тристрама Энгельгардта младшего. Как возможно серьезно мыслить множественность? Энгельгардт прекрасно понимает, что с древнейших времен мысль привыкла узнавать себя именно в актах обнаружения единства в множественности, относимой к «миру по мнению» (там же). Однако, он считает, что множественность для биоэтики основополагающа и не может быть снята чистым актом осмысливающего обобщения. Будучи одновременно светским философом и православным богословом (ему принадлежит фундаментальный труд – «Христианская биоэтика»), Энгельгардт далек от постмодернистской моды, эпатирующе выпячивающей идею множественности. Как верующий он верит в единого Бога, единого Отца и Творца мироздания. Он не случайно цитирует знаменитый фрагмент из Евангелия от Марка: «8. Ибо *Иисус* сказал ему: выйди дух нечистый, из сего человека. 9. И спросил как тебе имя? И он сказал в ответ: легион имя мне, потому что нас много». (Марк 5:8,9), для того, чтобы ясно обозначить свою личную, глубоко традиционную позицию (там же). Но при этом, говоря о современном светском государстве, отказывает ему (по уже указанным основаниям) в возможности быть выразителем воли Бога в форме конкретной исторической (поэтому имманентно ограниченной) идеологии. По своей природе современные сообщества политеистичны. Поэтому необходимо искать светский подход к решению проблем, связанных с проблемой множественности моральных перспектив в биоэтике. Он так пишет об основной установке своей книги: «Этот том не является апологией хаоса, или даже простого разнообразия в данной области, тем более не оправдываются в нем моральные извращения или моральная пустота. Вместо этого предлагаются светские средства для разрешения проблем множественности и разнообразия, которые были поставлены постмодерном» (там же).

Для того чтобы в рамках биоэтического рассуждения сохранить место для разума и не потерять в полаганиях всеобщего содержательной множественности, Энгельгардт разбивает биоэтику как бы на две половины. Одну он называет «биоэтикой для друзей» (bioethics for friends), а другую – «биоэтикой для посторонних» (bioethics for strangers). Биоэтика для друзей – это сфера

дисциплінарних досліджень в рамках конкретно ідейно пов'язаного союбщества. В нем возможно и необходимо чисто классическое движение мысли. К примеру, утилитаристы в рамках своего конкретного союбщества должны именно утилитаристски искать решения встающих в биоэтике проблем. В свою очередь сторонники кантианской деонтологии имеют то же право и даже долг – именно по-кантовски осмыслять и предлагать свои решения как всеобщие. Аналогично могут и должны поступать католики в рамках католической общины, мусульмане – в рамках мусульманской, православные – православной и т.д.

Внутри конкретного морального союбщества возможна и необходима выработка *содержательного* (всеобщего) ответа, к примеру, на вопрос – является ли клонирование человека злом или благом. То же и по всем остальным биоэтическим проблемам. Биоэтика для друзей, релевантная для конкретных моральных союбществ, содержательна. Акт установления этого содержания снимает множественность наличных истолкований в единстве философски, богословски, научно или иным образом обоснованного знания. Множественность, существующая за счет непродуманности собственной содержательной позиции, ценностью не обладает. Не продумав собственных оснований, некоторые люди, считающие себя православными или католиками, к примеру, могут согласиться с эвтаназией или клонированием человека и, тем самым, породить множественность позиций внутри религиозных общин. Но это, как сказал бы Гегель, - дурная множественность, снятие которой с помощью корректного богословского или философского истолкования, является благом.

Реальна и принципиальна множественность иного рода – множественность возможных обоснований, множественность конкретных моральных союбществ, множественность самих единств. Именно эту множественность Энгельгардт настаивает рассматривать серьезно в биоэтике, понимаемой как «биоэтика для посторонних». Первый шаг на пути к моральному союбществу «посторонних» заключается в *отказе от насильственного навязывания собственной моральной перспективы тем, кто придерживается иной позиции.*

XX век дает слишком много кровавых примеров фашистских, нацистских, коммунистических, националистических, религиозных, этнических и иных практик насильственного достижения морального единства общества. Если «мы» обладаем Истиной (неважно, какого рода), то она уже не может стать предметом политического выбора, народного волеизлияния. Она есть. И единственное, что следует делать

– заставить общество принять ее. Причем принять насильственно. Массы, публика и народ – все это сообщества индивидов, не понимающих своего блага или погрязших во всевозможных пороках. Мир катится к гибели. Его надо спасти. Промедление смерти подобно. Нужны чрезвычайные меры – комиссии, трибуналы, цензура, лагеря для тех, кто иначе мыслит суть проблем, а главное – насилие, насилие и еще раз насилие для достижения «единства». В результате – горы трупов, миллионы искалеченных судеб, а также полнейший маразм власти и претендующей на единственную истинность идеологии, от которой люди с брезгливостью отворачиваются, предоставляя ей возможность в подходящий исторический момент рухнуть. Так было у нас в феврале 1917 года и августе 1991 года. Так было во многих других странах. И так с неизбежностью повторится, если мысль снова трусливо отшатнется от множественности во имя насильственного насаждения единства. Поэтому американский православный философ Тристрам Энгельгардт младший, с моей точки зрения, совершенно прав. *Отказ от насилия является условием не только физического, но и морального выживания современных сообществ.*

Иными словами, мирное сообщество различных мыслящих граждан является условием биоэтики для посторонних. Но как возможно само сообщество инако-мыслящих? Как возможна биоэтика как форма рационального мышления и действия? Вспомним, в отношении содержания осмысления биоэтических проблем единства быть не может. Содержательное моральное истолкование возникающих биоэтических проблем с неизбежностью порождает множественность ответов. Следовательно, биоэтика для посторонних должна быть бессодержательной – чисто формальной, или, как предлагает Энгельгардт, – процедурной.

«Вне конкретного морального сообщества невозможно существование никаких содержательных руководств к действию, никакой содержательной биоэтики. Однако можно показать, что информированное согласие, рыночный обмен и решения ограниченных демократий могут создать структуры, обладающие моральным авторитетом. Они не произведут субстантивированных, непроцедурных правил. Например, нельзя будет заранее определить – правильно или неправильно производить эксперименты на эмбрионах. Единственное, что необходимо сделать – это выполнить адекватную процедуру: получить согласие от тех, чьи это эмбрионы, и действовать так, чтобы была минимизирована опасность нанесения ущерба будущим личностям» (там же, с.14).

Разум сохраняет для себя место в биоэтике для посторонних за счет самоограничения. Во-первых, он отказывается от претензий, навязывающих «свое» понимание всеобщего инако-мыслящим. Во-вторых, для различения добра и зла в рамках сообщества людей, мыслящих различно, он видит свою задачу в том, чтобы разработать такие формальные демократические процедуры, которые бы, именно за счет своей пустоты и бессодержательности, оставляли место для собственного содержательного морального ответа каждого индивида, вовлеченного в ситуацию. К примеру, эти правила не могут основываться на некоторых основоположениях православия, но они должны быть такими, чтобы дать возможность и православному, и католику, и протестанту, и буддисту, и марксисту – каждому поступить в конкретной биоэтической ситуации именно в меру себя, сохранить свои особые ценности при одном единственном условии – отказе от насилия в отношении мыслящих иначе.

Тогда, когда подобные процедуры будут введены в действие, у представителей «конкретных сообществ» возникает возможность не просто для разработки содержательных истолкований проблем и для создания содержательных рекомендаций, но и для отстаивания их в открытом публичном пространстве (т.е. вне круга единомышленников, единоверцев и т.д.). Внутри конкретных сообществ возможна содержательная «биоэтика для друзей». В публичном пространстве релевантна процедурная «биоэтика для посторонних». Для Энгельгардта «биоэтика для посторонних» является единственным мирным путем разрешения конфликтов в области биомедицины без насилия и обмана.

Но как при этом формируется в рамках ограниченных демократий¹ коллективная воля, обладающая моральным авторитетом и являющаяся (по крайней мере, локально) законодателем, устанавливающим конкретные моральные правила реализации тех или иных биомедицинских технологий? Множественность, по Энгельгардту, разрешается в некоторую, *на время* стабилизированную позицию коллективной воли на «рынке» идей. В публичном пространстве происходит обмен идеями и их конкуренция за

¹ термин «ограниченная демократия» имеет два смысла – а) это демократия, при которой некоторые элементы либо отсутствуют, либо присутствуют в ограниченном виде (например, в России резко ограничена свобода средств массовой информации при наличии других признаков демократического правления); б) демократия, ограниченная рамками конкретного исторического сообщества, не переносящая свои принципы на человечество в целом.

«покупателя». Идеи, отражающие в наибольшей мере интересы публики, лучше «покупаются» и становятся определяющими для формирования той или иной позиции всего общества. Благодаря конкуренции идей общество постоянно опробывает те или иные моральные решения, сохраняя те, которые удовлетворяют запросы «покупателей», и отклоняя неудачные. Рынок действует как научное сообщество или биологическая эволюция, фальсифицируя неудачные гипотезы и сохраняя удачные. Но и удачные идеи открыты постоянной критике и переутверждению. Хорошо покупаемые идеи сегодня – завтра могут быть отвергнуты «покупателями» и исчезнут с рынка идей. Тем самым формирующаяся коллективная воля (решения ограниченных демократий) постоянно уточняется, настраивается на новые обстоятельства существования людей.

Однако не трудно заметить (это замечает и сам Энгельгардт), что процедурное решение биоэтических проблем выглядит не столь уж бессодержательным. Ответы на встающие вопросы по своему виду оказываются слишком похожими на идеи англо-американского либерализма. Так, основной для Энгельгардта *принцип разрешения* (principle of permission), возникающий как естественный ответ на доминирующую в современном обществе ситуацию, апеллирует к изолированному индивиду как последнему основанию морального авторитета в обществе. «Принцип разрешения выражает главное обстоятельство: когда Бог не слышен всеми одинаково (или не слышен некоторыми вообще), и когда все не принадлежат к одному сплоченному коллективу, и когда разум не в состоянии открыть единственную каноническую, конкретную мораль, то в этой ситуации обоснование морального авторитета происходит не от Бога, не от авторитета конкретного сообщества, и не от разума, но от разрешения индивидуумов. Из неслышания Бога и неудачи разума, посторонние моральные субъекты встречают друг друга как индивидуумы» (там же).

В этом суждении, на первый взгляд, Энгельгардт начинает противоречить сам себе. Оказывается, что бессодержательная биоэтика для посторонних покоится на вполне определенном содержании – либеральной идее индивида как источника морального авторитета. Собственно иного, если вспомнить Гегеля, ожидать не приходилось – форма в силу диалектической необходимости становится содержанием. Процедура получения согласия от индивида предполагает его присутствие и полагает как ценность – общее основание для всех инакомыслящих. Человек может быть или не быть православным или католиком, но в любой ситуации он опознается

именно как индивид. Множественность вновь снимается в некоторой истинной идее – в данном случае – идее англо-американского либерализма. За это Энгельгардта неоднократно критиковали американские и европейские коллеги.

Правда, осуществленное им снятие множественности в идее индивида особого рода. Для того чтобы яснее понять особенность рассуждений Энгельгардта, необходимо рассмотреть, в чем он видит одну из ошибок Канта, этика которого в некотором смысле также имеет процедурный характер. По утверждениям Энгельгардта Кант не видит различия между свободой как моральной ценностью и свободой как условием морали вообще. Любая содержательная ценность, включая кардинальную ценность свободы индивида, взятая как основание, предопределяет содержательный характер этической системы. Она исходно исключает из морального сообщества всех для кого эта ценность ценности не представляет. По Канту, человек, к примеру, не имеет морального права отказаться от свободы, т.е. от самого себя. Свобода в форме идеи автономии определяет собственно человеческое в человеке. Одновременно, он не признает в другом равного себе – если это «собственное» в этом другом не обнаруживает. Когда Кант утверждает, что совершеннолетним (т.е. по сути – свободным) человек становится лишь тогда, когда имеет решимость думать сам, то одновременно он отказывает этому «самому» самому решать, в чем его «самость» состоит, и что означает само требование думать. Всеобщее содержание уже раскрыто Кантом. Другим попросту делать нечего – только усвоить его и уточнять в отношении бесконечных вариаций эмпирического опыта. Никакого места инакомыслию просто нет в силу полагания всеобщности собственного содержательного истолкования и свободы, и мысли.

Поэтому свобода как ценность не может, по Энгельгардту, претендовать на решающую роль в построении этики для посторонних. Свободу в последнем случае необходимо рассматривать не как ценность, но лишь как граничное условие мирного морального сообщества. Человек свободен – в том числе быть несвободным, отказаться от своей свободы или понимать саму свободу совершенно иначе. Он так разъясняет это положение: «Уважение к свободе, как необходимому условию взаимного уважения индивидов и самой возможности для них пользоваться одним языком морального порицания или одобрения, не зависит ни от каких конкретных ценностей или ранжирования добродетелей, но предполагает лишь заинтересованность в мирном разрешении проблем без обращения к насилию» (там же, с.106).

Этот поворот мысли адекватно выражает одну из особенностей биоэтического мышления. Свобода как условие биоэтики для посторонних предполагает уважение к праву другого индивида самому решать, в чем эта свобода заключается. В том числе уважать решение другого отказаться, к примеру, от самостоятельного свободного выбора, положиться на мнение врача, учителя, священника, книги или другого авторитета. Если свобода рассматривается как центральная моральная ценность (как это имеет место в идее автономии у Канта), то подобный отказ следует рассматривать как морально предосудительный. Человек не свободен отказаться от себя как автономного субъекта, видя свою свободу в чем-то ином. Поэтому он не должен, к примеру, совершать самоубийства. Ведь самоубийство уничтожает свободу, которая является собственно человеческим содержанием живого индивида. Но, осуждая другого за отказ от свободы как ценности (как это имеет место в случае морального осуждения самоубийц), кантианец отрицает за ним свободу быть другим, придерживаясь любых других ценностей: философских, культурных, партийных, семейных, церковных и т.д.

В биоэтике смысл свободы как *граничного условия* морального сообщества инако-мыслящих людей является определяющим. Поэтому, к примеру, когда утверждается право пациента знать правду о состоянии собственного здоровья (как условия для принятия свободного решения), то одновременно подчеркивается, что он в той же степени обладает правом и не знать эту правду, а, следовательно, – отказаться от таким образом понимаемой свободы в принятии решения. Полностью передоверить решение врачу. Иными словами, свободно определяющий свою моральную позицию индивид является не теоретической ценностью, а эмпирическим условием биоэтики для посторонних. Именно за счет подобного рода различения Энгельгардт пытается удержать «бессодержательность» биоэтики для посторонних, удерживающую в мысли возможность множественности моральных перспектив.

Однако, даже с учетом высказанных уточнений, критики Энгельгардта остаются правы. Дело в том, что противопоставление свободы как ценности и свободы как граничного условия мирного морального сообщества людей как раз и является одной из центральных идей англо-американского либерализма, например, в интерпретации Дж. С. Милля. Первая же фраза его фундаментального труда «О свободе» практически вводит аналогичное различие. Имея в виду того же Канта, Миль пишет, что предметом данного эссе не

является так называемая Свобода Воли, к несчастью противопоставленная неудачно названной доктрине философской Необходимости. Им является Гражданская, или Социальная свобода: природа и границы использования власти общества над индивидами. Миллем Свобода понимается как формальное право на сопротивление внешнему авторитету. Право на защиту «своего» – как бы это «свое» ни понималось. Источник этого понимания свободы Милль непосредственно находит в истории борьбы граждан против попыток вторжения в их частную жизнь со стороны церкви и государственных институтов. Право быть другим для гражданина не выдумка, а результат кровавых религиозных и гражданских войн. Оно возникает, по Миллю, из чувства благоразумия людей, еще недавно желавших насильно заставить друг друга принять именно «наши», а не иные ценности. На пепелище, оставленном гражданскими и религиозными войнами, индивид оказывается единственным источником морального авторитета, права и власти (Милль, 2000, с.288-290).

Но и у Милля понимание свободы индивида как формальное условие гражданского мира незаметно становится содержательным. Свобода не признается за теми людьми, которые не умеют ею пользоваться. Т.е., различие переносится с содержательного истолкования смысла общей ценности на содержание в виде общего навыка использования демократических процедур. От знания теоретического на знание-умение. По Миллю свобода как принцип не применима к положению вещей, которое существует в обществе до того момента, пока человечество ни окажется способным к самосовершенствованию путем свободных и равных обсуждений (пока подобного навыка у людей нет – вполне допустим и даже необходим деспотизм как образ правления, легитимный в отношении варваров, единственно способный исправить их природу (там же, с.388). За этими формулировками не трудно увидеть либеральное оправдание колониальной политики Великобритании XIX века. Т.е., принцип свободы (даже в смысле граничного условия) вполне легитимен лишь для этики друзей (сообщества образованных – в смысле владения навыками использования демократических процедур - граждан), но совсем не обязателен в отношении сообщества посторонних. В отношении последних вполне оправдано и даже желательно насилие, в том числе и военное. Если вспомнить современную ситуацию, то - защиту «прав человека» в странах «оси зла» можно вполне осуществлять и с помощью ковровых бомбежек, деспотично насаждая в них демократические ценности, которые для самих «варваров» ценностью не обладают. Сами «варвары» мирным путем исправить

собственную природу (с тем, чтоб она соответствовала *ghjwtlehysv* ценностям либерализма) не могут. Это долг цивилизованных стран и национальных авторитарных правительств, которые ими поддерживаются (примером может служить модель ограниченной демократии алжирского типа).

Энгельгардт вполне понимает эту опасность и стремится максимально либерализовать либеральную идею, т.е. максимально расчистить основание возможностей мирного сотрудничества людей, представляющих различные культуры и традиции. В произведениях последних лет он пытается показать невозможность глобализации принципов биоэтики, выработанных западной культурой. В этом смысле он критикует международные организации, предлагающие универсальные принципы биоэтики в современном здравоохранении (например, Декларацию ЮНЕСКО по биоэтике). С точки зрения Энгельгардта – международное мирное сотрудничество возможно лишь при условии, если *национальные индивидуальные сообщества (социальные индивидуумы)*, обладающие каждый своим собственным пониманием блага – своей собственной биоэтикой, действуют в отношении друг друга без насилия на основе принципа разрешения. Причем механизмом, обеспечивающим кооперацию и соревнование многочисленных национальных концепций блага, является уже упоминавшийся рынок идей.

Т.о. отказ от глобализации содержательных истолкований западных вариантов биоэтики, одновременно, сопровождается у Энгельгардта допущением в сфере мирной конкуренции идей глобализации рыночных механизмов, признание центральной роли которых в обеспечении человеческой кооперации как раз и составляет еще одну характерную черту англо-американского либерализма. Достаточно вспомнить идеи Дж. Бентама в XIX веке или идеи Ф. А. фон Хайека в XX в.. Т.е., и в данном случае процедурная форма с диалектической необходимостью оборачивается идейным содержанием. А, следовательно, по мысли самого же Энгельгардта уже не может быть основанием «биоэтики для посторонних». Становится, позволю себе шутку, «биоэтикой для друзей англо-американского либерализма».

Тем самым, парадоксальное требование серьезно отнестись к множественности моральных перспектив, удержать ее в мысли, остается не исполненным. Задачу следует попытаться осмыслить вновь. Для этого, в целом соглашаясь с полезностью различения «биоэтики для друзей» и «биоэтики для посторонних», позволю себе сделать несколько критических уточнений.

С моей точки зрения, никакого рационально достигаемого, содержательного канонического истолкования смысла биоэтики не может быть не только для светского «политеистического» сообщества, но и для моральных сообществ «друзей». Какое бы философское, религиозное или иное сообщество мы ни взяли – везде можно сразу же обнаружить множественность полемизирующих между собой способов обоснования ценностей, их содержательного истолкования или ранжирования. Кантианцы, к примеру, согласны между собой лишь в отношении того, что Кант создал верную философскую перспективу осмысления возникающих проблем. Однако будет совершенно невозможно найти двух сколь ни будь серьезных кантианцев, которые согласились бы между собой относительно истолкования смысла кантовской философии. То же самое верно для любой философской школы – утилитаризма, прагматизма, коммуникативизма, эмотивизма, марксизма и т.д. Если перефразировать Августина, пока не спрашивается, *что* собой представляет содержание той или иной ценности – каждый знает и внутри сообщества царит молчаливо предполагаемое согласие. Как только вопрос «что такое?» задается – содержание проблематизируется. Возникает осознание собственного незнания, побуждающего мысль попытаться осмыслить всеобщее содержание того, что поставлено под вопрос (смысла, свободы, справедливости, добродетели, ценности, личности и т.д.). Но результатом попытки найти общезначимое понимание, как правило, оказывается не согласие, а спор – общность распадается, а точнее расщеляется (дифференцируется и индивидуализируется) на многообразие полемизирующих голосов. Последнее уточнение для меня имеет принципиальный смысл. Вернусь к нему несколько позже. *Главное сейчас заключается в следующем - вопрос «что такое?» провоцирует внутри «сообщества друзей» становление множественности по-разному выявляемых смыслов и оснований.*

Ни одно из этих содержательно осмысленных оснований без сочетания дискурсивных и внедискурсивных процедур принуждения к единству (легитимных в рамках конкретного морального сообщества) не может стать канонически содержательным основанием общности. Например, в католической церкви процедуры обсуждений и согласований многоразличных точек зрения по конкретной проблеме готовят решения Папы, снимающие множественность и авторитарно утверждающие единую точку зрения для всех католиков. В православной церкви таковой инстанцией является Собор. Содержательное толкование биоэтических проблем, выработанное

путем традиционных для Церкви согласований и обсуждений позиций (всего того, что составляет для данного морального сообщества легитимный механизм формирования коллективной воли), представлено в «Социальной доктрине Русской Православной Церкви». Причем, оно представлено вместе с обобщенным богословским обоснованием. Хотя у конкретных богословов может быть своя, вполне отличная от иных линия обоснования.

В философских конкретных моральных сообществах механизмы академических обсуждений и борьбы за признание осуществляют ранжирование точек зрения на более или менее авторитетные. Естественно, что более авторитетные обычно представляют некоторую обобщенную точку зрения. Когда мы пишем, к примеру: «с утилитаристской точки зрения ...», или «с кантианской точки зрения ...», то для ее демонстрации обращаемся не безграничному множеству кантианцев или утилитаристов, но к адекватным для ситуации авторитетам того или иного философского направления. К примеру, если речь заходит о позиции американского либерализма по основополагающим биоэтическим вопросам, то точка зрения Т. Энгельгардта младшего будет вполне авторитетной, т.е. будет адекватно представлять либеральное сообщество в целом, несмотря на характерную для последнего многоголосицу мнений. Причем эта возможность обусловлена легитимными для англо-американского либерализма рыночными механизмами формирования *коллективной воли*. Идеи Энгельгардта, несмотря на всю экстравагантность, очень хорошо покупаются.

Однако содержательное единство, генерированное путем легитимного для каждого морального сообщества сочетания дискурсивных и внедискурсивных процедур формирования коллективной воли, не отменяет внутренней множественности – тех различий, которые не преступают границу между «своими» и «чужими». Причем эта множественность с необходимостью генерируется вопросом «что такое? (или в чем смысл?)» того решения, которое представлено в качестве общего для некоторого сообщества единоверцев или единомышленников. К примеру, энциклика *Aeterni patris* папы Льва XIII, превратила богословие Фомы Аквинского в «томизм» как наиболее авторитетную философскую доктрину католической церкви. Но как только этот осново-полагающий авторитарный акт формирования коллективной воли католиков произошел, то моментально вопрос «что такое?» - в чем смысл учения Фомы, взорвал единомыслие, породив спор огромного числа конфликтующих интерпретаций. Это многообразие сохраняется как

легитимное при условии сохранения интерпретаторами «себя» внутри исторически особых и постоянно меняющихся границ между «своими» и «чужими» (католиками и некаатоликами в данном случае). По этим же причинам более всего в советском марксизме было единомыслия именно тогда, когда его осмысление было минимизировано до размеров «Краткого курса истории ВКПб». Любая попытка самостоятельного осмысления в то время, по сути, воспринималась как вариант «ревизионизма», «антисоветчины» и т.п., а «уклонист» – как чужой – враг народа. Стоило во время хрущевской оттепели позволить, пусть и в весьма жестких рамках, содержательное осмысление философии марксизма, так от его единства не осталось и следа. Возникла множественность точек зрения (отражавшая в целом аналогичный тип множественности западной философии), которая удерживалась в рамках дозволенного постоянно уменьшавшимся числом табуированных тем и ритуально воспроизводимых заверений в истинности марксизма-ленинизма. Поэтому сторонники целомудренного благочестия и в партии, и в церкви всегда оправданно с глубоким подозрением относились и относятся к интеллектуалам, захваченным вопросом о смысле основополагающих ценностей.

Аналогичную ситуацию мы имеем в биоэтике. Множественность обоснований характерна не только для «посторонних», но и для «друзей». И нигде, ни в каком сообществе близких друг другу «единомышленников» основанием этой близости не является общность осмысленного основания. Основанием их близости и в характере вопрошания, и в характере поиска ответов является именно то, что не выспрашивается. К примеру, единодушие в отношении к абортам и эвтаназии в католицизме и православии не является результатом того или иного богословского обоснования смысла этой проблемы. Ответ как окончательный канонически дан в церковной духовной традиции до того, как возникли в обществе вопросы. Задача богословов не в решении проблемы – допустим или нет аборт, а в рациональном (т.е. через богословское обоснование) прояснении еще до всякого вопрошания присутствующего ответа. Достаточно христианину поставить эту традицию под вопрос (как это имеет место в некоторых вариантах протестантизма), указывая на неточности перевода библейских текстов, постановлений соборов, интерпретации учения отцов церкви, влияния культурно-исторической ситуации на авторов текстов и т.д., то множественный характер оценок и моральных перспектив даже в этих вопросах оказывается восстановленным. Иными словами, условием возможности связанного опыта удержания множественности являются особые легитимные для

данного морального сообщества сочетания дискурсивных и внедискурсивных механизмов формирования коллективной воли – содержательного (канонического) единства. Естественно, что подобного рода содержательный ответ возможен не только внутри сообщества единоверцев или единомышленников, но и «посторонних» – граждан одного государства или членов мирового сообщества, в котором господствуют свои особые процедуры легитимизации общего интереса или ценности.

Подчеркну, «господствуют», поскольку сама идея легитимности открыта становлению: возникновению, преобразованию и исчезновению. Следом эффектов становления идеи легитимности является ее множественность в любом сообществе «друзей» или «посторонних». Неважно – хотят ли люди что-то законсервировать или, наоборот, обновить, всегда и везде мы встречаем такое положение дел, при котором идет не только борьба идей, но и борьба за ответ на вопрос: – какого рода практики борьбы идей соответствуют или не соответствуют нашему представлению о самих себе. Насколько, к примеру, процедуры публичного обсуждения соответствуют представлениям христиан определенной конфессии о самих себе? И если среди некоторых протестантских конфессий подобного рода механизмы формирования коллективной воли считаются оправданными, то среди большей части католиков и православных – они не одобряются. Однако доминирование традиционных форм легитимизации в католицизме и православии не означает отсутствия в них форм соответствующих публичным механизмам формирования авторитета. Они, не вторгаясь в сферу генерирования коллективной воли сообщества в целом, структурируют периферическое поле богословских дискуссий. Авторитет богослова (если не брать крайний случай его канонизации в качестве святого) формируется за счет механизмов однородных с теми, что существуют в современной философии и науке. Не менее остро стоит, к примеру, вопрос о роли рынка в формировании коллективной воли в светской философии. Если либеральная традиция поддерживает эту идею (как это делает Энгельгардт), то европейская философская традиция традиционно относится к ней скептически, придерживаясь принципов академической дискуссии. Аналогичную ситуацию имеем в науке в виде конфликта вокруг широко принятой практики оценки значимости достижений ученого по «индексу цитируемости» (т.е. чисто рыночному показателю). В российском обществе традиционному доминированию «государственных» механизмов легитимного формирования коллективной воли столь же традиционно, уже на

протяжении двух столетий оппонирует правозащитное движение, настаивающее на примате гражданских свобод и прав человека. «Гражданин» спорит со «служащим». В любом случае, в каждом сообществе существует некоторое многообразие претендентов на роль легитимных механизмов формирования коллективной воли, влияние которых меняется с течением времени и изменениями исторической ситуации.

Таким образом, введенное Т.Энгельгардтом младшим различие между «биоэтикой для друзей» и «биоэтикой для посторонних» для меня имеет несколько иное основание. Вопрос не в том, что для первых возможна, а для вторых невозможна каноническая содержательная интерпретация моральных ценностей. Чисто дискурсивными способами рационального обоснования возникновение канонической интерпретации не возможно ни там, ни там. Одновременно, подключение внедискурсивных практик формирования коллективной воли, по сути своей, может обеспечить каноническое истолкование, как в сообществе друзей, так и в сообществе посторонних. Различие между этими сообществами не только в идейном содержании, но и в особенностях процедур, связанных с формированием коллективной воли. Правила, принятые в церкви, к примеру, не имеют легитимной силы для гражданского общества и наоборот.

Причем еще раз подчеркну – правила легитимизации некоторого содержательного истолкования и в сообществах друзей, и в сообществах посторонних не статичны, они подвержены историческим изменениям, своеобразным приливам и отливам. К примеру, если в период перестройки и в начале 90-х годов публичные дискуссии играли значительную роль в формировании новых ценностных ориентаций в российском обществе, то в начале нового тысячелетия возобладали авторитарные, основанные на традициях советских «подковерных» бюрократических процедур развязки противоречий и формирования коллективной воли общества. Так, например, Национальная программа в области здравоохранения была разработана фактически анонимной группой экспертов, работающих на правительство. Не только общество в целом было исключено из процедуры формирования коллективной воли, но и представители медицинского сообщества (в частности, Академии медицинских наук РФ). Насколько этот откат будет продолжительным – покажет время. Но и в современной ситуации доминирование одних процедур, не исключает развития альтернативных вариантов, но лишь ограничивает их действие рамками особенных ситуаций, отодвигая от участия в

решении основных общегосударственных вопросов или ограничивая его.

Аналогичные механизмы формирования коллективной воли, дающей содержательные ответы на биоэтические проблемы, мы имеем в сфере биомедицины. Они выражаются в законодательных актах, регламентирующих и производство аборт, и запрет эвтаназии, и нормы взаимоотношений врачей и пациентов, и принципы проведения биомедицинских исследований, и т.д. За каждым из них стоит содержательное истолкование ситуации, ранжирование затронутых ценностей, определение основных понятий и т.д. Причем с диалектической необходимостью формирование содержательных ответов определяет поле допустимых или недопустимых процедур, а процедурное нормирование предполагает определенное истолкование ценностного содержания. Например, введение во многие формы научной и практической медицины процедуры обязательного получения добровольного информированного согласия от пациента или испытуемого в научном эксперименте, по сути означает, что в соответствующих областях социальных взаимодействий действуют либеральные ценности, основанные на идеях прав человека и предполагающие, что именно индивид является последней авторитетной инстанцией в определении «блага» для данной ситуации. Причем действие этого правила не связано с бездумным копированием чужих идей и процедур или тем более чьей-то злонамеренной «идеологической диверсией». Просто либеральные ценности и процедуры оказываются востребованными как практически полезные именно в тех областях биомедицины, характер социальных взаимодействий в которых оказывается однородным с отношениями в западном здравоохранении. Правовое оформление отношений врач-пациент (в отличие от внеправового в советской медицине) превращает их из «вертикальных» (патерналистских) отношений зависимости и подчинения в «горизонтальные» отношения граждан, равноправных в защите своих ценностей и интересов. В аналогичном направлении действуют и тенденции коммерциализации медицинской деятельности. Чем больше отношение врач-пациент будет строиться на основе «договора на обслуживание», тем более адекватным для нее будет этика «контрактной модели» (по Р. Витчу). Усиление значимости либеральных механизмов легитимизации происходит синхронно с развитием правовых и рыночных отношений в медицинской науке и практике.

После введенных уточнений, пора вернуться к предмету обсуждения, поскольку акцент, сделанный на внедискурсивных

практиках формирования общей воли, мог подвести к неверному предположению относительно малой значимости рациональных практик философского осмысления биоэтических ситуаций.

Более того, если отследить предложенные рассуждения, то в тени темы легитимизации и формирования коллективной воли, сотематически с ней повторялась одна и та же мысль. Желание мысли дать единое основание (через вопрос – что это такое?) многообразию моральных позиций (в определенной степени) по своему результату само становится источником формирования множественности оснований морального мира. *Иными словами, множественность возможно мыслить серьезно в горизонте бескомпромиссного вопроса и ответа, данных во всеобщем виде.* Чтобы пояснить эту не очень простую мысль, вначале обращусь к личному воспоминанию.

Как можно мыслить смысл самой мысли? (первая встреча с проблемой).

Мои первые опыты философского размышления связаны с болезненным личным переживанием разрыва между учителями (между кружками М.Б. Туровского и В.С. Библера), каждый из которых энергично и убедительно (для меня) доказывал всеобщность своей точки зрения, одновременно прямо или в дружески завуалированной форме отрицая всеобщность построений другого. Конфликтующие претензии на всеобщность порождали разрывы, скандалы, ссоры, взаимное личное отчуждение, растягивающееся на многие годы. Как точно (хотя и имея в виду более широкий исторический контекст) назвал эту философски экзистенциальную ситуацию Анатолий Ахутин - "тяжба о бытии". Ведь отказывание во всеобщности рассуждениям другого одновременно означало отказ ему в "бытии" как настоящему философу. Философ "есть" только в актах мышления. Если его мышление не всеобще, то оно и не мышление, а нечто невразумительное. Следовательно, и философа как настоящего, а не просто – «философствующего» индивида - в этих потугах на мысль нет. Счет гамбургский. Без скидок и взаимной дружеской "прислоненности".

В просвете ясности всеобщего "моей" мысли – то, что делает другой - это не философия, а нечто иное. К примеру, В.В.Сильвестров называл это иное "беллетристкой". Навязчивый вопрос самоидентификации - "Что такое философия?" - выступает при этом орудием демаркации между "Мы=философы" и они - "другие". Демаркация обосновывает насилие дискриминации и фактическое исключение других, не дотягивающих до критериев "настоящего"

философствования, из мыслящего диалога мыслящих - из пространства взаимного признания и коммуникабельности.

Соучаствуя в работе разных кружков, я постоянно оказывался то в роли того, кто исключает, то того, кого исключают. Это травмировало. Я чувствовал себя в западне. Понимая принципиальность требования всеобщности для философского предприятия, я видел, что ближайшим следствием попытки утвердить всеобщность собственной мысли является фрагментация и разрыв коммуникабельности с реальным другим, мыслящим иначе.

Из болезненного переживания и, одновременно, признания насущности удержания этого парадокса как раз и выросло предположение о необходимости иначе попытаться осмыслить смысл самой мысли, сохраняя установку на всеобщность, но в такой форме, чтоб она была адресована «другости» другого.

Я полагаю, что претензия на всеобщность, которая неизбежно присутствует в любом словесном выражении (о философском и говорить нечего), может играть иную роль чем та, которую ей отводил классический рационализм. Она (претензия) напоминает движение палки слепого не преодолевающей, а ищущей сопротивление "другого" (человека или предмета - неважно). Пафос классического рационализма в ином - в страстном желании преодоления сопротивления. Как если бы речь шла не об "обходительной" моральности палочки слепого, а о пронизательном "этосе" кинжала, снимающего проблему сопротивления реально другого, превращающего философа в философию (неважно - плохую или хорошую). С моей точки зрения, задача обоснованного во всеобщей форме «моего» слова состоит не в навязывании общего содержания, в котором были бы сняты индивидуальные различия, а в попытке спровоцировать ответ другого, обнаружить его в пространстве коммуникабельности, *задев* (путем фальсификации, ограничения, сомнения, уточнения и т.п.) его встречную претензию на всеобщность. *Слово ищет по- настоящему - не-обходимого (того, кого нельзя обойти на пути к общей цели).* Сопротивляющегося. Активно возражающего. Друга – такого другого, чью «другость» (инаковость мышления) я признаю.

Дар признания, в котором читающий обменивает (и растрчивает) часть своей жизни на работу чтения слова, написанного автором, совместно с раздающимся в ответ на это слово возражением (сопротивлением), как раз и образует просвет коммуникабельности – встречи с другим. Иными словами, *претензия мысли на всеобщность внутри пространства взаимного признания является условием*

выявления «себя» и «другого» как значимых личностей – источников конфликтующих попыток обоснования. Еще раз повторю, множественность оснований порождается самой мыслью, претендующей на всеобщность. Причем их связанность не в общем содержании (здесь больше моментов расхождения), а в честном споре (гераклитовском полемосе), скрепленном общей проблемой. Этот спор может быть разным – и спором проповедников за сердца паствы, и спором политиков за «электорат», и спором рациональным (философским, богословским или научным) за истинное содержание. Но в любом случае, претензия мысли на всеобщность предполагает спор оснований по поводу общей проблемы. Во-первых, спор обоснований является причиной, принуждающей мысль мыслить – множественность позиций, их противоречивость делает попытку осмысления актуальной. Во-вторых, принужденная к действию мысль лишь через спор с иными опытами мысли может доказать правоту своей претензии. Философ, конечно, может и не обращаться к критике конкретного другого. Он вполне может попытаться сыграть роль проповедника, игнорирующего мнения других, отрицая их принадлежность к философии. Ситуация повсеместно распространенная. Но *он не может реализовать себя, не опубликовав результат своего труда*. А любая публикация – это предоставление результатов своего труда на суд других людей («читателей»), т.е. бросок своей идеи в среду с начала времен длящегося полемоса опубликованных идей. Или, если сказать точнее, публичное пространство полемоса, скрепленное актуальной для конкретного круга людей проблемой, это и есть в буквальном смысле «идея» – то, что дает возможность мысли видеть и саму себя и иную мысль для любого мышления.

В третьих, претензия на всеобщность, пытающаяся погасить костер разногласий, в случае успеха (если на нее будет обращено внимание «читателя») лишь добавит новых «дров» – спровоцирует новые развивающие, дополняющие, уточняющие, опровергающие и иные обоснования. Великая философия не та, что дала «последнее истинное основание» (такова лишь ее претензия), а та, что послужила детонатором для взрыва новых идей, новых неизвестных доселе возможностей мысли мыслить себя и окружающий мир. Она не облегчила понимание мира, но сделала его еще более сложным, неподатливым, проблематичным, еще более чем раньше, принуждающим мысль к ответу. Именно в этом смысл «платонизма», «аристотелизма», «томизма» и т.п. Полемос оказывается в мастерской мысли не только действующей причиной и идеей, но и ее «телосом».

При этом сопротивление иной мысли и иного (например, в лице природы) следует мыслить не просто как препятствие, а как позитивную ценность. Для истолкования этого тезиса воспользуюсь метафорой.

Метафора: скалолаз и вертолет. Представьте себе скалолаза, который ценой невероятных усилий и риска для жизни покоряет вершину горы и тем самым исполняет свое призвание быть скалолазом. Вершина горы – это цель, насущно необходимая для его самоисполнения. К сожалению, ценность цели слишком часто загораживает ценность иных столь же необходимых условий человеческой самореализации. Для того, чтобы их, эти прячущиеся ценности, обнаружить, продложу мысленный эксперимент. Представьте себе, что к скалолазу у подножья горы подходит вертолетчик и предлагает без риска и физических усилий быстро доставить его на вершину. Техника сулит помощь в реализации сокровенного желания альпиниста, причем реализации более быстрой и легкой за счет того, что будет искусственно снято сопротивление горы. *Цель будет достигнута, но цена этого технического достижения – потеря смысла жизни скалолаза именно как скалолаза.* Для сохранения смысла жизни *нужно уметь ценить сопротивление реальности* («горы» человеческой жизни).

Два смысла биоэтического ответа. Сталкиваясь с моральной проблемой, ученый обращается к этику или богослову за помощью, ожидая от последних получить ясный ответ – что делать в данной конкретной ситуации. Эксперт по моральным проблемам может дать ответ в двух формах. В первой форме сопротивление моральной проблемы рассматривается как досадный фактор, мешающий быстрой реализации великих научных целей. Нужна конкретная инструкция, правовая или административная норма - некая моральная технология, для того, чтобы ученый мог «решить проблему», не вкладывая в нее ничего от «себя» - воспользоваться «этическим вертолетом». В этом направлении работает «моральная бюрократия», сводящая решение проблем к аккуратному заполнению всевозможных форм и циркуляров. Во всем мире планирование научных работ, получение грантов для их реализации, и сама реализация все в большей части оказывается в зависимости от достаточно трудоемкой «бумажной работы», обеспечивающей выполнение обоснованных экспертами в области биоэтики («биоэтицистами») правил и процедур.

Вторая форма ответа более парадоксальная, в ней сопротивление проблемы осмысливается как импульс, имеющий

позитивное значение. Эксперт, проясняя ситуацию, не предлагает готовый единственно верный ответ, а показывает всю сложность, многозначность возникающих моральных проблем, приобщает ученого к *спору оснований как своеобразному началу морального сознания*. Его помощь не в предоставлении «вертолета», а в создании абриса скалы, обозначении трещин, стен, скользких склонов, лавиноопасных участков и т.д. Но взобраться на вершину должен все же сам ученый. Он должен сам, включившись в спор, совершить моральное усилие собственного выбора, не перекладывая разрешение проблемы на плечи экспертов. Иными словами, «решение» включает сохранение самой проблемы как нерешенной, открытой новым и новым попыткам разрешения.

Однако читатель в праве задать вопрос, возвращающий от абстрактных рассуждений к чисто практической необходимости дать ответ на моральные проблемы, порождаемые научно-техническим прогрессом в биомедицине. Не дурачит ли его автор, пытаясь подсунуть вместо конкретного ответа – спор, вместо возможности «делать дело», столь нелюбимую в России «говорильню»? Нет, не дурачит, хотя интуиция, лежащая в основе читательского подозрения, верна. С моей точки зрения, в отношении которой я представлю некоторые дополнительные основания ниже, без «говорильни» (все время расширяющегося и углубляющегося общественного обсуждения) действительно ответственный ответ на встающие проблемы дан быть не может. *Дело идет об ином понимании роли проблемы и структуры ответа (ответственности).*

Переосмысление статуса проблемы. Однако, для того, чтобы подойти к иному пониманию смысла проблем и ответов, необходимо вновь обратиться к осмыслению оснований. Традиционное дисциплинарно ориентированное мышление видит в проблеме сопротивление реальности ее усвоению мыслью, а, следовательно, и возможности рационального контроля над ней. В проблеме *то о чем* мысль мыслит, представляет реальность как чужую, нео(у)своенную, дику – таящую угрозу. Несмотря на различия проблем в разных дисциплинарных областях, можно набросить таблицу (далекую от полноты) некоторых характерных атрибутов проблемности как таковой и, следовательно, указать основные направления традиционного и современных представлений о разрешении проблем.

характеристики смысла проблем	характеристики смысла решения
дикое	одомашненное
чужое	усвоенное
неопределенное	определенное
неясное	объясненное
темное	освещенное
неконтролируемое	контролируемое
хаотичное	упорядоченное
множественное	единое
единичное	всеобщее
раздробленное	связанное
частичное	целое
зависимое	свободное
гетерономное	автономное

Традиционно ориентированная мысль мыслит себя именно в акте разрешения проблемы – движения слева направо в пространстве оппозиций, представленных в таблице. Если у нас есть, к примеру, несколько спорящих идей справедливости, то их множественность составляет смысл проблемы, а решение – предполагает либо их опровержение и выявление некоторого единого, более истинного основания, либо их «синтез» в этом основании. Помечу, что именно экзистенциальная угроза, некоторые симптомы которой перечислены в левом столбце, представляет собой силу, заставляющую мысль мыслить – работать.

Постмодернизм, как бы выворачивая классическую установку наизнанку, попытался обнаружить мысль в ее истоках – именно в том, что ее принуждает мыслить. Поэтому он берет множественность серьезно, как среду более адекватного раскрытия существа дела. Разум классической эпохи видел в мысли спонтанную активность, которую лишь нужно саму для себя прояснить: рационально отрефлексировать или эмпирически исследовать. Причем мысль «в себе», как непроясненная, *одна и та же*, что и «для себя» – как ясно представленная философской рефлексией или эмпирическим исследованием. При подобной установке мысли не может быть никакого «инакомыслия». Мысль одна, и она равна себе. Разница между эмпиризмом и рационализмом в этом конкретном отношении лишь кажущаяся, касающаяся тактик прояснения того, что *есть на самом деле*.

Постмодерн совершает принципиально важное преобразование – разворачивает мысль к тому, что принуждает мысль мыслить, к некоторому присутствию, в котором мысль еще только может быть – к ее бытию в возможности. В своем бытии в возможности (в себе) она не является одной и той же с некоторыми отрефлексированными или эмпирически представленными образами «для себя» бытия. При подобном переосмыслении смысла самой мысли открывается возможность для инакомыслия, для *осмысленного удержания множественности* перспектив мыслящих существ – неважно, касается ли это научных или моральных проблем. Не случайно, Энгельгардт относит биоэтику к идеологии постмодернизма. Огромное влияние постмодернистских идей без труда можно обнаружить и в экологической философии.

Вместе с тем, проблема постмодернизма (как акцентуированного идеологического направления) в том, что он слишком часто оказывается как в клетке – в сетке помеченных выше оппозиций, педалируя значимость противоположных (в сравнение с классической установкой) квалификаций – множественного, нецельного, единичного и т.д. Приведу как характерный пример эпатирующее заявление Ролана Барта, выразившего специфику постмодернистской установки, указав на ее связь с «бесовской текстурой», и процитировав в качестве собственного самоописания текст Евангелия от Марка, 5.9: «Легион имя мне, потому что нас много» (Барт 1989. С. 418).

В той же сети вывернутой наизнанку системы классических оппозиций оказывается и война, объявленная «целому» Лиотаром. Причем, даже те мыслители, которые пытаются совершить трансгрессию за рамки этой системы, размечают движение мысли, используя атрибуты левого столбца (множественность, тело, поверхность и т.д.). Присущие мысли квалификации правого столбца вытесняются из дискурса, в результате чего мысль, пытающаяся мыслить множественность серьезно, оказывается в капкане парадокса лжеца (суждение «Я лгу» - истинно, когда ложно и ложно – когда истинно).

Постоянно приходится слышать утверждения – мысль множественна, поскольку телесна, претензии на всеобщность неоправданны в силу языковой природы самой мысли, мышление всегда особенно в силу своей партийности, объективного наблюдателя нет – есть лишь наблюдатель, погруженный в среду наблюдения и т.д.. Контекстуальность мысли дает возможность мыслить ее как множественную, раскрывает позитивный смысл инакомыслия. *Однако,*

парадокс в том, что все подобного рода утверждения верны лишь при условии, что верны те утверждения, которые ими опровергаются. Суждения, утверждающие телесность, множественность, языковую детерминированность, партийность, погруженность в среду наблюдения звучат как *всеобщие* из ситуации вне тела, вне языка, вне партийных различий, из-вне к той среде, в которую погружен наблюдатель.

Любая попытка осмыслить мысль как особую с неизбежностью предполагает полагание этой мысли во всеобщем виде. Гумбольдт, высказавший мысль о языковой природе мышления, считал, что это свойство является характеристикой любого мышления – любого народа и в любую историческую эпоху. А, следовательно, – не зависит от немецкой речи автора и исторических условий ее артикуляции. Маркс, показавший связь мышления с исторически особыми способами материального производства, считал это истинным суждением для любого исторического этапа развития человека, тем самым сам себя исключая из самым же доказанной детерминации. Фрейд, утверждая, что человек не является хозяином в доме своего сознания, за поверхностью которого правит бессознательное, утверждал это с позиции всеобщего, имея в виду любого человека, в любую историческую эпоху и не относя к себе эту мысль, высказавшую истину вне какого либо влияния на нее его собственного бессознательного.

Именно полагание определенных теоретических истолкований бессознательного во всеобщей (истинной) форме было основой для многочисленных споров между Фрейдом и его учениками. Достаточно было бы Фрейду допустить, что его интерпретация особенная вследствие уникального влияния его бессознательного в момент написания той или иной работы, то спорить было б не о чем. Другой, в той же степени детерминированный своими уникальными обстоятельствами жизни, вытесненными в бессознательное, с необходимостью должен производить иную интерпретацию природы бессознательного. Но не мир приносит мысль о контекстуальности мысли, а меч спора – в силу имманентного (вытесненного из дискурса) полагания всеобщности. Причем спор этот имеет огромную творческую силу, во-первых, высвечивая в множащихся спорящих истолкованиях бессознательного его неподатливую природу в форме проблемы. А, во-вторых, создавая ресурсы для большого числа психиатров и философов стать «собой», состояться как уникальные, не-обходимые личности.

Таким образом, серьезное мышление множественности мысли реализуется как дву-осмысливание. Во-первых, через прояснение контекстов (языка, традиции, производства, бессознательного, партийности, погруженности в среду и т.д.), благодаря которым мысль оказывается всегда особенной, множественность осмысливается как теоретически возможная и необходимая. Таким образом, можно *понять* возможность и необходимость множественности моральных позиций в биоэтике, а также поставить под осмысленный вопрос любую попытку свести ее к некоторому содержательному единству – не важно: на основе «смысла» или «процедуры». Второе движение мысли заключается в том, что *особенное всеобщее* содержание бросается в публичное пространство спора как всеобщее суждение, как аргумент «за» или «против» конкретных моральных позиций. Результатом претензии на всеобщее является провоцирование становления второго типа множественности – множественности реальных ответов (согласий и возражений, уточнений и дополнений, и т.д.). Через спор претензий на всеобщее биоэтика формирует сообщество инако-мыслящих, дает возможность осознать «себя» как бы заново его (спора) участникам – перед лицом новых и вечных моральных проблем, возрождаемых и порождаемых прогрессом биомедицинских технологий. Посредством выдвижения содержательного ответа на биоэтические проблемы в качестве всеобщего католики и православные, шииты и сунниты, кантианцы и гегельянцы, прагматисты и утилитаристы, марксисты и буддисты – все участники биоэтических обсуждений, как экспертных, так и публичных формируют конкретную метафизическую идею «себя» как определенного морального субъекта. В этом же процессе формируется идея общества не как абстрактного множества индивидов, а как сложной коммуникативной структуры инако-мыслящих, конкретных субъектов, обладающих особыми ценностями и интересами. И что не менее важно, в том же самом процессе обсуждения проясняется фундаментальность встающих перед человечеством проблем, высказывающихся от попыток конкретных содержательных толкований. Готовность обсуждать проблему с другими основывается на признании (пусть чисто практическом) конечности моего особого взгляда на ее сущность.

Таким образом, первой частью биоэтического ответа на возникающие проблемы является их обсуждение, результатом которого становится формирование особых индивидуальностей и форм социума. Без такого структурирования общества и самоопределения индивидов человек оказывается не готов к

действительно ответственному ответу. Процесс обсуждений, происходящий вначале в «сообществах друзей», а затем и «сообществе посторонних» (граждан) готовит следующий шаг. На основе выявляемой сложности и проблем, и самих моральных сообществ и единоверцы (единомышленники), и граждане используют легитимные механизмы формирования коллективной воли для принятия конкретного морально обоснованного решения в форме закона, декларации принципов, административных норм и т.д. Но принятие конкретного решения не снимает самой проблемности. Несмотря на десятилетия обсуждений таких проблем как эвтаназия, клонирование человека, аборт и т.п. они не становятся проще или понятнее. Не снимают их и принятые решения в виде мораториев, запретов или правовых регламентаций. Вновь и вновь приходится к ним возвращаться, поскольку меняется представление человека о самом себе и смысле этих проблем. Проблемы связывают индивидов и сообщества, не посягая на их особенности, не навязывая искусственного единства, серьезно удерживая и сберегая множественность.

Таким образом, ответом на биоэтические проблемы является не только конкретное решение, но и саморазвитие самого общества, сохранение и обогащение в нем зоны открытости фундаментальным проблемам современности. За счет этого общество находится в состоянии нравственного бодрствования, не впадает в спячку иллюзорного идейного единства.

Литература

- Барт Р.* От произведения к тексту // Избр. работы. Семиотика. Поэтика. - М.: Прогресс, 1989.- С. 401-418
- Гусейнов А.А.* Обоснование морали как проблема // Мораль и рациональность. - М. : ИФ РАН. 2005. С. 34-48.
- Миль Дж.С.* О свободе // В кн.: О свободе. Антология мировой либеральной мысли (1 половины XX века). – М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 288-392.
- Engelhardt H.Tr., Jr.* The Foundations of Bioethics. Second edition. New York, Oxford Univ. Press. 1996. P. 3

Енциклопедія гуманітаристики

ДО ДЕФІНІЦІЇ «ВІДРОДЖЕННЯ» К.БУРДАХА

В.В.Овчаренко,

Центр гуманітарної освіти НАН України

Бурдах Карл Ернст Конрад (29.05.1859 р., Кенігсберг /Східна Пруссія/ - 18.09.1936 р., Берлін) – німецький філолог та літературознавець. Штудював класичну філологію, філософію та психологію в університетах Кенігсберга, Лейпцига, Бонна; поглиблював свої знання у Берлінському університеті. З 1887 року – ад'юнкт-професор німецької мови та літератури в університеті м.Галле; з 1894 року – професор. У 1902 році обійняв посаду голови створеного наукового центру Пруської Академії наук /Берлінської Академії наук/, з організацією якого дослідження німецької мови набувають статусу предмета наукового вивчення.

Основні роботи¹:

- *Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung (Dal Medioevo alla Riforma. Ricerche sulla storia della cultura tedesca)* Winiker & Schickardt editore, Br?nn 1893-1937.
- *Die Inventarisierung ?literer deutscher Handschriften (Gli inventari dei manoscritti tedeschi pi? antichi)*, Otto Harrassowitz editore, Leipzig 1904.
- *Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation (Significato ed origine delle parole "Rinascimento" e "Riforma")*, Reimer editore, Berlino 1910.
- *Reformation, Renaissance, Humanismus. Zwei Abhandlungen ьber die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst (Riforma, Rinascimento, Umanesimo. Due dissertazioni sui fondamenti della cultura e dell'arte della parola moderne)*, Paetel editore, 1^a ed. Berlin-Leipzig 1918, 2^a ed. 1926.

¹ http://it.wikipedia.org/wiki/Konrad_Burdach

- *Dante und das problem der Reinassance (Dante e il problema della Rinascenza)* in "Deutsche Rundschau", 1924.
- *Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit (Rienzo e il cambiamento spirituale del suo tempo)*, parte I, Weidmannsche Buchhandlung editore, Berlino 1913.
- *Briefwechsel des Cola di Rienzo (La corrispondenza di Cola di Rienzo)*, Vol. II in *Vom Mittelalter zur Reformation*, 1928.

Збірка «Реформація.Ренесанс.Гуманізм» /1918 р./ - окреме видання двох статей автора. К.Бурдах обирає такий спосіб задля розширення кола читацької аудиторії. Затримка публікації на чотири роки сталася через війну. Проте, дослідник переконаний у тому, що зміст сторінок знайде свого читача. «...Після переживань минулих чотирьох років, збільшилася кількість тих, хто прагне висот людського духу і тому готовий до міркувань про всесвітньо-історичну проблему Ренесансу. Моя книга на допомогу тим, хто торує цей шлях»².

Доробок К.Бурдаха щодо західноєвропейського Відродження виявляється цікавим з огляду на час створення, зокрема, на соціальні та пошукові мотиви. Бачиться доречним їх виокремити в наступні запитання. Як «бути більше людиною» в період криз та катастроф (політичних, економічних, соціальних, духовних)? Який досвід соціальних трансформацій є актуальним? Чому надати перевагу?

За К.Бурдахом, «відродження» - це «оновлення»-«повернення» культури. Таке його розуміння є концептуально важливим з огляду на питання взаємозв'язку та взаємозалежності основних сфер суспільства, зокрема, сфери духовного зі сферами матеріального, політичного, соціального. У такому контексті робота німецького філолога займає своє місце в шерезі розробок західноєвропейського Відродження. К.Бурдах визначає Ренесанс як «національне італійське оновлення культури», де «повернення античної культури» розглядається як «національне усвідомлення та національне самопізнання»³.

Вчений досліджує початкові стадії розвитку феномена Ренесансу. Щоб виявити «реальні форми та зміни» такого складного явища європейської культури, дослідник: а) зважає на існування «легенд історії, на які багата наука»; б) вказує на небезпеку «оманливих традиційних анахронічних формул, понять, забобонів», за якими класицизм, раціоналізм, лібералізм, неоідеалізм, неоромантизм та новітня історична гностика з XVI століття переховують історичне

² Бурдах К. Реформація. Ренессанс. Гуманизм/Пер. с нем. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОСПЭН), 2004. – С.10.

³ Там само. - С.88.

розуміння та історичну оцінку Ренесансу; в) прагне позбутися «нашарувань різних теоретичних концепцій» на підставі критичного огляду існуючих теорій Ренесансу.

Ось деякі твердження, для яких, на думку дослідника, наведене вище є справедливим: 1) образотворчі мистецтва Треченто та Кватроченто знаходяться у «занепаді» або інакше, є «варварськими»; лише у XVI столітті спостерігається їх звільнення з тенет «темряви середньовіччя»; 2) прикметним для культури еллінізму є поклоніння красі («наївне, сонячне елліństwo», «чуттєво-радісне язичництво»), а для культури середньовічної (християнської) – аскетизм, понурість, «відмова від світу»); 3) початок гуманістичного руху виявляють у «поверненні грецьких штудій в Італію»; 4) «казка про язичництво Ренесансу»: безпідставні висновки про розвиток людства через «повернення елліństwa» та «посунення назарейства»; 5) застосування слова «ренесанс» задля позначення «відновлення через удавання», як наприклад: шерега візантійських ренесансів, ірландський, староанглійський, каролінгський, оттонівський ренесанси, ренесанс у Франції XII ст., норманський ренесанс у XII ст., ренесанс у юриспруденції, філософії, медицині, в шкільній латинській поезії; 6) античність являє собою абсолютний ідеал людської досконалості, є зразком; 7) початок Ренесанса датується 1400 роком (XV ст.) тощо.

Вихідним положенням пошукової роботи К.Бурдах є розуміння Ренесансу як духовної революції, яка походить зі спільних, об'єднуючих мотивів. Матеріал, який задіює К.Бурдах, - джерела, передусім, літературні. Автор фіксує вияв прикметних ознак Ренесансу у художньому слові, в літературній мові, у мистецтві як «символічному прояві духовного та чуттєвого споглядання».

Визначені в такий спосіб початкові умови, складають підстави для вияву вченим «загального бачення питання Ренесансу». Ключовим моментом, основою спрямування дослідної роботи стає акцентування та потрактування смислу *humaniora*. За автором, *humaniora*, тобто «бути більше людиною», полягає у прагненні, волінні особистості до нового національного, етичного, соціального порядку як до найвищої мети⁴.

Ознайомлення із доробком К.Бурдах бачиться цікавим, передусім, з огляду на становлення та розвиток духовної історії Заходу. Як фахівець, К.Бурдах відомий у пострадянському культурному просторі вузькому колу спеціалістів-філологів. Проте ним запропонований підхід до вивчення Ренесансу (вихідних,

⁴ Там само. – С.10.

початкових стадій в Італії та Німеччині Треченто) був і залишається таким, який заслуговує на увагу.

Далі пропонується огляд робіт К.Бурдаха, презентованих збіркою із назвою «Реформація. Ренесанс. Гуманізм». Ці роботи – результат багаторічної праці дослідника навколо питань раннього італійського та німецького Ренесансу. Разом з тим, то є надзвичайно цікавий матеріал, багатий на історичні відомості, інформацію щодо стану опрацювання проблеми Ренесансу німецькими дослідниками наприкінці XIX – першої третини XX століття та перспектив її подальшої розробки.

За К.Бурдахом «Ренесанс» належить до слів, які мають «світове значення». Важливим для розвідки К.Бурдаха в цілому є прагнення виявити застосування цього слова у мові освічених людей Європи, що веде мислителя до абриса кола питань, які ініціювали «життя» терміну, передовсім, у Німеччині. Відтак дослідник зважується на висвітлення передісторії вживання слова «Ренесанс», яке німецька мова запозичила з латини. У його розвитку «на міжнародному ґрунті в області латини» вчений виявляє засадничі підстави «життя» слова «Ренесанс» релевантно німецькому духу та німецькій мові.

К.Бурдах звертає увагу на те, що термін «Ренесанс» в науковий обіг у Німеччині вводить Я.Бурдхардт. Однак сам термін «прийшов» із Франції /Ж.Мішле, Вольтер, Монтеск'є/ зі значенням «нового розквіту, відновлення, нового злету». Із таким значенням термін й «приходить» до Німеччини, проте батьківщиною його є Італія.

Як зауважує К.Бурдах, Дж.Вазарі, перший біограф італійських митців та перший історик італійського мистецтва, застосовує термін «відродження» для позначення ситуації у царині образотворчих мистецтв. «Десять років за тридцять до того», Н.Мак'явеллі у власній періодизації політичної історії Італії висвітлює діяльність ді Рієнцо. Остання стає підставою для висновків К.Бурдаха про «міжнародне застосування» слова «Ренесанс» та непересічне значення слова «Ренесанс» для «освіченого світу Європи».

Головне (і на цьому К.Бурдах зосереджує свою увагу) полягає у тому, що певне уявлення, пов'язане зі словом «Ренесанс», існувало раніше (тобто до Мак'явеллі,) і було «живим та дієвим» у сфері політики. Про це свідчить «збіг смислів» реформувань ді Рієнцо, викладених Мак'явеллі, та самим ді Рієнцо (у документах, що

збереглися, зокрема, маніфестах та листах, на які посилається К.Бурдах)⁵.

К.Бурдах ретельно вивчає листи «полоненого визволителя Риму» й доходить висновку що «ключові слова нової епохи», серед яких й «Ренесанс», у Німеччині почули із вуст саме ді Рієнцо (ця постать «захопила дух та серця німців»).

В опрацюванні наказів та листів ді Рієнцо, К.Бурдах не прагне вичерпної повноти. Разом з тим, чітко простежується його налаштованість на розкриття ознак «життя» терміну «відродження» у Німеччині. Певним здобутком дослідника тут є виокремлення складових «воління та звершення» ді Рієнцо, які мали резонанс у Німеччині, а саме: політико-національної, соціальної, церковно-релігійної, гуманістичної.

Політичну місію ді Рієнцо, декларовану ним самим, К.Бурдах досліджує за його листами. Виявляється, що для ді Рієнцо ідея римської національної держави, una Italia, була важливішою за ідею імперії, яка «втрачала свою актуальність». Самого ж себе діяч розглядав як «національного оновителя давнього римського Риму»⁶.

Як зауважує дослідник, на шляху до національної єдності Італії, ясності у ді Рієнцо щодо форм і способів досягнення неї не було. Проте ми маємо шерег різноманітних політичних позиціонувань – папський уповноважений, делегований народним суверенітетом, princeps Augustus, той, хто має владу трибуна (potestas tribunicia), національний імператор Італії, помічник імператора Німеччини, нащадок духовної влади, представник рапа angelicus, кандидат у лицарі Святого Духа... І все це заради «Відродження Рима», «Відродження Італії»⁷.

К.Бурдах звертає увагу на думку німецьких дослідників кінця XIX – початку XX століть, що віра у реформацію та відродження Рима, а з тим й Imperium Romanum, у давнє за походженням минуле (укоріненість у давню історію), тривалий вплив цієї віри на «пошук обумовленості великих історичних трансформацій», особливо того, що стосується духовної культури, приналежні до есхатологічно-хіліастичних та імперських традицій. Упродовж усього середньовіччя ці хіліастично-імперські ідеї «мають місце». Вони різняться в залежності від країн та часових періодів. Та всі вони плекаються спогадами про надзвичайну велич Риму, його могутність, його

⁵ Там само. – С.21.

⁶ Там само. – С.34.

⁷ Там само. – С.85.

культуру, яка «була отримана у спадок від елліністичного й східного панування у світі», що визначало її спрямування, призначення як культури ейкуменічного світу»⁸.

Для тих спогадів прикметним є прагнення відтворити з самого себе загублену пишність світу, який «щезнув», заснувати «nova Roma», «новий Рим». За К.Бурдахом, знаковість постаті Рієнцо у ствердженні нових, національних підстав панування у світі. «Рієнцо як учень Данте, викликаючи захоплення Петрарки, проголошує реформацію та відродження міста Рим, а з тим й новий Imperium Romanum»⁹.

На думку дослідника, у творчості Данте («Vita nova», «Divina commedia») «двовимірність» ідеї відродження (ідеальної трансформації) індивідів та церковної спільноти, що виразна для Середньовіччя, постає як «велика ідея епохи» - ідеальне перетворення індивідів та суспільства. Матеріал, який задіює поет, за спостереженням К.Бурдаха, належить до «національної спадщини», «вітчизняних традицій». Ідея єдиної Італії походить саме з джерел античного минулого. Данте стає вчителем для Петрарки та ді Рієнцо, творцем того, що отримало назву Ренесанс, а слово «відродження» входить у словообіг і позначає (вказує) світське (науки, мистецтва) у державі (суспільстві)¹⁰.

Як зауважує К.Бурдах, Петрарка запозичує у Данте образ оновлення, відродження та близький до них образ пробудження від сну, заціпеніння, і у такий спосіб виявляє «прихід нової культури». Поет вдається до образу «шляхетної удови, покинутої обома чоловіками» для позначення занепаду Риму, коли папа та імператор «були далеко». Цю виразну алегорію К.Бурдах виявляє у посланнях Петрарки та у відомій канзоні «на честь нового володаря та рятівника Риму». Рим у Петрарки постає «відновленим у красі та молодості»¹¹.

Проте постать, яка є найвиразнішою у прояві таких сподівань, - постать Коли ді Рієнцо. Перелік регалій та повноважень ді Рієнцо, лише підсилює цю думку К.Бурдаха: «переможець тиранів Риму», упорядник правосуддя та органів управління, засновник союзу італійських держав під началом Риму, творець (фундатор) програми національної єдності (unanimitas) Італії. Символічні церемонії посвяти К. ді Рієнцо у кандидати та лицарі Святого Духу, його коронація Августом, його листи та маніфести «по усьому світу» для виказу

⁸ Там само. – С.87.

⁹ Там само. – С.89.

¹⁰ Там само. – С.59.

¹¹ Там само. – С.108.

оновлення, свободи, величі Риму та власного оновлення, викликали захоплення та інтерес навіть у супротивників. Хрещення ж ді Рієнцо у купальні імператора Костянтина у Латеранському баптистерію мало взагалі непересічне значення.

К.Бурдах наголошує, «душевний підйом» раннього Ренесансу як духу епохи, що «шукав порятунку у вивільненні фантазій», прагнення оновити внутрішній та зовнішній світ походить з «середніх віків». Проте «новий дух людського життя» з релігійного вогню самокатування та самознищення народжує палке прагнення наповнити земне існування надособистісним змістом у любові до красот буття, а в його художньо-поетичному відтворенні здобути піднесення, звеличення. Мислитель акцентує, що Ренесанс став порятунком для народів середніх віків від саморуйнації, самознищення, коли відбулося перетворення «хворобливої маячні релігійного почуття як сили, що знищує життя, на силу, що його стверджує... У такому перетворенні – порубіжжя епох...»¹².

Вчений підкреслює, що «оновлення життя народів» походить не з рефлексії чи-то визначається інтелектуальними здібностями. Ренесанс не є «продуктом знання». Прикметним для Ренесансу є, по-перше, «особистість піднесена», особистість відважна, мужня, поведінка якої визначається *virtus*, а по-друге, могутнє зростання відчуття Італією власної сили та підстав руху до свободи політичної, національної, релігійної, «до нового будівництва за власним планом»¹³.

Як зауважує К.Бурдах, XIII століття – століття жажливих сутичок, які супроводжують боротьбу «старої влади» (влади Папи та Імператора) за повернення минулої величі. Слово «*reformatio*» застосовується якраз для позначення «перетворення на попередній стан», «відродження» і було достатньо поширеним у середні віки. Початок Ренесансу припадає на той час, коли «імперія та папство... перестали бути визначальними політичними силами». Ренесанс «запозичує» від попередньої влади, яка «відмирає», ідею універсальності (всебічності) та «вводить» нову, не політичну, що походить з фантазій, мистецтв, етичних переконань (настанов) та визначає внутрішній світ людини.

«Третю владу» К.Бурдах називає аполонівською, мусичною за своїми ознаками. Влада «нової аполонівської імперії» визначає внутрішній світ людини на підставі краси і за посередництвом

¹² Тамсамо. – С.115.

¹³ Там само. – С.133.

простоти, ясності, величі художньої форми, сприяє виявленню одвічних сил людини. За зразок обирається римська давнина як період (стадія) італійської історії, як початок становлення національної латинської культури¹⁴.

Окрему увагу приділяє вчений розгляду «справедливого переконання» (актуального на початку ХХ століття) стосовно «небезпеки» з боку Ренесансу для національного формування спільноти, «індивідуального характеру народу», його «національній своєрідності». Дослідник підкреслює та наполягає на тому, що «Ренесанс з'являється разом із поняттям про національне (національну ідентичність)». На підтвердження цього, він наводить той факт, що саме у виокремленні (становленні) латинської ідеї, національних ознак полягає своєрідність (прикметність, новизна) Ренесансу порівняно з близькими йому «імпулсами середньовіччя»¹⁵.

За К.Бурдахом, народження гуманізму – це пробудження національної свідомості Італії. Латинська національна свідомість, яка започаткувала гуманізм, визначалася «успадкованим з Середньовіччя універсалізмом». Поглиблення, його розробка, творчий прояв – в «античних засновках».

Ідея об'єднання світу на підставах єдиної освіти – важлива ідея (ознака) Середньовіччя. Проте тепер (в епоху Ренесансу) ця ідея здійснюється у новий спосіб, поза церквою, поза імперськими вченнями. У цьому К.Бурдах бачить рішучий розрив Ренесансу із Середньовіччям.

Нова, «третя влада», долає гегемонію Франції у сфері наук та літератури /studium/, посуває «верховне панування німецького імператора». З поняттям «італійської національності» приходять нове розуміння варварства та варварів. Французи та німці постають як варвари, бо Італія втратила свою своєрідність саме через вторгнення варварів¹⁶.

Гуманізм та Ренесанс живляться ідеями автохтонної латинської раси, корінної первинної італійської культури римської давнини задля нового зростання та звеличення національної, релігійної, моральної, художньої «своєрідності співвітчизників». Прикметною ознакою тут виявляється загальна налаштованість представників «нових життєдайних сил, які підняли Італію до звершень культури світового гатунку – звільнитися від варварів та

¹⁴ Там само. – С.136.

¹⁵ Там само. – С.135.

¹⁶ Там само. – С.137.

варварства». Як підкреслює К.Бурдах, непересічне значення діянь ді Ріенцо, а з часом й Макіавеллі, у прагненні «дати (запропонувати) Італії на ґрунті національної свободи нову політичну, соціальну, церковну, художньо-літературну структуру – національну державу»¹⁷.

Окрему увагу К.Бурдах приділяє висвітленню релігійного за походженням образу «відродження». Він стверджує, що національне, політичне, гуманістичне забарвлення цього образу має своїми засновками релігійні уявлення. Підґрунтя – містичне поняття відродження як нове творення. Воно має місце і в античному язичництві, і в християнській сакральній літургії¹⁸.

Що стосується античного язичництва, то мова тут про вступ у нове життя, який визначається не фактом смерті, а станом жалюгідного життя або станом, наближеним до смерті. Це виявляє себе в містеріях, пов'язаних із культом Аттіса та Кібели, близькій до них обрядовості поклоніння Мітрі, Ізіді, орфічних таїнах Лети та Евної. Таке уявлення треба відрізнити від відродження як метемпсихозу (переселення душі, її «подорож» з одного тіла в інше).

У християнстві «відродження» як нове творення – у таїні хрещення та таїні євхаристії. Прикметно, що: 1) з образом відродження (нового творення) застосовується образ *reformatio* (перетворення на ідеальну форму); 2) у «містичних поворотах думки» Середньовіччя має місце певна подвійність: відродження – перетворення на нову форму – відбувається або в індивіді, або у церковній общині (громаді).

Щодо «справжнього джерела» образу відродження, то ним, на думку дослідника, є єгипетське сказання про добровільну смерть та відродження Фенікса: «Цей птах перетворюється на свій первинний образ». Фенікс стає символом Воскресіння Христа та усіх християнських душ. Цей символ залишається задіяним упродовж усього Середньовіччя. За античними уявленнями, Фенікс вважається особливим прикладом «народження зсередини», з самого себе, поза сексуальними взаєминами.

До того, з давніх давен Фенікс – символ процесів розвитку спільнот: династій, держав, суспільств, національної культури. За давньою традицією, яка походить з Єгипту, поява Фенікса, його загибель та відродження – ознака завершення великого часового проміжку та початку нової ери, ери оновлення. Саме для позначення таких змін вже в античному словообігу виникають та застосовуються як синоніми слова *reformation*, *renovation*.

¹⁷ Там само. – С.140.

¹⁸ Там само. – С.35-45.

Посилаючись на історичні джерела, К.Бурдах звертає увагу, що, наприклад, «реформування» Фемістокла позначає щось більше, ніж відновлення як повернення попереднього, а саме: «просування вперед, за межі попереднього стану». Для вияву відновлення освіти, яка занепадала, Пліній Молодший застосовує слово *reformator* на позначення людини, яка сприяє перетворенню культури на ідеальний стан молодості. Ідея повернення, палінгенези світу після попереднього занепаду, відродження людей та держав є прикметною ознакою літератури августовської доби.

Гуманістичну складову, як одну з чотирьох основних рис «волінь та звершень» ді Рієнцо, К.Бурдах виявляє у «поверненні» італійського реформатора до античних форм життя, етичних настанов (переконань), здобутків мистецтва та літературних пам'яток. Як вказує вчений, «стрімкий потік релігійних прагнень до ідеального оновлення життя» має за витоки романтичну реставрацію давньоримського суспільства доби Августа. Звідти походить «національний елемент» культу минулого, віра у прийдешнє (палінгенез світу), «вихід» за межі християнсько-догматичних понять про відродження та про ідеальне перетворення¹⁹.

Такий «вихід» запроваджується людьми релігійними. Проте, він відбувається якимось людяніше, вільніше, природніше. Людьми XIV століття «національний елемент», за К.Бурдахом, осмислюється поза усталеною системою традиційної догматики. В основу закладаються античні уявлення (література епохи Августа та наступні наслідування її), передусім, віра у повернення померлих до нового життя, поетизований історико-філософський культ єгипетського диво-птаха Фенікса та сподівання на повернення золотого віку.

К.Бурдах вдається до ретельного аналізу настроїв та сподівань, «запозичених» у Лівія, поетів «доби Августа» (Вергілія, Горация, Овідія), стосовно майбутнього розвитку Італії. Цей дослідницький хід стосовно «занурення у минуле задля забезпечення майбутнього» утворює підстави для розкриття *humaniora* Данте та ді Рієнцо (як було показано вище, у Данте це відбувається в сфері поетичного, у ді Рієнцо – в сфері практичного); закладає підґрунтя для визначення мислителем Ренесансу як «національного італійського оновлення культури».

На окрему увагу заслуговують міркування К.Бурдах про гуманізм, зокрема, спроба окреслити наступні запитання. Як можливо, щоб «усі науки, усі стилі та види образотворчого мистецтва стали його

¹⁹ Там само. – С.64.

[гуманізму] знаряддям»? Що закладає підстави для постановки питання, наприклад, про німецький гуманізм, «періоди його квітнення»?²⁰

Значущості та актуальності доробку К.Бурдаха додає наведений ним абрис становлення німецького гуманізму - історичного поступу німецької нації²¹. Прикметним тут є наступне: такий поступ позбавлений «остаточної визначеності». Однак, для нього є важливим «своя візуалізація», візуалізація свого (національного) прийдешнього.

Література

Burdach Konrad//Brockhaus-Enzyklopdie: in 24 Bd. – 19., vüllig neubearb. Aufl. – Mannheim: Brockhaus 18. Aufl. u.d.T.: Der große Brockhaus. Bd. 4. Bro – Cos. – 1987. S.192.

<http://www.catalogus-professorum-halensis.de/burdachkonrad.html>

Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм/Пер. с нем. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОСПЭН), 2004. – 208 с.

Додаткова література

Мак'явеллі Н. Флорентійські хроніки. Державець/Пер. з іт. А.Перепада; Вступ. ст. А.Бичко. – К.: Основи, 1998. – 494 с.

Вазари Дж. Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей, зодчих. В 5-ти т. - М., 1956. Т.1.

Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии.- М.:Юристъ, 1996. – 591 с. – (Лики культуры).

Базен Ж. История истории искусств.- М.,1995.

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 2. Средневековье. – ТОО ТК «Петрополис», 1995.

Голенищев-Кутузов И.Н. Творчество Данте и мировая культура.[Послесл. акад. В.М.Жирмундского]. – М.: «Наука», 1971. – 551 с.

Корелин М. Ранний итальянский гуманизм и его историография.- Б.в.д.

Баткин Л.М. Петрарка на острие собственного пера. – М., 1995. – 182 с.

²⁰ Там само. – С.141-181.

²¹ Там само. – С.181-184.

Лозинский С.Г. История папства. – 3-е изд. – М.: Политиздат, 1986. – 382 с.

Итальянские гуманисты XV в. о церкви и религии. – М., 1963.

Тарле Е.В. История Италии в средние века. – М., 1954.

Маккай Л. Мир Ренессанса. – Будапешт, 1974.

Культура Возрождения и общество. – М., 1986.

Сказкин С.Д. Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы в средние века. – М., 1981.

Хейзинга И.Х. Проблема Ренессанса//Статьи по истории культуры. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1997. – С.309–342.

Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья. – М., 1965.

Гуревич А. Категории средневековой культуры. – М., 1972.

Гарен Э. Проблемы итальянского Возрождения. – М., 1986.

“Renaissance”//Encyclopaedia Universalis [Corpus]. – Paris: Editeure a Paris, 1996. V.19.

“Humanisme”//Encyclopaedia Universalis [Corpus]. – Paris: Editeure a Paris, 1996. V.11.

Архів

Знання мудреця про те, що він нічого не знає, дане нам усім і відразу, так би мовити, а priori, отож без досвідного усвідомлення, відтак й без Сократової рефлексії, іронії... Втім, набуваючи життєвого досвіду ми мандруємо від якихось спонтанних первинних уявлень про реальність до певних Знань, що постають для нас у Слові. І от заговоривши, відтворюючи у мовленні давно знайдені слова, ми починаємо долучатися до цих знань, власне переживати Знання, колись і за певних умов закарбованого у Слові. Тоді усе, що сказано до нас, але не нами, раптово оживає, набуває значення, і от вже Добро милує, Істина вимагає, Любов довготерпить...

Очевидно, подібний трепет від зустрічі зі Словом, кожного разу відчуває перекладач, маючи, втім, справу не просто із словами, а з конкретними текстами. Ситуація набуває набагато драматичнішого характеру, коли йдеться про філософські тексти. Філософський текст від інших відрізняє надзвичайна наповненість смислами. Означник і означене тут часто-густо знаходяться в такій семантичній єдності, що потрібного аналогу в іншій мові для неї може й не знайтись. До того ж, синтаксис мови на яку здійснюється переклад, завжди вносить свої корективи щодо організації висловлювань першоджерела. Тому перекладач має бути готовим до того, щоб відтворити певний зміст, не володіючи тією формою, у якій цей зміст спочатку був виражений. Тут для того щоб досягти належної точності перекладач має обов'язково керуватися переконанням в принциповій перекладності змісту думок.

Переклад завжди у певному сенсі є переказом. Він постає як існування певного смислового цілого, відчуженого від рідної мовної стихії, в якій воно було сформоване. Це своєрідне «інобуття» тексту в іншому мовному середовищі. І те, як він адаптується до життя на новому для нього мовному ґрунті, безпосередньо залежить не лише від мистецтва перекладу, але й від культури мислення перекладача. Представлений тут переклад з латини на російську мову тексту Боеція «Комментарий к «Эйсигоге» Порфирия, оратором Викторином переведенном», який здійснив Віктор Андрушко (йому належить також це низка перекладів філософських текстів з латини і коментарів до них, зокрема, текстів Макробія, Мейстера Егхарта, Лоренцо Валли), якраз і вирізняє висока фаховість і культура

мислення. Цей переклад характеризує пильна увага до семантики термінів і понять, до тропів і концептів латинської мови, взагалі до Слова як воно постає в тому чи тому смисловому цілому тексті, що перекладається. Щодо даного тексту Боеція, то до цих доброчинностей перекладу приєднується і копітка робота В.Андрушка над філософським коментарем до нього, що, безумовно, збагатить наші знання історико-філософської спадщини. До цього слід додати, що переклад цього твору Боеція з латини на сучасну мову здійснюється уперше.

*Академік НАН України, доктор філософських наук, професор
Мирослав Попович*

**АНИЦИЙ МАНЛИЙ
ТОРКВАТ СЕВЕРИН БОЭЦИЙ**

**КОММЕНТАРИЙ К «ЭЙСАГОГЭ» ПОРФИРИЯ,
ОРАТОРОМ ВИКТОРИНОМ ПЕРЕВЕДЕННОМУ**

*Перевод с латинского языка на русский,
комментарий и примечания*

В.А.Андрушко

*Выражаю глубокую признательность моей жене
Стелле Николаевне Гатальской за неоценимую помощь
в работе, и равно всем, кто так или иначе внес свою
лепту в ее осуществление*

АНИЦИЙ МАНЛИЙ ТОРКВАТ СЕВЕРИН БОЭЦИЙ

КОММЕНТАРИЙ К «ЭЙСАГОГЭ» ПОРФИРИЯ, ОРАТОРОМ
ВИКТОРИНОМ ПЕРЕВЕДЕННОМУ

Книга первая.

(1). Наступившим тогда по-зимнему холодным и бурным временем года, мы отбыли в ту часть Приморских Альп, которая находится близ виа Аврелиана/1/, и именно там, в то время как разбушевавшийся не на шутку австр разрушил безмятежность ночи и разорвал тишину, вдруг родилось желание разобрать те сочинения, которые имели цель развеять тьму, в некотором роде сгустившуюся вокруг понимания тех предметов, к каким ранее наисведущие мужи издали своеобразные вводные комментарии. Начало же этому разговору положил Фабий, который, убедившись, что, опираясь на рабочую кушетку/2/, я молчаливо думал и размышлял о тех же самых предметах, о которых размышлял и он, обратился ко мне с просьбой изложить ему, как я ему это уже неоднократно обещал, это учение. Ну что ж, пусть будет так, к обоюдному удовольствию, ведь уже на этот час мы закончили наши приветственные посещения близких и домашние хлопоты прекратились. Таким образом, спрошенный мной о том, касательно чего он ждет от меня истолкования и содействия, Фабий после этого сказал: - Так как, - начал Фабий, - нам времени досуга не занимать, и этот досуг, наоборот, мы можем вновь обратить на достойное чести дело, то объясни мне, прошу тебя, то /сочинение/, /я говорю об/ «Эйсагогэ» Порфирия/3/, то есть о «Введении» к «Категориям» Аристотеля/4/, которое, как говорят, перевел Викторин/5/, оратор в свое время, пожалуй, наиученейший. И первым делом обучи меня тем назидательным приемам, к которым излагатели, или, даже комментаторы, прибегают, дабы пробудить, с их помощью, в умах учеников некий дух сообразительности. После этого я сказал: - Всего шесть предметов/6/, - говорю я, - учителя бегло обозревают во всякого рода изложениях. Конечно, они предварительно указывают, какой должна быть цель каждого такого сочинения, которую они называют σκοπός/7/. Во-вторых, какая от него может быть польза, по-гречески χρήσιμον/8/. В-третьих, какой порядок изложения, который называют по-гречески τάξις/9/. В-четвертых, принадлежит ли сочинение тому, кому приписывают его

авторство, то есть подлинное ли оно (так обычно передают греческое слово γνήσιον/10/). В-пятых, определяют, какой заголовок должно иметь это сочинение, что по-гречески называется ἐπιγραφὴν/11/. Некоторые из малосведущих читателей останавливаются в нерешительности перед заголовком сочинения еще также и потому, что они самоуверенно судили о цели каждой такой книги. В-шестых, надлежит определить то, к какому роду философии ведет замысел каждой такой книги (что и выражают греческие слова εἰς ποῖον μέρος φιλοσοφίας ἀνάγεται/12/). Следовательно, все эти шесть /предметов/ подобает отыскивать и выделять в любом труде по философии.

(2). Тогда Фабий спросил меня о том, в чем должна быть цель «Введения»/13/. И я ответил ему: - Пожалуй, Аристотель, к которому сооружен мост «Введения», не может быть понят иначе, если мы не подготовим себя к пониманию тех самых вещей, которые он будет исследовать. Видя, что во всех явлениях должны быть некие первичные сущности, из которых все вещи проистекают, словно из некоего источника, Порфирий решил, что тем из них, которые являются первичными, присуще именоваться наименованием и субстанции/14/ и рода. Далее, что род всегда возможен, только когда ему подчинены некие другие /роды/ и те, которые ему подчинены, были названы видами, и еще то, что, с другой стороны, род никогда не может быть родом одного вида, а всегда – множества. А также то, что более многочисленные виды могут быть во много раз превосходящими, разве лишь потому, что один вид от другого обособляет некое различие. Если же виды не будут отличаться один от другого, то будет на самом деле только один вид, а не несколько. Поэтому отмеченное несходство между видами именуется также «видовым отличием». И что все те вещи, которые чем-то отличаются между собой, являются таковыми лишь благодаря собственным и независимым признакам, присущим им по природе. Но об этом довольно. Следовательно, он правильно усматривал, что несходство в целом расщепляет все вещи надвое: на субстанцию и на ее привходящие признаки/15/, так что ни привходящих признаков без субстанции, ни субстанции без привходящих признаков быть не может. Конечно, привходящий признак не может быть без некоторого основания в субстанции, что же касается субстанции, то и она тоже никоим образом не может рассматриваться без предварения привходящего признака. Например, цвет по сути своей должен быть признаком привходящим, в теле же цвет есть субстанция. С другой же стороны, если ты видишь тело, то есть субстанцию, то ты видишь его

окрашенным в определенный цвет, который есть в данном случае привходящий признак. Отсюда вытекает то, что ни субстанция не может быть без привходящего признака, ни привходящий признак - без субстанции.

Всюду, где обнаруживают субстанцию, там же, как следует из сказанного, находят и привходящий признак. Поэтому, ориентируясь на то, что понятия рода, вида, отличительного признака обращаются в кругу двойного деления, на субстанцию и на привходящий признак, и то, что сами по себе они являются родами с подлежащими и подчиненными видами, Порфирий решил главным образом исследовать род, вид, отличительный и собственный признак. И поскольку в этом месте изложение, как мы далее покажем, идет по пути определений, и если кто-нибудь, давая общее определение, вводит в него привходящий признак, и становится ясно, что определение составлено неправильно, - как об этом мы еще будем говорить в своем месте, - то он решил остановиться и на привходящем признаке. Вполне рассудительно ученый наставляет нас так: в любом определении мы должны стремиться выразить наибольшее знание о предмете, указывая в этом определении полезное и отбрасывая бесполезное. Поэтому целью настоящего сочинения является обсуждение понятия рода, вида, отличительного, собственного и привходящего признаков.

(3). Тут Фабий говорит: - Ты сообщил мне, в чем состоит цель этого сочинения. А теперь скажи, какая от него может быть польза? - Разнообразная, - говорю я, - и многократная выгода и вообще польза от этого сочинения. Прежде всего, конечно, и богаче всего она проявляется в учении Аристотеля о категориях. Чем это сочинение может быть полезным здесь, мы скажем в свое время, когда будем трактовать заглавие этой книги, но чем оно полезно еще в других отношениях, об этом будет сказано тогда, когда я кратко остановлюсь на делении философии. Первое, что нам предстоит рассмотреть, это то, что же есть сама по себе философия. Философия есть любовь, стремление и некоторым образом симпатия к мудрости. Именно к мудрости, но не к той, которая в знании, и вообще в знакомстве с какими-нибудь искусствами и каким-либо ремеслом, однако той мудрости, дух которой, ни в чем не испытывающий нужды, остается древним и одна лишь сущность – молодой. С другой стороны, эта любовь к мудрости есть освещение мыслящего духа упомянутой безусловной мудростью, и некоторым образом, в отношении ее самой по себе пересмотр и вызов, с той единой целью, чтобы явились без

прикрас стремление к мудрости, стремление к вдохновению свыше и симпатия к тому безусловному мышлению. Итак, эта мудрость предоставляет награду для всякого рода душ от лица своей божественности, и приводит их обратно к значению и безусловности их собственной природы. Вот отсюда и родится уверенность в истинности умозрений и помыслов и священная, безусловная чистота поступков. Так вот, указанные предпосылки обращают на рассеяние и на деление самой по себе философии/16/. Философия есть род, у которого есть два вида, первый вид зовут философией «теоретической», второй – «практической», то есть умозрительный и деятельный. Было столько же видов умозрительной философии, сколько существовало предметов, которым по праву отвечал тот или другой тип умозрения. Например, сколько есть видов поступков, столько же видов и сочетаний нравственных добродетелей. Поэтому теоретическая философия (созерцательная, или же умозрительная) тройственна, и как самостоятельная часть философии распадается на три вида. Первый раздел трактует сущности умопостижимые, второй – сущности чувственно воспринимаемые, третий – вещи природы.

Тут Фабий прервал меня и выразил удивление, что я использовал неслыханное выражение, сказав об этом разделе теоретической философии, что он трактует сущности умопостижимые. - Заметь, - говорю я, - что так как я ни за что бы ни нашел /для греческого/ *νοητά* подходящего слова в латинском языке/17/, то я и назвал их «сущностями умопостижимыми» по своему усмотрению. Конечно, умопостижимая сущность есть та, что оставаясь одной и той же в своем внушении, полученном свыше, никоим образом не постигается чувствами, но одним только разумом, а потому мыслью. Все указанное выше приуготовлено к тому, чтобы воспомоществовать в божественном откровении, науке о нетелесности души и при рассмотрении истинной философии. Эту часть теоретической философии греки именуют «теологией». Вторая же часть теоретической философии, которая первую, то есть умопостижимую усматривает мыслью, а потому постигает разумом, охватывает как то, что выступает в роли всеобщих причин, - действия горнего божества. – так и все то, что обозначено в подлунном мире, что превосходит остальные существа блаженством духа, или неприкосновенностью субстанции; и только потом она упадает до состояния и положения душ человеческих, которые были прежде вместе с теми умопостижимыми субстратами, но переродились из умопостижимых в чувственно воспринимаемые после того, как соприкоснулись с телами. Воплотившись, они уже познаются ею не в большей степени, чем

способны познать сами, и в тот момент они тем блаженнее чистотой восприятия, чем больше приобщились к сущностям умопостижимым. Третий вид теоретической философии, который заключается в науке о физических телах и изучает естественные состояния тел, есть физиология. Вторая часть теоретической философии, заключающаяся в науке о сущности умопостижимых объектов, по справедливости занимает среднее место, оттого что она должна совмещать в себе способность одушевлять и некоторым образом животворить тела и одновременно давать понятие об умопостигаемых сущностях.

Что же касается практической философии, деятельный характер которой был отмечен выше, то и она так же подразделяется на три части. Первая, конечно, та, которая своими трудами печется обо всех людях, красит их и преумножает добродетели, не давая родиться ничему, в чем нельзя было бы найти радость, ничему, о чем можно было бы пожалеть. Вторая - та, которая, проявляясь в заботе об общественном благе, служит общественному спасению своей искусной предусмотрительностью, и просвещая в суде - личной непредубежденностью, в твердости - постоянством, в умеренности - терпением. Третья - та, которая предписывает долг взаимного уважения между близкими и соответственно распределяет его. Существуют еще дальнейшие подразделения каждой из частей практической философии, но в настоящий момент мы должны отказаться от их перечисления.

(4). В таком случае для того, чтобы эти подразделения можно было осуществить, а упоминавшиеся выше - понять, нужнее и полезнее всего плоды как раз того искусства, которое греки называют λογικήν, а мы можем именовать «рациональным», давая то определение, которое отвечает его прямому значению, независимо от того, сводят ли его по смыслу к тому, что должно «быть истинным», или к тому, что должно «быть подобающим»/18/. И то и другое не сбивает нас с истинного пути. Кое-кто считал, что это искусство является частью философии, другие же полагали, что оно не есть часть, но есть ее орудие, или в некотором роде подспорье. Что послужило толчком к каждой из этих двух точек зрения, будет показано в другом сочинении/19/. Настоящее же исследование рода, вида, отличительного признака, признака собственного и привходящего как бы приготовляет нам путь к изучению всякой философии. Например, когда мы хотим познать, что есть род, а что - вид, мы вспоминаем, что философия есть род, видами которой являются, несомненно, философия теоретическая и практическая. Что

касается логики, то на этом самом основании мы сможем определить, должна ли она быть видом философии. Нам поможет в этом знание отличительных признаков, необходимое для распознания видовых отличий философии. Нам поможет в этом знание собственного признака, необходимое для распознания того, что именно представляет собой неотъемлемая по природе сущность, в соответствии с каким-нибудь отличительным признаком. Нам поможет в этом знание признака привходящего, необходимое для того, чтобы видеть в вещах главное и уметь отличать от всего второстепенного, случающегося по совпадению. Знание нами этих пяти вещей, в силу разветвления и распадаения их на многие отрасли, открывает доступ ко всем частям философии.

Что же касается грамматики, то применять это учение к ней не менее полезно. Потому что, если мы примем высказывание за род, то насчитаем восемь частей высказывания в соответствии с родами, видами, признаками отличительными и собственными. Однако особенно дружественно и близко оно риторике. Конечно, таким образом, мы можем отличать в риторике побудительные причины троякого рода и рассекать эти последние на последующие утверждения. Тоже и в логических определениях, знание их и польза от них весьма велики, но если ты не станешь давать их через роды, виды, отличительные и собственные признаки, то термин определения не будет очерчен. Например, если тебе нужно что-то определить, то, прежде всего, нужно сказать о роде и еще о тех видах, которые входят в этот род. К примеру, ты хочешь определить, что есть человек и говоришь: «человек есть животное». Следовательно, если ты назвал человека животным, то этим ты свидетельствуешь, что животное - род, человек - вид, но в определении указать один род недостаточно. Ведь если ты скажешь, что только человек есть животное, то почему твое определение скорее описало человека, а не быка, осла или коня? Поэтому, кроме того, полезно указывать те признаки, посредством которых то, что ты определил, обособляется и от других видов, например: «человек есть животное разумное». И так же, если под одним и тем же отличительным признаком чаще находят несколько видов, например - разумен бог и человек, то полезнее всего прибегнуть к признаку собственному; например, ты скажешь, что только тот вид, который ты определил, удерживает в себе собственный и неотторжимый признак. Тогда пусть определение человека будет таким: «человек есть животное разумное, способное смеяться»; причем: «животное» - род, «человек» - вид, «разумное» -

отличительный признак, «способное смеяться» - признак собственный; признаку привходящему нет места в определении. Следовательно, знание этих пяти вещей будет тебе полезно в определениях, благодаря нему ты нужное не упустишь, и не прибавишь лишнего. И при делении оно полезно до такой степени, что, не зная этих пяти, ты не сможешь ничто ни подразделить, ни рассечь. Как же возможно правильно осуществить деление и подразделение родов и видов, если мы ничего не знаем о тех вещах, которые делим? В этом более всего состоит истинность доказательства: ведь ты нечто одобряешь либо посредством того, что ты делишь, либо тем, что ты делишь, либо тем, что ты одобряешь другое. Марк Туллий Цицерон/20/ в первой книге «Риторики», осуществляя деление родов по правилам и располагая эти вещи в должном порядке, доказывает, что они являются видами и родами, и говорит: «среди первых одни способны стоять выше, другие – ниже, среди последних – одни и те же не могут быть и подлежащими и стоящими выше». Будем считать, что о пользе теперь сказано довольноно.

(5). После этого Фабий сказал: - Я весьма удивлен тем, что мне, начинающему, ты сообщил столь остроумно найденную и разработанную науку. Скажи же, прошу тебя, в чем при этом заключалось твое решение? –Я скажу тебе. В том, чтобы дух ученика освоился и напился хотя бы в ничтожной степени сообразительностью, и проверив себя на этом поприще, последующее тоже воспринимал без малейшего труда. Скажи, что там еще осталось? – Если не ошибаюсь, то еще остается уточнить порядок изложения, - ответил Фабий. – Конечно, - говорю я, - и этот порядок весьма тесно связан с заголовком. Если ты знаешь одно, то тебе известны оба/21/. Впрочем, порядок указан тем, что все, кто приступает к логике после Порфирия, будут пользоваться этой книгой, а также тем, что в ней сделан первый шаг от утонченности к простоте, каковой указывает путь тем, кто хочет продвинуться дальше. Аристотель усматривает диалектический и аподейктический смысл в одном порядке силлогизма, и поэтому ставит учение о диалектике/22/ и аподейктике/23/ лишь на второе место. Поэтому он в начале пишет первые «Аналитики», которые следует читать до того, как овладеют искусством диалектики или аподейктики. Потому что в «Аналитиках» прежде всего идет речь о порядке, построении и фигурах силлогизмов. И поскольку силлогизм есть род для аподиктического и диалектического силлогизма, то диалектику он разрабатывал в «Топике», а ἀποδείξις /аподейктику/ разместил во второй «Аналитике»:

так как учение о них он прежде свел к силлогизмам доказывающим, то поэтому ревностно желал того, чтобы и в науке они тоже занимали первое место. Следовательно, их сначала усваивают по первой «Аналитике», а не по второй, по аподиктическому силлогизму. Итак, Аристотель коснулся науки диалектики и аподейтики в дополнение к «Аналитике». Но так как силлогизм непременно состоит из предложений, то он написал книгу *Περὶ ἑρμηνείας*, имеющую подзаголовок «О предложениях». А любое предложение состоит из слов, в которые вложен некоторый смысл. Вот почему книга, которую он написал о десяти высказываниях /*praedicamentis*/, которые по-гречески зовутся *κατηγορίαι*, посвящена уяснению первых имен вещей и их смыслу. Аристотель понял, что различие между вещами, расхождение значений слов бесконечно велико, поэтому он внес в него порядок, сведя к десяти исходным словам, обозначающим роды вещей, связав этим все то, что может иметь отношение к вещам и к высказываниям. Сказанного об Аристотеле довольно. Но Порфирий подметил следующее: если категории есть роды вещей, а имеющиеся расхождения между вещами и высказываниями о них обозначают видами, отличиями, признаками собственными, и если значение признаков привходящих в категориях огромно /ведь Аристотель расчленяет весь род вещей на две части, на акциденцию и субстанцию/, а признак привходящий распадается на десять членов/24/, то отсюда следует, что каждая вещь есть либо субстанция, либо акциденция, и в этом последнем случае есть либо количество, либо качество, либо отношение, либо место, либо время, либо положение, либо обладание, либо действие, либо страдание. Следовательно, Порфирий дает нам сжатое понятие о родах, видах, отличиях, признаках собственных и привходящих. Итак, подобно тому, как прежде аподейтики и диалектики проходят силлогистику, так раньше силлогистики – первым делом следует изучить предложения, раньше предложений – потрудиться в поте лица над категориями, раньше категорий – остановиться на «Эйсагогэ», откуда получают сведения о родах, видах, отличиях, признаках собственных и привходящих, - порядок таков, что начинать необходимо с них/25/. Справедливо считают эту книгу Порфирия своеобразной путеводной нитью для начинающих, и как бы основополагающей. Так как об этом теперь сказано достаточно, то скажем еще и о ее заглавии. Пожалуй, иначе чем «Введением», эту книгу озаглавить нельзя было. Она является как бы входом к «Категориям» Аристотеля и впускает входящих, словно дверь.

(6). После этого Фабий сказал: - Прошу тебя, продолжай! Определи, Порфирию ли принадлежит это произведение, то есть, является ли оно подлинным? - Несомненно, подлинное, - ответил я. - Его стиль согласуется со всеми книгами Порфирия. В нем виден его характер, так как он сжато предпосылает некое введение к этим понятиям, которые считаются наиболее трудными, подобно тому, как он поступил в другой книге, посвященной категорическим силлогизмам, и также во многих других, в которых он разъясняет вопросы в философии наитруднейшие. Кроме того, в этом не сомневались наши предшественники, а не верить им – глупо. Тогда Фабий сказал: - Ну что ж! Тебе остается объяснить, к какому разделу философии оно тяготеет. – Я скажу тебе. Если категории принадлежат к предложениям, а силлогизмы из предложений складываются, то аподиктические или диалектические силлогизмы выступают предметом изучения искусства логики. Поэтому ясно, что также и категории, которые относятся к предложениям и силлогизмам, связаны с искусством логики. Вследствие чего также и введение к категориям должно относиться к логике. Так как я истолковал тебе все, что было предусмотрено выше, разум и порядок свидетельствуют, пора перейти к тексту.

Тут Фабий заметил: - Раньше, чем мы станем разъяснять смысл, я хочу узнать, почему, хотя он мог сказать: «так как необходимо было бы знать», он сказал наоборот: «так как действительно необходимо знать»? – Потому, - отвечаю я ему, - что нет ни одной акциденции, которую не находили бы на основании субстанции. И потом, все что служит прочности последующего, по необходимости должно предшествовать ему: как при возведении дома, если нет фундамента, то нет и постройки, так и без фундамента в виде субстанции, вместо нее не подставишь никакой акциденции. Прежде должно быть нечто такое, что воспринимает в себя форму качества: поэтому он вполне разумно утверждал на первом месте «действительное бытие», а потом уже – «необходимость», то есть к существующей субстанции прикрепил имя качества.

(7). Тут Фабий сказал: - Рассуждение утонченное и ясное. Но мне кажется, что теперь настало время по порядку перейти к самому сочинению и к его тексту.

«Так как, Менантий/26/, действительно необходимо знать, для того, чтобы научиться аристотелевским категориям или овладеть наукой определений, что такое род, и что – вид, что - отличительный

признак, что - собственный признак и что – признак привходящий, и так как рассмотрение всех этих вещей полезно в связи с вопросами деления и доказательства, я попытаюсь посредством краткого очерка и в сжатых словах представить тебе, какова от них польза и каковы следствия, и рассмотрю трудные вопросы, которые поднимали древние, говоря о них предположительно и простым языком».

Тогда я сказал: - Кратко мы уже коснулись этого выше, но теперь мне не кажется неуместным дополнить сказанное или повторить его еще раз. Обращаясь к Менантию, он пишет о пользе книги и, в общих чертах, останавливается на том, что должно помочь прилежанию и усердию ученика, чтобы тот мог воспринять ее. Порфирий говорит о том, что поможет научиться аристотелевским категориям, то есть о том, что делит и рассекает все разнообразие слов и обозначаемых ими вещей на субстанцию и акциденцию, а акциденцию в свою очередь – на девять частей, те, на которые я указывал выше. Причем, эти роды он назвал *γενικώτατα*, то есть генеральнейшими потому, что нет таких родов, которые бы были выше их. Если подвести под эти роды виды, то последние получают отличительные признаки. Если же они имеют отличительные признаки, то имеют и собственный признак. Признак привходящий – это девять высказываний, названных выше. Поэтому замысел написать введение к девяти высказываниям, в котором рассматриваются роды, виды, отличительные признаки и признаки собственные, которые, как это очевидно, нераздельно входят в состав в этих высказываний, думается, совершенно уместен. Скажу еще точнее. Этим и объясняется то, что Аристотель предпослал, поступив остроумно, своему учению о высказываниях рассуждения об «омонимии». Эту последнюю он определяет так: «одноименными»/27/ называются те предметы, у которых общим является только имя, по субстрату же – они имеют различное значение, поскольку они есть, то у них общее лишь имя, субстраты же – разные. Соименными или однозначными называются те предметы, у которых и имя общее, и соответствующий этому имени субстрат (*substantia*) один и тот же. Поэтому всякий род может утверждаться о подчиненных ему видах только однозначно. В свою очередь, все, что сказывается о каких-то вещах однозначно, связывает их единым определением, то есть ставит им в соответствие род и вид. Человек и животное соответствуют друг другу однозначно. Со своей стороны, имя «человек» связано с именем «животного» и поэтому, при наименовании именем «животного», одним и тем же именем «животного» названы и человек и животное. Если ты обратишь это

определение живого существа: «субстанция одушевленная, ощущающая», превращая его в определение человека, то поступишь вполне разумно: ведь человек может быть субстанцией одушевленной, ощущающей, но «животное» есть род, а «человек» есть вид; поэтому и род и вид сказываются однозначно. Одноименные – те, что отличаются именно своими определениями и, будучи определены различным образом, отличны также и по субстанции, то есть субстанция там одна, а роды совсем другие; одноименность и состоит в том, что к ним не приложимы деления рода и вида, ведь даже если кто-то назовет мраморного и живого человека именем человека, то одно и то же имя он приложит сразу к той и другой субстанции, между тем отличительный признак этих субстанций и определение различны. Следовательно, статуя и человек относятся не к одному роду, а к различным: статуя – к роду неодушевленных вещей, человек – одушевленных. Вследствие этого ясно, почему под один род никогда не подводят те вещи, о которых род сказывают одноименно. Значение этого ты поймешь не прежде, чем воспримешь понятие и учение о родах, вида, собственных и отличительных признаках. Равным образом, Аристотель здесь говорит, что есть первые субстанции, а что – вторые, и первыми субстанциями он называет бытие индивидуальных тел и единичных вещей, таких, к примеру, как Цицерон, Платон и Сократ. Вторыми же субстанциями он называл виды, например, человека, или же роды, содержащие эти виды, например, животное. Еще раз повторю: не коснувшись их, нельзя получить понятие ни о роде, ни о виде. А также он говорит, что одну субстанцию нельзя выделить по отношению к другой ни одним отличительным признаком, если брать их только как субстанции. Равным образом, он присваивает субстанции свойства, словно отпечатляет знак на ней, таким образом, чтобы мы, помечая ее этим свойством, могли найти ее и понять, что она есть. Поэтому то же он делает с признаком привходящим. В самом деле, он выделяет собственные признаки количества, качества и «в отношении чего» - отношения, и везде Аристотель выказывает попечение и старание о том же. Видишь ли ты теперь, как он с умыслом перемежал учение об этих пяти вещах с категориями, и неразрывно сплел их между собой? Поэтому Порфирий не преувеличивает, когда обещает нам, что понятие об этих пяти полезно при изучении категорий.

(8). А науку об определении, как мы это уже отметили выше, нельзя излагать, не имея понятия о родах, видах, отличительных и собственных признаках. Однако, так как сами категории являются

некими родами, которые уже не имеют родов выше себя, то кто-то, отмечая это, скажет, что знание первых совершенно бесполезно для понимания последних, как раз потому, что знание рода не может быть перенесено на последние, раз именно признаки рода в них отсутствуют, а вещи не соотносимые с определенным родом, сами не являются видами. А приняв этот тезис, следует принять и тот, что роды и виды вообще бесполезны для определения самых высших родов. Клянусь, утверждение – смешное и абсурдное! Кто же в силах познать иначе те самые высшие роды, если стоит лишь отвергнуть знание родов и видов, как роды и виды станут вовсе непознаваемыми? Если же к вещам, в которых нельзя найти другой, высший род, никак не прилагается и термин определения, то и род и вид будут отсутствовать в определении, а в роли термина определения выступят отличительный и собственный признаки. Поэтому, если сказуемое ты отделил от прочих отличительных признаков, отмеченных в других вещах, и обнаружил его форму и образ в признаке собственном, то ты не слишком старался исследовать искомый род. Ведь нельзя отыскать ни родов, ни видов в тех вещах, в которых не стремились определить наиболее общий род, родами которого они являются. В свою очередь, если родом вещей считают некую данность, которую извлекают единственно из определения рода, то в итоге будет получено порочное заключение. Поэтому приводящий признак в определении бесполезен. Определение направлено на то, чтобы выделить субстанцию, а признак приводящий не обозначает субстанции. Вследствие этого необходимо некоторое знание рода и вида: пусть даже определенные порознь, они не являются наиболее общими родами, но свое определение получают от рода. Если же они – наиболее общие роды, то спрашивать об их роде, который нельзя получить, не составляет труда. Потому что равно ошибочно, как спрашивать о роде наиболее общих родов, так и наперед подводить что-либо под определение родов подчиненных. Что же касается признаков отличительных и собственных, то будем мы их считать родами, или же – подразрядами, польза от них и в этом случае большая. И так как о том, что касается определения, мы уже сказали, то коротко, но более тонко и обстоятельно остановимся на них. Пусть «живое существо» - род, «человек» - вид, «разумное» или «смертное» - отличие, «способные смеяться» - признак собственный; акциденцию же, бесполезную в определении, мы опустим. Следовательно, всякий, кто определяет вид, этим самым выделяет в одном роде другие его роды, например, если кто-то спрашивает: что есть человек? Ты ответишь: «животное». Назвав человека «животным», ты отделил его

ото всех других родов, которые животными не являются. Если же кто-то назвал отличие и приложил его к виду, то этим он отделил так обозначенные им однородные вещи по их отличию. Ведь если ты скажешь, что человек есть животное разумное, а бык и конь тоже относятся к виду животных, то, с прибавлением разумности человека, ты этим отличишь и выделишь вид человека из других, однородных видов; если же ты еще назовешь собственные признаки, то те вещи, которые подведены под них, ты выделишь по их отличительным признакам. Ибо если ты назовешь «способное ржать» или «способное смеяться», то одно свойственно коню, другое – человеку. И если коню вместе с быком и собакой должен подходить тот отличительный признак, что все они неразумны, то с прибавлением «ржущего» отличие отделит коня от других животных, охваченных тем же самым отличием. И человек и Бог тоже должны быть под одним отличительным признаком, то есть признаком существ разумных, хотя человек отделяется от Бога с прибавлением отличительного признака – смертный, который имеется лишь у человека, он разделен с ним и по своей природе, и субстанциально, это еще лучше можно видеть в других вещах, в которых ни один вид не выделяется по такому отличию. Например, когда под одно отличие подведены существа неразумные, конь, бык, собака и отсутствуют другие отличия, которые помогут выделить их как самостоятельные субстанции. Можно давать отличия и по признакам привходящим, выделяя их тем, что придает им значение форм, в конце концов, с прибавлением к коню собственного признака «способное ржать», последний выделит вид коней и обособит его от других существ, содержащихся под тем же видовым отличием. Поэтому, надлежит повторить с самого начала, что при определениях роды отделяют от других родов, отличительные признаки от тех видов, которые подведены под эти роды, а признаки собственные – от тех видов, которые подпадают под те же самые отличительные признаки.

(9). Но так как об определении сказано сполна, то мы теперь перейдем к значению и остроте доказательства и деления. Всякого рода деление двойственно: или таково, что одно целое тело разъединяют на разные тела, или – когда ты разбиваешь роды на виды. Если же кто-то, менее проницательный в науке членения этих пяти вещей, захочет с их помощью осуществить деление на роды и виды, то не может вызывать сомнения, что по неведению он часто из видов сделает их родами, а это уже – грубейшая ошибка, которую допустил Гермагор/28/ в первом разделе своей риторики. Уяснил бы он правило

определения, и учение о родах, видах, признаках собственных и отличительных, допущенная им нелепая ошибка в делении, конечно же, не вызвала бы самого решительного осуждения Марка Туллия Цицерона/29/. Тем более велика польза от этого сочинения в доказательствах, так как без этих уже упоминавшихся выше пяти вещей не возможно никакое доказательство. Как ты можешь надеяться дать достойное описание того, отличительный признак чего тебе не известен, и вследствие этого, не известно качество? Какие добрые плоды принесет твое исследование, если ты не ведаешь, к какому роду оно относится, и потому не знаешь, каков его источник? Иначе говоря, что можешь ты показать в процессе доказательства, если доказываемый вид не известен, и вследствие этого ты не можешь познать суть того, что ты собираешься доказывать? А если ты опустишь признаки собственные? Ты не сможешь охватить доказываемое по его собственному признаку. Наконец, если ты не проникнешь в значение и природу признаков приводящих, то в определении каждой субстанции, которую ты станешь исследовать, ты будешь смешивать с нею имя акциденции. Следовательно, если известны они, то и деление и определение тоже со своей стороны – верные и незыблемые, если же нет, то – немощные и увечные.

(10). Итак, вот это Порфирий, а не Викторин, обещает нам истолковать вкратце и по мере сил. Ведь иначе, если бы он с самого начала просто разгласил то, к чему нас приготавливает с такой ясностью введение, то какая нужда избирать именно его форму? Поэтому весьма искусная умеренность, которую он сообщил введению, придана им стилю изложения, чтобы обуздывать ясностью своего учения тех, кто ступил на путь, ведущий к наиболее темным для света познания вещам. Ведь он сам говорит, что древние почитали высокими и глубокомысленными те вопросы, которые он теперь изложил скупно и вкратце. Коротко и вскользь он касается того, что писали об этом старинные комментаторы. – После этого Фабий спросил: Что же это? – И я ответил: - Это есть то, что он намерен обойти молчанием: существуют ли роды и виды поистине, или же только в уме, телесные ли они, или невещественные и существуют отдельно, или соединены с чувственно воспринимаемыми вещами. Поскольку исследование этих пунктов/30/ требует глубокого рассмотрения их, он пообещал о них умолчать, мы же, натянув поводья умеренности, по мере сил коснемся каждого из пунктов. Итак, первый из тех вопросов, который он пообещал пропустить и обойти молчанием, это вопрос о том, существуют ли роды и виды поистине, или же они – голые и

ничтожные измышления людского ума. Это вопрос вот какого рода: так как дух людей обладает многообразием, то он постигает в качестве ощущаемых данностей чувственно воспринимаемые вещи, и уже из них, с помощью некоего умозрения, пролагает себе путь к мысли о невещественном; скажем, если я вижу единичных людей, то я знаю, что они тоже видят меня, и, так как они есть люди, то я признаю, что и они тоже познают меня. Так вот отсюда мысль, теперь как бы подкрепленная чувственным познанием, путем более тонкого рассмотрения возвышает себя до интеллекта, и теперь уже мышление прозревает то, что тот вид человека, который в начале именовался животным и частицы которого прежде воспринимались порознь в отдельных, воспринимаемых чувством и умом людях, содержит и отдельных людей, и находит этот вид бестелесным. Ибо как раз тот узко видовой человек, который своим именем обнимает всех нас, строго говоря, не является телесным, ведь мы воспринимаем его идею своим духом и мыслью. Потому дух, утверждающий себя на первоосновах вещей, становится еще более высоким и бестелесным мышлением. Следовательно, по этой причине дух умеет не только мастерски находить в чувственных данностях отвлеченные вещи, но также измышляет их себе, создавая о них ложное представление. Вследствие этого, обманчивый образ кентавров был составлен в мысли из формы коня и человека. Поэтому эти созерцания духа, которые прямо от ощущаемых вещей расширяются до идеи, и которые мыслят, или, по крайней мере воображают в уме, те, которые по-гречески называют φαντασias, мы можем наименовать явлениями. Следовательно, теперь при исследовании родов, видов и остальных понятий спрашивают, обладают ли они самостоятельным существованием и мыслится ли в них в некотором роде сущность неизменная, или же они, по крайней мере, являются ложными представлениями духа, как свидетельствует известный стих Горация/31/:

Если художник решит приписать к голове человеческой
шею коня,

чего нет, и не может быть, но что является лишь ложной игрой человеческого воображения. Весьма проникательное и тонкое исследование, которое даст выявить суть дела! Ведь надлежит познать, есть ли они поистине, и нет никакого повода исследовать и рассматривать их, если их нет. Поэтому, если все вещи, которое поистине есть, не могут быть без этих пяти, то не усомнись и ты в том,

что названные пять вещей мыслятся поистине. Почему же Аристотель рассуждает о первых десяти высказываниях, как бы обозначающих роды вещей? Или он определил их отличия и собственные признаки, и главным образом рассматривает акциденции, если только эти последние он не видел отпечатленными и некоторым образом соединенными в вещах. Если же это так, то нет сомнения в том, что они есть поистине, и заключают подлинное созерцание духа, подтверждением чему – согласие с этим Порфирия.

Действительно, приняв как бы доказанным и зная, что так они обладают истинным, самостоятельным бытием, он без колебания задает другой вопрос: являются они телесными, или бестелесными? Совершенно нелепо и глупо спрашивать, телесны ли они, если прежде не уяснили себе, есть ли они. И это незаурядное исследование завершается так: нет сомнения в том, что они бестелесны, если ни одно из наших чувств не воспринимает их, и только созерцание в духе проясняет каковы они. Ведь если бестелесная природа первична, то может быть так, что вещь без вещественной телесной определенности является в некотором роде родительницей телесной. Телесные же /вещи/ не могут быть прежде бестелесных, и так как субстанция есть род/32/, а телесная и бестелесная субстанция – виды субстанции, то телесная не является родом, об этом свидетельствует то, что бестелесное подведено под субстанцию, как под род. Если бы род был телесным, то под него никогда бы не подвели бестелесное, как его вид. Прошу тебя настоятельно, как никогда прежде, обратить внимание именно на это, как ни на что другое. Ведь род сам имеет виды, которые основываются на признаках собственных, и ведь существуют некоторые виды, которые делят род на противоположности и меняют место на противоположное: например, под животное подведены разумное и неразумное, как противоположности, под разумное – смертное и бессмертное, и им подобные противоположности. Спрашивается, если животное в обособившемся интеллекте не будет признано ни тем, ни другим – ни разумным, и ни неразумным, то откуда еще нарождаются эти отличия в видах, если прежде они не заключались в роде? Если же род, то есть животное, имеет в себе и то, и другое, равно, будучи разумным и неразумным, то относительно одной и той же вещи должны высказываться противоположные утверждения, что невозможно. Я коснусь этого вопроса походя, и отвечу, что род не должен быть родом того и другого, то есть разумного и неразумного, и ни чего-либо другого, что делит меж собой распавшиеся на противоположности

виды, а род содержит в себе это в силу своего значения и возможности, сам же не является ничем из названного выше. Следовательно, если род таков, что он сам по себе не должен быть ни телесным, ни бестелесным, то он все же может быть и тем, и другим, что с большей очевидностью будет показано во второй книге. Это есть вид телесный, а то – бестелесный. Например, если ты подводишь человека под высший род субстанции, то этим ты утверждаешь вид телесный, если же Бога, то – вид бестелесный. Этим же способом намечай также отличительные признаки. Ведь если они отделяют то телесные виды, то – бестелесные, то в одно время будут бестелесными, в другое – телесными: например, если ты скажешь, что телесность есть отличительный признак четвероногого существа от двуногого; но отличием разумного существа от неразумного должна быть бестелесность, и тем не менее собственные признаки у них единообразны. Вследствие этого, если вид будет бестелесным, когда собственный признак равен виду, то признак собственный тоже бестелесность, если же телесным, то таким признаком назовут телесность. Тем же самым образом и признак привходящий. В самом деле, если бестелесному случится по совпадению быть бестелесным, то ясно, что дух обладает таким же знанием, то есть знанием о бестелесном. Те же привходящие признаки, которые присущи вещам телесным по совпадению, очевидно, являются телесными: например, если кто скажет, что признаком привходящим для меня будет обладание волнистыми волосами. Так и род, сам по себе не отклоняется ни в одну, ни в другую сторону, но способен выявлять в себе и то, и другое, виды, отличия, признаки собственные и привходящие, стоит их допустить, как они распадутся на противоположные виды, и, соответственно получают наименование или телесных, или бестелесных. Но есть и такие, для которых это можно предусмотреть целиком, и вследствие этого им определено быть бестелесными, причем утверждающие так, рассматривают род не по тому, как его определила сама природа, но по тому, родом чего он должен быть. Поэтому, если род есть субстанция, то в ней не подвергают рассмотрению то, субстанцией чего она является, а то, что она имеет подчиненные себе виды. Тем же самым образом также и отличительный признак усматривается не потому, что существо должно быть двуногим или четвероногим, но, смотря по тому, что в данном случае считается отличительным признаком. В самом деле, четвероноготь сама по себе ничуть не является отличительным признаком, если нет в наличии двуногости, от которой она отлична. Вследствие этого, учитывают не обладание четырьмя или двумя

ногами, но то, что является средним в двуногом и четвероногом животном, то есть – отличие/33/. И то же самое скажем о признаке собственном. Поэтому для каждой вещи, которой только не приписывают собственный признак, он как раз и будет состоять в том, что названный собственным, он должен быть присущим единственному виду. Ведь смех является собственным признаком человека не потому, что он всегда смеется, но потому, что единственно человек способен смеяться: что с очевидностью и несомненностью свидетельствует о его бестелесности.

Наконец, как я уже сказал выше, привходящие признаки устанавливают в зависимости от того, каковыми должны быть те вещи, с которыми они совпадают. Это же с очевидностью доказывают и собственные слова Порфирия, который, как бы уже доказав, что они бестелесные, говорит так: «и обладают ли они отдельным бытием или же существуют в чувственных предметах». Если бы они когда-либо бывали телесными по сути, то нелепо спрашивать, телесные вещи обладают отдельным бытием, или существуют в чувственных предметах, потому что чувственные предметы являются телесными. Напротив, вопрос стоит так: так как некая бестелесность присуща одним вещам, которые не имеют состояний, свойственных телу, таким, например, как душа и Бог, другие же таковы, что не мыслимы без телесных состояний, как первая бестелесность, существующая вне границ тела, третьи же таковы, что находятся в телах, и, одновременно, обладают состояниями независимыми от тел, как, например, душа, то спрашивается, какого рода бестелесность должна быть присуща этим пяти вещам: та бестелесность, которой первые полностью отделены от тела, или та, которой вторые не могут быть отделены от тел, или же та, которой третьи частично связаны и частично разлучены с ним. Ведь когда деление телесных вещей осуществляют путем сопоставления рода через виды, и при этом называют их собственные и отличительные признаки, то не вызывает сомнения то, что эти последние являются чувственно воспринимаемыми, то есть телесными. Если же идет речь о бестелесных вещах, и при этом деление осуществляется по линии тела, то его обращают на относящееся к телу. А если это так, то не вызывает сомнения, что эти пять вещей происходят из одного рода, который может быть сверх и отдельно от тел, и может испытывать телесные состояния в связи с телами, но при этом так, что будучи связанными с телами, они не должны быть отдельно от них. Если же он связан с бестелесными вещами, то они никогда не отделяются от бестелесности

и должны содержать в себе способность быть с теми и другими. Ведь если они соединены с конкретными вещами, то они есть таковы же, как и упоминавшаяся выше первая бестелесность, которая никогда полностью не покидает тела: если же – с бестелесностью, то они таковы же, как и дух, который никогда не сочетается с телом.

(11). Поэтому Порфирий обещает обойти это молчанием и останавливается на этом мимоходом и вкратце, с тем чтобы обратить внимание на рассмотрение и предварительный разбор других вещей, похоже – именно к этому сводятся его слова: «Так как последние распространяются на категории, определения, деления и доказательства, то прибавлю также о них, и буду разбирать их в той мере, в какой они приносят пользу при изучении вещей упомянутых выше, а не в той мере, в какой можно исследовать роды, виды и так далее, сами по себе». «В последнем случае, – как указывает он сам, – это требует более высокой философии, чем учение перипатетиков», – и этим он указывает, что сознательно будет следовать Аристотелю. Дело в том, что Порфирий не во всем согласен со стоиками, которые также уделяли внимание этим вещам, поэтому он говорит, что способ исследования взял у перипатетиков.

Тогда Фабий спросил меня: – Не понимаю того, что ты только что сказал, когда твоя речь была о бестелесном, что существует такая бестелесность, которая всегда находится вне границ тела, как первая бестелесность за их пределами. Что это за бестелесность и о каких границах ты говоришь? – И я ему ответил: – Объяснение этого заняло бы слишком много времени, и никак не поможет нам при исследовании нашего предмета/34/. Но я тебе скажу кратко, границами я назвал края, или же контуры геометрических фигур; подробнее и полнее ты сможешь узнать о бестелесности, заключенной в границах, если прочтешь первую книгу о сновидении Сципиона Африканского ученейшего мужа Макробия/35/. Сейчас мы перейдем к дальнейшему.

(12). После этого Фабий сказал: Ну что ж, как тебе будет угодно! И сразу начал так:

О роде.

«Очевидно, что ни о роде, ни о виде не говорится в единственном смысле. Родом называется совокупность тех или иных вещей, взаимно связанных друг с другом, и относящихся к чему-нибудь одному; в этом смысле говорится о роде Дарданидов. И в другом смысле еще говорится о роде – как о начале рождения каждого

существа, считая либо по родившему, либо по месту, в каком кто родился».

Дальнейшее,- сказал Фабий, - как я полагаю, выражено достаточно ясно. – После этого я сказал: - Сначала исследуй значение одноименности, тогда ты более основательно познаешь деление рода. Родовое имя потому имеет успех, что его применяют ко всем подлежащим однозначно. Одноименны те вещи, которые, сохраняя единство наименования, совершенно отличны в смысле своей субстанции и различаются по своему определению: например, если кто-то назовет вот эту статую Венеры /Венерой/, то будут одноименны Венера сама по себе и статуя Венеры, так как и то, и другое – Венера. Если же кто захочет определить, чем должна быть каждая из двух, то он придет к выводу о том, что истинная Венера очень отличается от каменной по своему понятию и определению. Поэтому те, кто поймет, что ее имя прилагается однозначно, согласно же определению, та и другая – разные вещи, как я думаю, поймут деление рода на части, которое проницательно сделал Порфирий. Все то, что выводится из рода в виды, является однозначным, а не одноименным. Однозначными являются те предметы, у которых и имя общее, и может быть то же самое определение, например: «животное» - род, «человек» - вид, но и человек есть животное. Итак, и род, и вид, то есть и животное и человека, можно назвать одним именем, потому что и то и другое есть животное, однако, будучи теми же, они не разнятся по своим определениям. В самом деле, если ты дашь определение животному, ты скажешь, что животное есть субстанция живая и наделенная восприятием, но если ты обратишь это определение на человека, то не будет нелепым утверждение, что человек есть тоже субстанция живая и наделенная восприятием, как и животное, но об этом было сказано выше. Если однозначные предметы есть одними и теми же по имени и по определению, предметы же одноименные только по имени одни, но различаются в определении своей субстанции, то все что ни утверждается однозначно, например, животное, как род, в отношении своих видов, содержится в этих родах и видах; все же, что является одноименным, как, например, овен, то есть имеет несколько одноименных значений, не обладает значением причастности к роду и виду, то есть в нем отсутствует такая причастность к роду и виду. Действительно, как получить понятие о тех родах и видах, в которых определение субстанции расходится со здравым смыслом? Таким образом, Порфирий делит название рода на три разновидности, однако как на одноименные, не как на

однозначные, и, следовательно, так, чтобы эти разновидности скреплялись одним названием «род», однако обособленные по собственному признаку расходились. Но Порфирий деление рода этим способом проводит на три вида: первый раз, он провозглашает, что о роде говорится как о такой совокупности многочисленных, относящихся друг к другу вещей, которые ведут род от чего-нибудь одного, как, например, римлянах, ведущих род от Ромула/36/, о которых говорят как о произошедших из одного и того же рода. Как он утверждает, во вторую очередь, родом называют начало рождения каждого существа, считая либо по родившему, либо по месту, в каком кто родился, как, например, мы говорим, что Эней произошел от Анхиза/37/ и принадлежит к роду троянцев. «В-третьих же родом, - говорит он, - называют то, чему подчинены виды». Викторин же сводит два ранее упомянутых рода в один. Так как он охватил и обозначил единым наименованием «род» и взаимное соответствие множества вещей, охваченных одним и тем же родовым именем и какими угодно способами линию – смотря по родившему, либо по месту, в каком кто родился. От себя самого он прибавляет еще нечто, что может соответствовать только латинскому языку: он говорит, что «согласно второму смыслу рода, он был назван так, поскольку представляет собой род дела благородного рода /genus causae honestum/»/38/ Греки же полагают, что роды оснований /подобные названному/ вообще не состоят в родах риторического искусства, а зовут их «σχήματα»/39/, то есть риторическими фигурами, родами же они признают только три важнейшие рода красноречия, то есть: торжественное, совещательное и судебное. Их самих они называют «εἶδη ῥητορικῆς», то есть видами риторики а родами в отношении /подобных/ оснований. А третий род есть тот, который устанавливает Порфирий, то есть то, чему подчинены виды, распределенные по отличительным признакам. Впрочем, так как третий род будет разобран ниже, мы укажем тогда на недочет Викторина, и, если выдастся благоприятный случай, беспристрастно и добросовестно исправим его.

(13). Так вот, именно теперь мы вновь возвращаемся к самому первому у Викторина значению рода и начнем с него, чтобы распутать, а также последовательно привести в порядок его слова. «Так как родом, - /так/ говорит он, - называется тех или иных вещей, относящихся к чему-нибудь одному, совокупность». Следовательно, он указывал здесь с обеих сторон: как на взаимное кровное родство /cognationem//40/ множества родственников, так и на преемственность линии родства. В самом деле, если он говорит, что род есть

совокупность тех или иных вещей, известным образом относящихся друг к другу /то есть связанных друг с другом неким кровным родством/, да к тому же – «и относящихся к чему-нибудь одному», то он обозначает этим линию происхождения, в отношении которой единичные родственники и все их множество, связанных между собой, до одного, общностью происхождения, представляют собой по одной и той же линии родства близких, а также и кровных родственников. Потому что порядок определения должен быть такой: «родом называется совокупность тех или иных вещей, некоторым образом относящихся к чему-нибудь одному», то есть, родственников в отношении к некоей линии происхождения. Потому что посредством совокупности /collectionem/ он указывает на кровное родство, а посредством некоторого отношения к чему-нибудь одному, на связующую линию происхождения и на ее преемственность. Следовательно, после этого он яснее и очевиднее выражает это, говоря: «И в другом смысле еще говорится о роде – как о начале рождения каждого существа, считая либо по родившему, либо по месту, в каком кто родился». Он подробнее говорит о том, о чем еще выше, краткости ради, он сказал сжато и вместе с тем глубокомысленно. Порфирий утверждает, что еще говорят о роде – как о начале рождения живого существа, считая либо по родившему, либо по месту, в каком кто родился. Но если присоединить частицу «еще» к словам «в каком кто родился», то совершенно ясно, что смысл от этого и порядок должен быть такой: «говорится о роде, как о начале рождения каждого существа, считая либо по родившему, либо еще по месту, в каком кто родился». Во всяком случае, описание будет еще проще, если первое значение рода, то есть совокупность тех или иных вещей, взаимно связанных друг с другом, и относящихся к чему-нибудь одному, мы возьмем только как многократную родственную связь, линию же родства и место, в каком кто родился, я переставил на второе место, однако так, чтобы одно какое-нибудь значение рода известным образом выражало и многократную родственную связь, и линию, считая от родившего, и место рождения. Все они, - и первое, и второе, и третье, - приложимы к каждому имени. Ведь нам не кажется нелепым, если что-то одно, что относится к происхождению чьего-либо рода, содержит единое значение рода. Однако проще всего в описании рода поступить так, как поступил Викторин, прибавив к трем значениям рода у Порфирия еще одно – род дела благородного рода, он доводит значения рода до четырех: род – многократная родственная связь, род – как линия родства, род – дело благородного рода, род видов. Второе деление рода, согласно Викторину, названное «род дела

благородного рода», как уже было сказано выше, является тем, что греки зовут не родами, а риторическим фигурами /*σχήματα*/. Третий модус значения рода вот какой, родом называется то, чему подчиняются виды, что указывает, пожалуй, на подобие и на равенство со старшими. Например, род выступает началом своих видов, как Ромул – по отношению к тем, кто состоит с ним в родстве – то есть, к римлянам. Равным образом, имя Ромула содержит всех римлян, наподобие того, как родовое имя содержит все виды. От Дардана/41/, как от старшего в роде, получили свое имя дарданиды, его потомки, так же и животное, если оно должно заключать в себе, например, виды человека или коня, то и конь и человек охвачены словом «животное», нет сомнения, что и они также называются животными. Поэтому виды содержатся в родах тем же самым способом, каким люди, пребывающие меж собой в родстве с упомянутым старшим /в роде/, от которого волею судьбы они получили свое родство. В самом деле, род есть и начало, и собирательное название для множества включенных в него видов. С другой стороны, родовое имя для обозначения родства является указанием на начало происхождения, кроме того, в одном таком названии выражено разнообразие людей, причастных к названию и роду; именно это он выражает в следующих словах: «Кроме того, еще в другом смысле говорится о роде, поскольку ему подчиняется вид; может быть, он называется так по сходству с первыми двумя. Ведь такой род есть и некоторое начало для подчиненных ему видов, и, по-видимому, он также охватывает все подчиненное ему множество видов». Весьма осмотрительно прибавлено здесь «по-видимому». Если меж ними не будет вообще никакого различия, то одно значение будет и для того рода, который растекается на виды, и для того, который делят по принципу кровного родства. Но меж этими родами различие таково, что роды тех видов, которым в свою очередь подчинены другие виды, равно есть роды одновременных им видов. Ни человека, ни коня, которые подведены под родовое название, мы не поставим, с точки зрения времени и начала их возникновения, одного прежде другого. В самом деле, ели кто-то захочет приладить под какое-либо одно родовое имя две вещи, из которых одна существует раньше, другая – позже, то он не сможет этого сделать. Род в равной мере выступает родом в отношении всех своих видов. Если же род есть в равной мере родом всех своих видов, то отсюда следует, что виды подчиненные роду, начинают свое происхождение одновременно. Поистине, в родах, скрепляющих родство, это обстоит не так. Кем бы ни был отец-родоначальник Капис/42/, основавший город Капую, но если он породил лишь

одного-единственного сына Капия, и от него одного потянулось родство и связь меж капуанцами, все равно этот род отличается от того рода, которому подчиняются виды, так как такой (род «одного вида») всегда способен быть /родом/ только для нескольких /видов/, а на то, на что пригоден упоминавшийся выше род, или принцип родства, позволяющий образовать от одного жителя родственную связь, не способен род, делящийся на виды, разве что предполагается наличие нескольких видов. Отсюда ясно, что род, скрепляющий родственные связи и род, делимый на виды, различаются меж собой. Различие между ними может быть также и в том, что род как принцип родства, может иметь два рода, порожденных из него в разное время, один - возникший позднее, другой – более древний, что не подобает родам и видам. Поистине, как было сказано выше, только виды, равные себе не по заслугам, а по природе, нельзя подвести под единый род.

(14). Итак, уяснив это мы переходим к следующему:

«В то время как о роде можно говорить в стольких смыслах, у философов идет спор о последнем из них, определяя его, они признают...»

Что касается выражения: «в стольких смыслах», в-третьих, он хочет указать, - дабы сделать изложение ясным, - то, что вследствие многозначности имени рода, на первом месте указывают его общее значение, и он выделяет среди прочих то значение, которое хочет исследовать. Если же он говорит следующим образом: «если в стольких смыслах», то есть – «в-третьих, у философов идет о нем речь», то отсюда ясно, что он станет разбирать последнее из названного им значения рода, то есть исследовать тот род, который связывает нижележащие виды. Конечно, названными родами, кровным родством и местом, в каком кто родился, интересуются поэты и историки, вторым родом – риторы, третий рассматривают философы. Когда же в научных изысканиях случается натолкнуться на вещи, допускающие в отношении себя несколько наименований, и когда необходимо говорить только о каком-то одном, то порядок таков, что прежде последовательно дают все наименования, с тем чтобы так отличить избранное от отвергаемого. То же, что принимаются разбирать и исследовать, называют позже, как, например, здесь, где упомянутое значение рода указано на последнем месте, - это есть предмет исследования, а на первом месте он дает определение и некоторое предварительное описание термина. Если прежде не установлено твердо существование обсуждаемой вещи, то говорить о ней можно разве только в умозрительном смысле. Следовательно, он

определяет род таким образом: «род есть то, что сказывается о многих отличительных признаках вещей, разных по виду», - например – о животном, определение его таково: «Все вещи, разные по виду, имеют некоторый отличительный признак, которым они различаются с очевидностью». В свою очередь, если род есть «что есть что?» и ему подчиняются виды, то отсюда с необходимостью следует, что одному роду подчиняются два или несколько видов, так как невозможно, чтобы род был родом только одного вида. Если же видов было несколько, то необходимо, чтобы был некоторый отличительный признак, которым они разнятся меж собой, иначе не может быть и речи о нескольких видах. В самом деле, если они действительно не разнятся никаким отличием, то будет один вид, а не несколько, и имя рода теряет силу. Вот поэтому не подлежит сомнению, что роду посвящаются те виды, которые образуют множественное число, так как расчленены в соответствии с отличительными признаками. Следовательно, поскольку уже было сказано выше, что все определения берут принцип определения у рода, то если ты хочешь определить какой угодно вид, ты с необходимостью назовешь род и прежде всего приложишь родовое имя к тому виду, который ты определяешь. И ты скажешь, что он есть преимущественно то, что есть тот род, который определен этому виду. После этого, посредством отличительных и собственных признаков, ты отделишь его от других, посредством некоторого описательного определения. В самом деле, если ты скажешь, что человек есть живое существо, то ты имя животного, то есть рода, сказал о человеке, то есть о виде. Поэтому, если при определениях ты можешь указать имя рода для одного вида, то ты скажешь о нем имя рода: если виды являются видами своих родов не одинаковым образом, то отсюда ничто не только не препятствует, а даже следует с необходимостью, что роды должны сказываться о подлежащих видах всегда в определениях, либо в вопросах. Поистине, если бы ты спросил: «что есть человек?» и кто-то ответил тебе: «животное», то такой ответ оказался бы нерушимым и достоверным. Ведь если бы ты спросил: «что есть человек», а он ответил: «живое существо», то этим самым он высказался о виде /в ответ на вопрос/ «что есть что?» Поистине, если бы ты спросил, чем должен быть вид, а он – в ответ на вопрос «что есть вид», о котором ты спрашивал, приложил имя животного, то есть рода, то полное и собственное определение рода получится таким: «Род есть то, что сказывается о многих отличительных признаках вещей, разных по виду, при ответе на вопрос «что это?», как, например, животное. Так как «живое существо» сказывают о человеке, коне, быке, вороне, змее

и многих других, которые отличаются по особому признаку и по виду, при ответе на вопрос «что это?» При чем нет никакого различия, назвал ли он родом то, что сказывается о многих видах, различие между которыми проявляется при ответе на вопрос «что это?» или он сказал так, что род есть то, что сказывается о многих отличительных признаках вещей, разных по виду, при ответе на вопрос «что это?» В самом деле, это одно и то же, различать ли отличительные признаки по видам, или же - виды по отличительным признакам. Поистине, нет никакого различия, различать ли разумное и неразумное, которые есть отличительными признаками, обособляя, например, вид человека и коня, или же – виды человека и коня различать по отличительным признакам разумного и неразумного. Вот почему деление рода сделано полностью и совершенно.

(15). Что же касается определений, то их осуществляют двояким образом: одно определение, как было сказано, извлекают из рода. Но так как существуют самые высшие роды, которые уже не могут иметь другого рода выше себя, - это те десять предикаментов, которые установил Аристотель, - то именно поэтому определение, которое можно им дать, не имеет рода, так как они сами есть роды всех вещей; следовательно, их, кого греки называли *ὑπογραφικούς λόγους*, мы можем по-латински назвать «подтвердительными описаниями» /*subscriptivas rationes*//43/. Подтвердительными описаниями можно назвать характерные и, некоторым образом, отличительные признаки такой вещи, которая хоть и является сама наиболее общей, поскольку для нее нельзя найти никакого родового определения, тем не менее, должна быть определена: и Аристотель, так как он хотел определить субстанцию в качестве самого высшего рода, и не мог найти для нее никакого родового определения, в качестве подлежащего указал и подтвердил описанием некий собственный признак/44/. Субстанция есть подлежащим всех вещей. Акциденция, которую она делит на девять частей, не может быть без субстанции, и поэтому всем вещам, какие требуют определения, когда над ними нет высшего рода, необходимо давать некое наглядное подтвердительное описание. Итак, так как теперь он предполагал определить, что есть род по самому содержанию, то он дедуцировал определение не от рода, но дал некоторое подтверждение и некий собственный признак рода. Поэтому я утверждаю, что Порфирий дал это определение и своеобразное подтвердительное описание или подчиненным родам, или же этим уже указанным выше родам в наивысшей степени. В самом деле, если некий род имеет выше себя другой род, этот в свою очередь, - другой, еще выше, и этот - третий,

если нет никакого самого высшего рода, то процесс продлится в бесконечность. Если же такой род имеется, то с необходимостью, то есть явно и в надлежащем порядке, с ним согласуется данное определение. Я называю родом не животное животного, и не говорю, что человек должен быть видом человека, или конь – коня, а говорю, что это есть род животного для человека и для коня, и что ни человек сам по себе, ни конь сам по себе не являются видами, что роды и виды существуют в причастии к противоположному. В самом деле, если под род животного подведены конь и человек, то род животного является таковым не в отношении себя самого, но по отношению к коню и человеку. И опять-таки, названные виды, то есть человек и конь, есть виды не по отношению к коню и человеку, а по отношению к животному. Поэтому я называю родами и видами не сами по себе субстанции, в которых состоят роды и виды, но причастность высших низшим, и низших к высшим. Так как эта причастность является одним и тем же и в наивысшей степени родах, и в наивысшей степени видах, и в подчиненных родах, и в подчиненных видах, то данное определение рода дедуцировано не из рода, но дано роду в значении своеобразного наглядного и подтвердительного описания.

(16). Тут Фабий сказал: - Клянусь Геркулесом, сказано тонко! Едва ли мы когда-либо слышали об этом до этого времени. Но прошу тебя, продолжай. Вот уже понемногу стали видны на небе звезды, и тьма стала отступать перед светом. - Тогда я сказал: - За этим идет первое, краткое деление всех вещей. Он говорит так:

«В самом деле, из того, что сказывается о другом, одно сказывается только об одном, - таковы, например, индивидуальные предикаты, как Сократ, и этот вот человек или этот вот предмет; другие же сказываются о многих, как например, роды, виды, отличительные и собственные признаки, а также приводящие признаки, но только общие, а не свойственные чему-то одному. Примером рода может служить животное, вида – человек, отличительного признака – разумное, собственного признака – способное смеяться, приводящего – белое, сидеть. Поэтому тот род, который сказывается только об одном, отличается от того, который сказывается о многих».

Деление краткое и ясное, как было сказано выше. Каждая вещь есть имя для одной вещи, или для многих, к тому и сводятся его слова: «из того, что сказывается о другом, одно сказывается только об одном, - таковы, например, все индивидуальные /предикаты/». Тут необходимо коротко растолковать, что это означает. Так как каждый род имеет подчиненные себе виды, то виды расщепляются

посредством отличительных признаков и развертываются в признаках собственных, а привходящие признаки в видах не занимают первостепенного места, а занимают, главным образом, в индивидах, которые стоят под видами. Что это означает, будет сказано впоследствии. Итак, роды сказываются и о видах, и об отличиях, разделяющих эти виды, и о признаках собственных, которые заключают виды, и об этих привходящих признаках, о которых говорят, что они есть в видах по преимуществу тогда, когда они есть в индивидах; мы это покажем на примерах: пусть род – животное, вид – человек, отличительный признак – разумное, собственный признак – способное смеяться, привходящий признак – стоящее или прогуливающееся, или нечто, касающееся величины тела, скажем – трехфутового роста. Таким образом, животное, которое есть род, сказывается о виде, то есть о человеке; ведь ты скажешь, что человек есть животное. Далее, исходя из видового отличия, ты, по крайней мере, укажешь род; в самом деле, ты скажешь, что он есть животное разумное. Впрочем, ничто не препятствует назвать род тем же самым способом, исходя из признака собственного. В самом деле, если ты скажешь: «что есть способное смеяться?», то вполне сообразно упомянуть живое существо. Что же касается признаков привходящих, то они есть преимущественно в индивидах, и лишь во вторую очередь – в видах. В самом деле, если кто-то говорит, что единичный человек, скажем, Цицерон, сидит или стоит, или что-либо другое, то же самое подобает с необходимостью /отнести и к/ виду человека. В самом деле, если Цицерон сидит, то сидит также и человек. Если Цицерон прогуливается, то прогуливается также и человек. Следовательно, если те признаки привходящие, которые нарастают, начиная с индивидов, усматривают перешедшими на виды, то можно указать род также в отношении признаков привходящих. Если кто-то спрашивает: «что есть существо, прогуливающееся?», то ему по справедливости отвечают – живое существо. Ведь прогуливаться способно только живое существо. Далее, ниже видов стоят индивиды, как, например, Цицерон и Вергилий, подведенные под видовое определение человека; это по отношению к ним может указываться род вида. В самом деле, если бы ты спросил: «что есть Цицерон?», то ты по справедливости скажешь – живое существо. Поэтому род именуется и по отношению к виду, и по отношению к отличительному признаку, и по отношению к признаку привходящему, и по отношению к собственному признаку, и по отношению к индивидам. Пусть теперь, с другой стороны, вид сказывается не о роде, и не об отличительных признаках, но об одних признаках собственных и индивидах, которые выступают по

отношению к нему подлежащими. Применительно к последним, то есть к индивидам тогда, когда вид берется с избытком, к признакам собственным тогда, когда он равен им. Как это должно происходить, мы сейчас увидим: каждый род выше и шире своих видов. Мы сказали, что роды шире своих видов, так как роды обладают большим достоинством, чем виды. Ведь человек, взятый как вид, есть только человек. Поистине, живое существо, которое есть род, есть уже не только человек, но и конь, и бык, или какой-либо суппозит животного. Так высшее значение рода сказывается по прямой линии о младшем роде и о виде, который выступает подлежащим. Другие же роды – равны между собой, как признаки собственные и виды. Следовательно, что бы ни было «способным смеяться», это есть человек. Человек, каким бы он ни был, есть «способное смеяться». Вследствие этого, ни «способное смеяться» не превысило потенцию человека, ни человек – потенцию «способного смеяться», но и то и другое на равном основании может сказываться одно о другом. Например, если ты скажешь: что есть человек? – «Существо, способное смеяться». Что есть «существо, способное смеяться»? – Человек. Так и все высшие роды, какими бы они ни были, сказываются о низших родах, и все равные роды, какими бы они ни были, равным образом сказываются друг о друге. Подчиненные же, более узкие роды уже нельзя сказывать о высших, всеобъемлющих родах, как роды и виды. Ты никогда не назовешь род видом по праву. Следовательно, так вид сказывают о признаке собственном, как о равном ему.

Впрочем, так как ниже видов отдельно стоят индивиды, - индивидами же мы называем то, что нельзя разделить на виды, и вообще – на части, например – Катона, Платона или Цицерона, кого угодно из единичных людей, - то ты сможешь делить и их так, например, как делят животное на виды, то есть на человека, или на быка, или – как делят видового человека, который охватывает также и единичных людей, на Катона, Платона, Вергилия. В самом деле, человека, как такое-то индивидуальное лицо, то есть Цицерона, мы уже не сможем разделить на других людей; вот почему его обыкновенно именуют *ἀτομόν* – «неделимым». Итак, вид сказывают применительно к признакам собственным, когда он равен им, применительно к индивидам, когда он берется с избытком, потому что человек, как вид, старше какого угодно из индивидов. Конечно, Цицерон есть только Цицерон, напротив, человек, как вид, есть не только Цицерон, поэтому его сказывают также и в отношении индивидуальных акциденций. Вследствие этого, вид не сказывают о роде, который старше его, и не сказывают об отличительном признаке,

потому что отличительный признак /как мы сейчас намерены показать/ старше вида, а сказывают о признаке собственном, который приравнивали к виду, или об индивиде, потому что вид превосходит его с избытком. Напротив, отличительный признак сказывают и по отношению к видам, и по отношению к признакам собственным, и по отношению к признакам привходящим, и по отношению к индивидам. Ведь в самом деле, разумность, как отличительный признак, сказывают о человеке, который есть вид. Так «разумность», что есть отличительный признак, сказывают о «способном смеяться», то есть о признаке собственном. Утверждают, что «существо, способное смеяться» - есть то же, что и «разумное». В самом деле, если человек есть «существо разумное» и человек есть «существо, способное смеяться», то совершенно ясно, что «существо, способное смеяться» можно наименовывать также и «разумным». Если отличительный признак сказывают о видах, а виды сказывают об индивидах, то необходимо следует, что отличительный признак также сказывается об индивидах. В самом деле, ты скажешь: «каков Цицерон?» - Разумный. Если отличительный признак сказывают об индивидах, а признаки привходящие — относятся к индивидам, то необходимо следует, что отличительные признаки сказывают также и о признаках привходящих. Напротив, так как признак собственный есть всегда собственный признак вида, то его сказывают единственно о том виде, особенность которого он представляет. Ибо ведь «способное смеяться», что есть собственный признак, сказывают об одном виде человека. Если о человеке говорят, как о виде, а вид сказывают об индивидах, то не вызывает сомнения, что собственный признак также выскажется об индивидах. В самом деле, если человек есть живое существо «способное смеяться», то также о Цицероне и Вергилии сказывают, что они есть живое существо «способное смеяться» надлежащим образом. Если же собственный признак сказывают об индивидах по праву, то также по праву сказывают собственный признак о признаках привходящих, которые относятся к самим индивидам. Конечно, признаки привходящие сказывают и сами по себе, и о видах, и больше всего об индивидах. В самом деле, называют белым и коня, и человека. И, напротив, называют черным и коня, и эфиопа. Коль скоро это так, то и о животном говорят, что оно черное. Кроме того, называют разумное «черным» и неразумное «черным», потому что и конь, и среди людей один человек — эфиоп — черного цвета. Кроме того, называют «существо, способное смеяться» черным, когда кто-то из людей черен. Кроме того, называют индивидуум черным, когда так называют одного человека — эфиопа. В связи с тем,

что это должно быть так, совершенно ясно, что и род сказывают о совокупности, то есть о видах, отличительных признаках, признаках привходящих, признаках собственных и также об индивидах, и тем не менее, - отличительный признак также сказывают о совокупности, то есть в отношении видов, собственных признаков, индивидов, и признаков привходящих, и еще то – что и признак собственный сказывают обо всей совокупности, в отношении вида, в отношении индивидов и признаков привходящих. И вид сказывают о всей совокупности, то есть об индивидах и признаках привходящих. Поистине – признак привходящий сказывают и в отношении рода, и в отношении вида, и в отношении признака собственного, и отношение индивида. Если же это так, то не подлежит сомнению, что эти пять вещей сказывают и в отношении совокупности. Что же касается имени индивида, что его присваивают единичной вещи и при том, конечно, одной, потому что ниже индивида ничего нет. Действительно, Цицерон один, к нему имя прилагают одно. Таким образом, имена индивидов, которые присваивают чему-то одному, есть суппозиты каждого из старших родов, таких как род, вид, отличительный признак и признак привходящий, которые могут сказываться друг о друге, и, равным образом, в отношении индивидов, как было доказано выше. Конечно, имена индивидов сказывают только в отношении друг друга, так как они не имеют рядом с собой ничего, на что их можно разделить и рассечь. И вот что он говорит: «В самом деле, из того, что сказывается о другом, одно сказывается только об одном, - таковы, например, индивидуальные предикаты, как Сократ, и этот вот человек или этот вот предмет; другие же сказываются о многих, как например, роды, виды, отличительные и собственные признаки, а также привходящие признаки, но только общие, а не свойственные чему-то одному». Это подобно тому, как если бы он сказал: «Но только общее, сказывающееся о совокупности, а не о чем-то одном, как имена индивидов». И чтобы пояснить, что есть роды, виды, отличительные признаки, признаки собственные и привходящие, он подбирает пример: «Примером рода может служить животное, вида – человек»; вид человека, который мы подвели только что под род животного. «Примером отличительного признака – разумное»; которым вид человека отличается от неразумного животного. «Примером признака собственного – существо, способное смеяться». Этим признаком не обладает никакое другое животное, ни разумное, ни неразумное. Ни одно другое животное не способно смеяться, этой способностью обладает только человек. В следствие этого, если есть какие-то животные, волею богов одаренные разумностью, то все же

собственный их признак не есть способность смеяться: они не способны смеяться. Поэтому способность смеяться, как его собственный признак, свойственный только ему, сказывают об одном человеке. «Привходящего – белое, черное, сидеть» - эти признаки не касаются субстанции человека, поэтому их заслуженно именуют привходящими признаками. В самом деле, так как субстанция в человеке есть его одаренность разумом, то если отнять от него одаренность разума, так же уничтожится и субстанция человека. В виду того, что в человеческом виде как таковом заключается его субстанция и природа. Напротив, если мы отнимем от субстанции вида белое и черное, или какой угодно другой привходящий признак, то сам по себе вид, к которому они относятся, останется. Поистине, не всякий человек бел и не всякий человек черен, если в ком и отсутствует один из этих двух признаков, то вид не погибает. Кроме того, так называемые привходящие признаки наименовали так надлежащим образом, как бы подчеркивая, что они не вырастают из субстанции, но достаются ей из вне.

(17). И, следовательно, теперь, когда показано, что есть род, и когда он разделил то, что сказывается только об одном, от того, что сказывается о многом, и, кроме того, когда он подразделил род по его отличительным признакам, в отношении того, что сказывается только об одном, и отношение того, что сказывается о многом, то есть в отношении отличительного признака, вида, собственного признака, теперь же разъясняет, что род отличается от того, что сказывается только об индивидах, то есть об единичных целостностях: род сказывают о многом, имена же индивидов сказывают в отношении единичных вещей. Но так как этот отличительный признак рода в отношении индивидов был общим и для отличительных признаков, видов, признаков собственных и признаков привходящих, то он рассекает род и так отделяет от них же самих – другими отличительными признаками. Что он доказывает так: «от того, что сказывается о чем-то одном, род отличается тем, что род есть то, что сказывается в применении больше чем к одному».

«Следовательно, род отличается от этих остальных. Прежде всего, от вида, потому что вид, хоть и сказывается о многом, однако о таком, что не отличается по виду, но по числу».

И этим, в первую очередь, он указывает на дистанцию между родом и видом, которая предшествует роду.

Хоть отличительный признак превышает по ширине тот вид, к которому прикладывают его, однако ни к ниже лежащему виду, а к виду наинижайшему прикладывают отличительный признак. В самом

деле, хоть «разумное» есть отличительный признак, который по объему шире «человека», однако прежде чем быть отличительным признаком наинижайшего вида, он оказывается видом того рода, под который подпадает наинижайший вид: «разумное» подводят под «животное» прежде чем «человека». Итак, в связи с тем, что род и вид, и тот и другой сказывают о многом, а род, конечно, сказывают о многих видах при ответе на вопрос «что это?», виды уже сказывают не о многих видах, а о многих индивидах. Есть наивысшие роды /как уже было сказано/, выше которых не найти другого рода. Есть и виды, под которыми не найти других, нижестоящих видов, и именуют видами «в высшей степени» те, что, будучи видами, не являются родами, то есть совсем не имеют дальше подчиненных видов. Конечно, если бы дальше их были виды, то и они также были бы родами. Следовательно, вид, который истинно является видом, не будет иметь других видов, как вид человека. Ибо ведь человек, так как он есть вид, охватывает единичных людей, которые существуют ниже его, но их именуют не его видами, а индивидами. Ибо, если человек должен быть родом единичным, а род, как уже было сказано, есть то, что сказывается о многих вещах, отличных по виду, при ответе на вопрос «что это?», то в отношении человека, то есть вида, если его сказывают как род о единичных людях, единичные люди будут отличаться по своему виду. Но единичные люди не отличаются по виду, а неотличимое по виду, если его сказывают о вот этой вещи, сказывают не как род о виде, то есть сказывают человека не как род о многих людях, отличных по виду, но о многих вещах, отличающихся по числу: единичные люди различаются между собой только по числу, не по виду. Кроме того, поскольку род так сказывают о подлежащих, как о многих вещах, различных по виду, виды же так сказывают о подлежащих как о многих вещах, различающихся по числу, то род тем отличается от вида, что род сказывают о многих вещах, различающихся по виду, а вид – о многих вещах, различающихся по числу. Следовательно, род и вид совпадают между собой в том, что род и вид сказывают о многих вещах – и тот и другой при ответе на вопрос «что это?». В самом деле, если ты спросишь, что есть человек, тебе ответят: «живое существо» - то есть род. И если ты спросишь, что есть Цицерон – тебе ответят: «человек», то есть вид. А различны они тем, что как бы и тот и другой не сказывали о многих, однако, при ответе на вопрос «что это?», род сказывают о вещах, различающихся по виду, виды же сказывают только о вещах, отличающихся по числу, что Порфирий доказывает так:

«Что же касается тех, которые сказываются о многих, то от видов роды отличаются тем, что виды сказываются хоть и о многих вещах, но различающихся не по виду, а только по числу: ведь «человек», будучи видом, сказывается о Сократе и Платоне, которые отличаются друг от друга не по виду, но по числу. Между тем «животное», будучи родом, сказывается о человеке, лошади и быке, которые отличаются друг от друга по виду, а не по числу».

Он это говорит так, словно хочет этим сказать, что род выше вида на один единственный отличительный признак. Роды и виды совпадают между собой в том, что и те и другие сказываются при ответе на вопрос «что это?», как было сказано выше. Равным образом, род и вид совпадают также в том, что и тот и другой сказываются о многих. В самом деле, единичные люди различаются между собой, поскольку речь идет об их числе, как человек отличается от коня, быка, оленя и каких угодно других одушевленных существ. Но род разнится от вида тем, что род сказывают о многих вещах, различающихся по виду, чем виды не отличаются. Я считаю, что совсем нет разницы, если сказать, что одна вещь сказывается в отношении другой, или же – что одна вещь сказывается о другой. Смысл и того и другого высказывания один и тот же. Действительно, если «живое существо» сказывают в отношении «человека», то этим самым также «живое существо» сказывают о «человеке». В самом деле, если ты спросишь: «что есть человек?», то в ответ на вопрос о человеке ты скажешь, то человек есть живое существо.

(18). Но теперь целесообразно перейти к дальнейшему. Что же сказано дальше?

«С другой стороны, от собственного признака род отличается потому, что этот признак сказывается только об одном том виде, для которого он является собственным его признаком, и о тех индивидуальных вещах, которые данному виду подчинены, как способность смеяться сказывается только о человеке и об отдельных людях, между тем род сказывается не об одном единственном виде, но всегда в отношении множества вещей и при том – относящихся к различным видам».

Следовательно, представляется, что смысл сказанного в том, что всякий собственный признак будет таковым поистине, если он будет собственным признаком одного единственного вида. А если он не будет собственным признаком одного единственного вида, а двух, и даже – нескольких, то он будет тогда не собственным признаком двух или нескольких видов, но общим понятием в значении субстанции. Не вызывает, следовательно, сомнения, что собственный признак есть

собственный признак того, в чем он запечатлен исключительно в единичном виде. В следствие этого, так как только вид людей должен обладать способностью смеяться, то способность смеяться, как его собственный признак, присуща исключительно человеку. Итак, всегда выделяют собственный признак, присущий одному виду. Следовательно, собственный признак разнится от рода тем, что род сказывают всегда более, чем об одном виде, собственный же признак – только о том одном виде, собственным признаком которого он является. В самом деле, если ты скажешь «способный смеяться», то ясно, что так именуют только человека. Напротив, род совпадает с собственным признаком в том, что род и собственный признак высказывают о многих вещах. Ибо ведь родовым именем именуют многие виды. Именуют родовым именем также и те вещи, которые подпадают под виды, то есть индивиды. И, действительно, если человек и конь есть животное, то и Цицерон также будет животным, и какого угодно коня исключительно наименуют животным. Аналогичным образом применяют собственный признак и в отношении множества. Конечно, собственный признак утверждают и в отношении какого-нибудь одного вида, и сказывают в отношении тех индивидов, которые подпадают под данные виды. В самом деле, если человек «способен смеяться», то способен смеяться также Цицерон и Вергилий, и еще какого-нибудь одного человека, исключительно, назовут «способным смеяться». И род, и собственный признак, и тот и другой также совпадают в том, что сказываются в ответ на вопрос «что это?». Действительно, род сказывают о виде при ответе на вопрос «что это?». Если ты скажешь: «что есть человек?» - то ты назовешь живое существо. А равно и собственный признак сказывают в ответ на вопрос «что это?». Если, следовательно, ты спросишь «что есть человек?» , то по справедливости скажешь – «способный смеяться». С другой стороны, род и собственный признак совпадают в том, что род и собственный признак сказывают в отношении множества вещей, отличающихся по числу. Сказать правду, единичные животные, то есть человек, конь, ворон и так далее, различаются по числу так же, как различаются единичные люди. Напротив, собственный признак отличается от рода тем, что род сказывают в отношении множества видов, собственный же признак именуют единственно в отношении того вида, собственным признаком которого он является. Но между родом и собственным признаком не то же самое отличие, что между видом и родом. Ведь вид не сказывают вообще ни об одном из видов, собственный же признак присваивается всегда, хотя и не в отношении

многих видов, а только в отношении одного того, собственным признаком которого он является.

(19). Напоследок же он разбирает различие отличительных и привходящих признаков, отделяющее их от рода и говорит:

«От отличительных же и от привходящих признаков /конечно – от тех отличительных и привходящих признаков, которые выпадают сообща/ род отличается тем, что они, хотя и сказываются о многих и различных по виду вещах, однако не в ответ на вопрос «что это?» - когда вопрос поставлен у нас непосредственно в отношении того, о чем именно сказываются эти определения – но скорее – «каково это?»».

Конечно, он отложил напоследок вопрос об отличительных и привходящих признаках, потому что намерен был утверждать, что различие у них одно. Отличительный и привходящий признаки указывают на качества каждого вида: тот – на качества субстанции, то есть на ее отличительный признак, этот же – на акцидентальное качество не-субстанции. Следовательно, так как род превышает вид, а вид подпадает под род, то род виду, а вид индивиду указывают, что есть вид и индивид. В свою очередь, виды могут быть обособлены только согласно отличительным признакам; но отличают и делят их согласно субстанциальным качествам, то есть – качествам, обозначенным субстанциями. В зависимости от того, что животное есть род, а человек или конь – вид, то каков есть по качеству тот или другой вид, показывает отличительный признак, обособляющий их; например, мы говорим, что вид человека оказывается наделенным разумом, вид же коня разумом не наделен. Если кто-то спросит: «что есть человек?» - то ответят «живое существо». А если же, напротив, кто-то спросит: «какой человек?» - то последует ответ: «разумный». Таким образом, всегда называют отличительный признак не при ответе на вопрос «что это?», но при ответе на вопрос «каково это?». Несомненно, то же самое мы можем сказать и о признаке привходящем в связи с тем, что качество само является одной из частей признака привходящего. В самом деле, перечисляя предикаменты, в числе тех других девяти частей, на которые распадается привходящий признак, называют также качество. Конечно, если кто-то также спросит: «какой ворон по виду?», то в связи с этим последует ответ: «черный». Следовательно, роды совпадают с отличительными и привходящими признаками в том, что сказывают их о многих видах. Как род имеет дальше себя множество видов, так и отличительные признаки. Ведь «разумным» мы зовем и Бога, и человека. С другой стороны, привходящий признак также

сказывают о многих. Мы называем черным не только какой-то один вид, но и человека, и коня, и ворона, и эбеновое дерево. В то же время, род и отличительный признак близки, потому что как род, так и отличительный признак сказывается в равной мере в отношении индивидуальных наименований. В самом деле, если для Цицерона подходить под сказуемое «живого существа» - это есть род, то подходить под «разумное» - это его отличительный признак. Род и отличительный признак близки, кроме того, также и в том, что сказывают их о целом ряде отличительных признаков, как это было сказано выше в отношении других. Напротив, род отдален от вида тем, что род /как уже было сказано/ высказывают в ответ на вопрос «что это?», отличительные же и привходящие признаки – в ответ на вопрос «каково это?». Поистине, если ты скажешь: «что есть человек?», то ты объявишь род и скажешь: «человек есть живое существо». Напротив, если ты спросишь: «каково это?», имея в виду его отличительный признак, то я отвечу : «разумное». Если же твой вопрос подразумевает качество, в отношении которого он сказывается, то я назову какой-либо привходящий признак: «белое» или «черное».

Следовательно, отделив эти отличия, он снова начинает разбирать их с самого начала, и говорит:

«Поэтому, то обстоятельство, что «род сказывается о многих /вещах/»,отличает его от тех /сказуемых/, что сказываются о чем-то одном, как индивидуальные /наименования/. То, что он «сказывается о различных по виду /вещах/», отделяет его от таких сказуемых, как виды или собственные признаки; а то, что он «сказывается в /ответ на вопрос/ «что это?»» - отличает его от отличительных и общих привходящих признаков, ибо и те, и другие сказывают в ответ на вопрос «каково это?».

Род, утверждает он, отделен от индивидуальных наименований потому что род сказывают /как сказано выше/ о многих вещах. Напротив, он соединяет и сводит в единое целое отличительные свойства признака собственного и вида. А именно, потому что вид сказывается о многом, однако о таком, что не отличается по виду, но по числу, собственный же признак, напротив, сказывают только об одном единственном виде и о тех индивидах, которые подпадают под него. В самом деле, сколько бы ни сказывали признак собственный об одном единственном виде, отличие от рода у него и у вида остается неизменным – сказываться о многом, однако о таком, что не отличается по виду, но по числу. Ни вид, ни собственный признак, каким-нибудь образом не может сказываться о видах в целом, так как сказывают собственный признак не о многих видах, а только

об одном том виде, собственным признаком которого он является. И поскольку это так, то виды и собственные признаки отделяют от рода одним отличительным признаком. Конечно же, приводящий и отличительный признаки так же отделены от рода по одному отличительному свойству; оттого-то род сказывают в ответ на вопрос «что это?», а отличительный или приводящий признаки называют в ответ на вопрос «каково это?».

(20). Вот эти отличительные признаки Порфирий так расчетливо связал, насколько мог, с целью создать понятие о роде; сами же отличия он будет многообразно доказывать позднее, хватит теперь и того, что он ввел, как он сам говорит, предельное понятие рода и сказал о нем так:

«Таким образом, данное здесь определение рода не заключает в себе чего-либо излишнего, ни какой-либо неполноты».

Тем самым он утверждает, что дал такое определение рода, которое является совершенным и полным, так как определение сделано не большее и не меньшее, но такое, которое подходит к роду в точности. Каков же этот предмет и откуда возникают его свойства, очевидно, это мы должны представлять так. Мы узнали, что среди тех имен, которые сказывают о других именах, есть такие, которые превышают те, о которых их сказывают, например, роды и виды. В самом деле, живое существо, то есть род, превышает человека, то есть вид, в том отношении, что имя рода также приложимо к коню, к быку и к другим. Следовательно, в случае, если кто даст превышающее определение некоторой вещи, которое будет больше, чем то, что определяется, то тогда не это определение будет достоверным и собственным определением данной вещи, потому что он охватит не только ту вещь, которую он определяет, а вместе с нею и многие другие вещи, ведь граница определения пройдет выше их. Следовательно, для больших категорий и определение будет большим, для меньших же, и определение также будет меньшим. Итак, живое существо, как большее, определяют так: «живое существо есть субстанция одушевленная, наделенная восприятием»; напротив, человека, /понятие о котором по объему/ меньше, чем живое существо, определяют так: «человек есть живое существо разумное, смертное, способное смеяться и восприимчивое к знанию». Если живое существо больше человека, то и определение животного также будет большим, чем определение человека. Конечно, его скорее назовут «субстанцией одушевленной и наделенной восприятием», чем «животным разумным, смертным». Субстанция одушевленная, наделенная восприятием, как и самое живое существо, охватывает не

одного единственного человека, но также и коня, и быка, и другие подобные виды. Следовательно, если кто-то приложит к человеку большее определение животного, и определит человека так: «человек есть субстанция одушевленная, наделенная восприятием», то определение не будет завершенным по смыслу в связи с тем, что и конь, и бык тоже могут быть субстанциями одушевленными и наделенными восприятием, но они не есть виды человека. В том же случае, если он, напротив, приложил бы к тому, что определяется, большему по объему, меньшее определение, то и смысл определения он бы сделал недостаточным и некоторым образом ограниченным. Если кто скажет, желая дать определение животному: «животное есть существо, одаренное разумностью, способное смеяться и восприимчивое к знанию», то это определение не будет безукоризненным, потому что есть животные, которые могут ускользнуть и по смыслу не подпасть под это определение. Например, бык есть животное, но он не разумен и не способен смеяться. Итак, остается, что правильно определены только те вещи, которые устанавливают равными в процессе определения; а где определение в действительности равно, мы можем узнать следующим образом: какие бы ни были категории, если большую категорию сказывают о некоторой меньшей, то невозможно обратное, чтобы меньшая категория сказывалась о большей. Сказываются всегда старшие о младших, младшие же о старших – никогда. В самом деле, если кто скажет, что человек есть живое существо, то это нельзя обратить и сказать, что живое существо есть человек. Действительно, человек, в отношении рода, есть ничто иное, чем живое существо; живое существо же по отношению к виду может быть и не-человеком. Поистине, всегда взаимобратимы равные по объему категории. Например, так как способность смеяться является свойственной одному только человеку, то предикат «способный смеяться» может обращаться также в отношении человека, таким образом, сказывают «человек» о «способном смеяться». Следовательно, все те определения, которые можно обратить, являются истинными и равными, а те определения, которые ты не можешь обратить, являются либо большими, либо меньшими, и не могут быть признаны равными. Если ты скажешь, что человек есть субстанция одушевленная и наделенная восприятием то это есть истина. А равно, если ты обратишь это высказывание и скажешь, что субстанция одушевленная и наделенная восприятием есть человек, то это не полностью истинное высказывание. Конечно, она может быть субстанцией одушевленной и чувственно восприимчивой и не быть человеком. Таким образом, если

ты сказал, что вещь разумная, смертная, способная смеяться и способная к образованию есть человек, то ты сказал истину. Если же, напротив, ты скажешь, обращая высказывание, что живое существо есть вещь разумная, смертная, способная смеяться и способная к образованию, то твое высказывание не полностью истинное. В самом деле, животное может и не быть разумным и способным смеяться. Следовательно, всякий раз, когда определение больше того, что определяют, и утверждают сперва то, что определяют, и прилагают, большее определение, то и определение может быть истинным. Если ты сначала назвал человека, вещь меньшую, и приложил затем большее определение, так что ты сказал сначала «человек есть» и прибавил затем «субстанция одушевленная, чувственно восприимчивая», то ты сказал истину. Конечно, человек с необходимостью есть субстанция одушевленная и чувственно восприимчивая. Если же ты, напротив, дал сначала определение, а затем уже указал то, что ты определяет, то это не есть полностью истинное высказывание. В самом деле, если ты дал сначала большее определение, утверждая: «субстанция одушевленная, чувственно восприимчивая», и прибавил затем «есть человек» - вследствие чего все вместе получает такой вид: «субстанция одушевленная, чувственно восприимчивая есть человек», то это не есть полностью истинное высказывание. Конечно, возможна субстанция одушевленная, чувственно восприимчивая, и все-таки не человек. Напротив, если определение меньше того, что определяется, то когда определение дают сначала, оно истинное, когда же – в конце, то ложное. Поистине, если ты дал меньшее определение сначала: «вещь разумная, смертная, способная смеяться и восприимчивая к знанию», и прибавил затем: «есть живое существо» - вследствие чего все вместе получает такой вид: «вещь разумная, смертная, способная смеяться и восприимчивая к знанию есть живое существо, то оно истинное. Конечно, всякая вещь, которая является разумной и смертной, способной смеяться и восприимчивой к знанию, с необходимостью есть живое существо. Напротив, если ты обратишь это сказуемое и большее – определение - скажешь сначала, а меньшее, то, что определяется, прибавишь в конце, то оно не будет полностью истинным. Конечно, живое существо может не быть ни разумным, ни смертным. Итак, если определение будет больше того, что определяется: если ты назвал то, что определяется сначала, а определение прибавил в конце, то это есть истина. Если же ты дашь определение сначала, а определяемое ты прибавил в конце, то это есть ложь. Если же, напротив того, ты назовешь определяемое в начале, а определение прибавишь в конце, то

сказуемое не может быть полностью истинным. В равных же сказуемых и обращение может иметь равную силу. В самом деле, так как одному только человеку свойственно это определение: «живое существо разумное, смертное», то это определение является равным в отношении человека, так как не существует ничего другого, к чему его можно приложить. Итак, если ты дал определение в начале, а то, что определяется, прибавил в конце, то это будет истиной. Например: «человек есть животное разумное, смертное, способное смеяться и восприимчивое к знанию». А если ты обратишь его и назовешь сначала то, что определяется, а определение прибавишь в конце, например, если скажешь: «животное, которое будет разумным, смертным, способным смеяться и восприимчивым к знанию, есть человек», то и оно тоже будет истинным, так как всегда для того, чтобы определения были правильными, надлежит делать их не большими и не меньшими того, что определяется, но выстраивать их соответственными и равными. Так вот, так как это было безызвестно Порфирию, то он и говорит, что дал такое определение рода, которое не включает в себе ни чего-либо излишнего, ни какой-либо неполноты.

(21). И тут Фабий сказал: Следует, - говорит он, - истолковать вид. - Тогда скажи, - спросил я, - что идет по порядку? - И Фабий ответил: - По порядку, как я думаю, идет вот это:

О виде.

«О виде тоже не говорится в единственном смысле. Ведь и характерный для каждого человека внешний облик называют видом. Напротив, так называют и идеально красивые черты лица, в соответствии с чем мы зовем прекраснейших самыми видными/45/. И, кроме того, видом называется тот вид, который подчинен уже рассмотренному нами роду, в соответствии с чем мы говорим обычно, что человек – вид животного, если дан род – «животное»; белое – вид цвета».

Тогда я сказал: - Допустим, что имя вида, как и рода, тоже является одноименным. Так как он отмечает, что имя вида тоже не называют в единственном смысле: «Конечно, - говорит он, - видом называют и образ тела, и, пожалуй, многое другое». Об этих видах, так как о них не было создано никакой науки, мы с полным правом можем промолчать. Но мы не можем не усмотреть заблуждение Викторина в следующем: в соответствии с тем, что одними и теми же должны быть для каждого человека вид и черты лица, он как бы в другом наименовании вида снова назвал лицо идеальной красотой, как будто не точно также красивые черты лица будут тем же самым, что и весь

вид, да ведь если тот или другой человек пригож всем телом, то чертами лица также/46/. Впрочем, промолчав об этих видах, мы переходим к тому виду, который подпадает под род и творится родом. В самом деле, как было сказано выше, субстанциям самим по себе не придают значения ни вида, ни рода, если только они не сведены одна с другой для сличения и сравнения. Действительно, пусть истинно то, что человек есть живое существо, но не потому виду дается определение рода, а потому, что последний имеет близ себя подчиненные виды: вид человека, вид коня и других животных; и потом, ввиду этого он говорит: «В соответствии с чем мы именуем человека видом животного, если живое существо самое по себе есть род, то, конечно, не сказывают о человеке, что он есть вид, если не сказывают сверх того о нем самом по себе имя животного». Впрочем, чтобы показать, что не в одних только субстанциях состоят роды или виды, но что они связаны поименно со всеми категориями, он берет в пример не только субстанцию, но в конечном итоге – также и признак привходящий. Когда он говорит: «белое – вид цвета», то тем самым качество, одно из расчленений признака привходящего, приводит в пример.

Но так как роды и виды связаны между собой некоторой взаимной связью, и связаны таким сравнением и отношением, что не могут быть родами и видами без свойств друг друга, конечно, если не названы по имени ни те, ни другие, то в их определениях это невозможно ничем восполнить. Поистине, если субстанция рода стоит по отношению к виду в суппозиции, а субстанция вида по отношению к роду в суперпозиции, и сказывание осуществляет в отношении субстанции самой по себе, то не вызывает сомнения, что в том случае, если необходимо определить род, то правильно вид, а если вид, то правильно – род мы должны сказывать. Вот это, стало быть, различие сохраняют при описании рода, если определение рода имеется. Конечно, как уже было сказано, род тогда есть то, что сказывают об отдельных видах. Теперь же, напротив, то следует назвать видом, что подчиняется роду. Но определение вида может получиться многозначным. Конечно, можно сызнова сказать, что вид есть то, в отношении чего сказывают род, в ответ на вопрос «что это?» И то, и другое определение обозначает то, что вид подчиняется роду. В самом деле, именно в первом определении это обозначено ясно. Второе же не столь значительное, потому что младшие всегда подчиняются старшим. Нет сомнения, что род старше того, в отношении чего, он сказывается в ответ на вопрос «что это?». А если

это так, то нет тени сомнения, что вид, как младший, подчиняется старшему в отношении себя роду.

(22). Что касается третьего определения вида, то оно приобретает цельный смысл, и доказывает способность и природу вида самого по себе. Ведь оно гласит, что вид есть то, что сказывается о многом по числу в ответ на вопрос «что это?». Каковое определение должно быть совершенно понятным также из выше находящегося рода. Однако, насколько мне позволит порицаемая, впрочем, краткость, я это расширю дальше: но сначала следует сказать кое-что и о самих по себе родах и потом о видах. В связи с тем, что должны быть некоторые роды, имеющие виды, каковые сами способны быть видами других родов, то не вызывает сомнения, что они выполняются в отношении двойственного сравнения так, что в одном отношении именуются видами, в другом – родами. Впрочем, если мы все же решим идти в мысли за одной путеводной нитью, как подобает, по единому плану, и представим какой-нибудь вещественный род, и для данного рода, сызнова, подыщем другой род, и третий – если мы повторим это и не утвердимся в понятии ни на чем таком, понимание и смысл чего постоянны, – то в возможности этот опыт будет трактоваться невыполнимым и, тем не менее, нескончаемым; однако, так как в таком опыте есть и веские основания познания, которые не продлеваются никакой мыслью в бесконечность, то поэтому следует говорить утвердительно, что мы можем, восходя, найти что-то такое, – как род в отношении остальных вещей, – в отношении чего мы не сможем отыскать род, и что мы назовем первым родом, в большей степени родом и наивысшим родом. Но если с родом дело обстоит так, что, восходя, мы где-то остановимся, то нет никакого сомнения, что, спускаясь до вида, мы вновь остановимся у границы, своего рода нижнего края. В таком случае, если мы спустимся по виду и дойдем до того вида, который не имеет близ себя никаких подчиненных видов, то мы назовем этот вид последним видом, в большей степени видом и наинизшим видом. Но так как он охватывает виды чего-либо /если охватывает отличающиеся по виду/, то называется, скорее, не видом, а родом. Однако, так как он охватывает их, причем охватывает и такие вещи, которые неразличимы по виду, то необходимо ему охватывать многие, притом – сходные вещи. Но если он содержит многое, и если то, что содержит всегда больше того, что содержится в нем, то означенный вид будут сказывать о многом. В таком случае, видом будет называться многое, однако такое, что не отличается по виду, но по числу, в ответ на вопрос «что это?» Конечно, если вид сказывают о низших, он выражает вышестоящий вид и субстанцию. Поистине, если

мы скажем: что есть Цицерон? – то немедленно последует ответ: человек. Следовательно, если выше дано определение вида тремя способами, то два первые не только есть определения вида, но также и вида подчиненного. И сам по себе вид, конечно, тоже является родом: сама по себе субстанция пусть будет наивысшим родом, и под ней помещается тело, под телом помещается одушевленное тело, под одушевленным телом – живое существо, под живым существом – человек, под человеком – индивиды. Однако это определение обстоятельно мы осуществим позднее, напротив, теперь будет достаточно только сказанного. В таком случае, субстанция в большей степени есть род, человек в большей степени есть вид, так что ни субстанция не может быть когда-либо видом, ни человек – родом; напротив, одушевленное тело или животное именуют в отношении высших – видами, в отношении низших – родами. Если кто, следовательно, одушевленное тело, животное, или человека хочет описать и говорит: «это есть вид, который подпадает под род, и о котором род сказывают в ответ на вопрос «что это?», то это определение в большей степени содержит вид, то есть человека, и подчиненный вид, то есть одушевленное тело, или животное. Однако, приведенное выше определение ни за что не подойдет подчиненным видам. Конечно, те виды, которые являются подчиненными, можно брать также в качестве родов, если их будут сказывать о подлежащих. А если их можно брать в качестве родов, то, будучи взятыми в качестве родов, их сказывают не только о многом, отличающемся по числу, но также и по виду; конечно, если они есть роды. Однако, так как не бывает, конечно, с наивысшей степени видами чтобы они сказывались хоть раз о таком, что отличается по виду, то это ближайшее определение является определением лишь в наивысшей степени вида, его исключают и отбрасывают другие подчиненные виды, что Порфирий доказывает следующим образом: «Но уже такая формулировка могла бы относиться только к самому последнему виду – к тому, что является в наивысшей степени видом, другие же определения будут также относиться к тем, которые не являются в наивысшей степени видами».

(23). Между тем другие определения относились еще не к наивысшей степени видам, следовательно, он обещает прояснить их описание и доказательство, в соответствии с чем он говорит:

«То, о чем здесь идет речь, могло бы стать ясным следующим образом. В каждой категории есть некоторые сказуемые, которые обозначают в наивысшей степени роды, а с другой стороны, некоторые, которые обозначают в наивысшей степени виды. Между

наивысшими родами и наинизшими видами находятся другие – те, которые являются одновременно и родами, и видами. В наивысшей степени роды – это те, над которыми нет ничего выше их находящегося. В наивысшей степени виды – те, под которыми нет ни одного ниже их стоящего вида. Между ними находятся сказуемые, каждое из которых – и род, и вид, порознь сравнимые со стоящими выше и ниже себя, первые именуют родами, вторые – видами».

Есть, - говорит он, - некоторые сказуемые, такие, над которыми нельзя отыскать высших родов, и что именно эти, главные роды, заслуженно именуют в наивысшей степени родами. В самом деле, если таковы они, эти роды, над которыми нет никакого высшего рода /род выше всех стоящих ниже его/, ничего больше их, конечно, придумать уже нельзя. И, наоборот, те, больше которых придумать уже нельзя, вполне заслуженно называют в наивысшей степени родами. С другой стороны, есть некоторые другие, которые именуют в наивысшей степени видами, под ними не располагаются другие виды. В самом деле, сильнее видом, совершенным видом и поистине видом, очевидно, является тот вид, который никогда не бывает родом, чем тот, который иногда может быть родом. Что ж, если более истинным видом является тот, который всегда является только лишь видом и никогда – родом, то он заслуженно назван в наивысшей степени видом. Итак, тот интервал, что есть между в наивысшей степени видом и в наивысшей степени родом, восполнили подчиненные роды и виды. Поистине, какие бы виды мы не назвали подчиненными, они принимают значение видов по отношению к старшим, родов – по отношению к младшим, вот почему, если ты выстроишь все вещи внизу, то они – роды, если вверх, то они – виды, и в том случае, если ты сосредоточишь их вверх и внизу равным образом, то создадутся роды и виды. И потом, они потому названы подчиненными родами и видами, что – по одной путеводной нити и одному плану они складываются по старшинству в роды, по отношению же к младшим – признаются видами. Однако, несмотря на то, что эти могут быть как родами, так и видами, но это не означает, что они являются подлежащими, словно виды в отношении того же, чего есть роды. Поистине, если род больше своего вида /как уже было показано раньше/, то нельзя усомниться в том, что большая вещь не может подпадать под меньшую и даже, как он говорит, -одни именуют родами, другие видами, - что никоим образом не подобает одной и той же вещи быть и родом и видом. Итак, он дает набросок этого предмета, чтобы легче можно было познать смысл того, что он говорит. Итак, он проводит следующее деление. Субстанцию он ставит

на место наивысшего рода, под ней идет тело и бестелесное. Под телом – одушевленное тело и неодушевленное. Под одушевленным телом – живое существо ощущающее и неощущающее, каковы, например, черепокожие и ракушки, или морские ежи и деревья, и другие животные того же рода, которые имеют душу для того, чтобы жить, а не для того, чтобы ощущать. Под живым существом – живое существо разумное и неразумное, под разумным – смертное и бессмертное. Под смертным – человека. Под человеком – отдельных людей, то есть индивидуальные лица, а именно – Цицерона и Вергилия, и тех, которые суть единичные по частям. Следовательно, субстанцию, которая старше, берут вместо наивысшего рода. Конечно, один только род не является еще и видом, тот, который не имеет рода старше себя, человек же есть единичный вид; в самом деле, он не заключает никаких других нижележащих видов. Поистине, единичные люди отличаются не по виду, как уже было сказано, а по числу. Безусловно, тело, которое мы утвердили недавно в подчинении роду – то есть под субстанцией, по отношению к субстанции принимают за некоторый вид, по отношению же к одушевленному телу, за род. Напротив, одушевленное тело в отношении тела есть вид, в отношении же животного – род; с другой же стороны, животное в отношении одушевленного тела, очевидно, есть вид, в отношении же разумного животного – род. Равным образом – разумное живое существо есть род смертного, вид животного. С другой стороны, смертное есть для человека род, а вид – животное разумное; на долю же человека, напротив, как существа сверхиндивидуального, ничего не выпадает из природы рода, а его только именуют единичным видом.

(24). Однако, если желательно перевести и приложить это деление где-либо к другим вещам, то следует соображать таким же образом, не будет ли в наличии что-либо такое, для чего невозможно отыскать род, и это будет отвечать в наивысшей степени роду. И притом все то, чему не предшествует вид, что поставлено выше индивидов, будет отвечать в наивысшей степени виду. Конечно, то, что по содержанию отвечает роду, надлежит ставить/47/ выше вещей, отличающихся по виду. Что же по своему содержанию отвечает виду, и определяется как не стоящее выше вещей, отличающихся по виду, никогда по достоинству невозможно будет назвать иначе. Следовательно, точно также как родом в наивысшей степени называют то, что не имеет никакого рода выше себя, так и вид, потому что он не имеет у себя в подчинении видов, но одних только индивидов, по достоинству называют в наивысшей степени видом. Те же подчиненные роды, которые находятся посередине, отличаются

своими свойствами. А именно, потому, что они могут быть видами, они не есть в высшей степени роды, и потому что они способны быть родами, их ни за что не определяют видами в наивысшей степени. Действительно, по отношению к тем, кто выше их, они есть виды, однако по отношению к нижестоящим, их ставят во главе на место родов. В таком случае, в соответствии с тем, что все вещи обладают двойным обликом, то есть либо они стоят во главе как роды, либо подчиняются как виды, то высшие точки, то есть генеральнейший род и наинизший вид, сохраняют только одиночные свойства. Первый, как только род, никогда не рассматривают как вид, другой – как один вид, никогда не именуют родом. Подчиненные же роды, находящиеся посередине, обладают двойным обликом, то есть они бывают и теми и другими. Ибо, как это уже было разъяснено неоднократно, они были наделены некоторым образом кровнородственной связью по роду, и ответвлением по виду. При этом одно, пожалуй, нас не должно беспокоить, что наинизжайший вид имеет нечто в подчинении у себя. Ибо ведь человеку в соответствии с тем, что он есть вид в наивысшей степени, подчинены единичные люди. Хотя этот вид главенствует над индивидами, он никогда не меняет облик особенности. То, что должно иметь у себя в подчинении индивидов, что включает вещи, подпадающие под один вид и решительно не различающиеся субстанцией и собственным признаком, именуют видом охватываемых им вещей. Таким образом, например, утверждают и то, что «человек есть вид животного», так как он охвачен видом животного, и то, что «человек есть вид единичных людей», так как он охватывает их, никогда и никак не различившихся по виду. В таком случае определение родов в наивысшей степени, видов и видов в наивысшей степени будет следующим: называют в наивысшей степени родом то, что есть всегда род и никогда – вид, и сверх чего вообще нет рода. Напротив, вид в наивысшей степени есть то, что является всегда видом и никогда не является родом. И еще раз: что уже никогда не делится на виды, и что сказывают о многих, отличных по числу вещах, в ответ на вопрос «что это?». Ну а упомянутые другие роды, как это говорилось не раз, способны быть и родами и видами, само собой разумеется, в сопоставлении их с высшими и с низшими. С другой стороны, надлежит весьма внимательно отнестись к тому, что у чрезвычайно разных народов, в том роде, где от кровного родства возводят некоторую единую когнацию, потомство различных когнаций возможно сосчитать до одного головы рода. В соответствии с тем, что римляне ведут происхождение от Ромула, Ромул же – от Марса/48/, а Марс – от Юпитера/49/, то род римлян можно сосчитать до Юпитера.

А равно, так как афиняне ведут происхождение от Минервы/50/, Минерва же – от Юпитера, то род афинян можно сосчитать до того же Юпитера, словно до родоначальника. Таким же образом, так как персы ведут происхождение от солнца, солнце же – от Юпитера, то и персов также можно сосчитать до того же Юпитера, словно до родоначальника. В таком случае, потомство чрезвычайно различных народов возможно возвести к одной когнации, почему то же не случается в родах и видах. Различные роды никогда не возможно приладить под один род. В самом деле, Аристотель установил десять категорий первых родов, каковые, словно некий родник, щедро расходуют свое начало и породу по всем долам. В таком случае, эти роды, так как они есть самые высокие и сверх их никакого другого рода отыскать нельзя, не могут быть приведены к одному роду. Поэтому, если десять первых родов не возможно привести к одному роду, то также не могут быть приведены к одному роду упомянутые другие роды, те которые подпадают под те же роды, то есть виды и подчиненные роды. Если же первые их роды невозможно сосчитать до одного, сверху находящегося рода, то не вызывает сомнения то, что и те самые роды, которые подчинены им, не допускают охвата рамками одного рода. В самом деле, если субстанция, качество, количество и остальные категории невозможно подчинить под иной, общий всем род, потому что они сами есть в высшей степени роды, то и все то, что бы ни было субстанцией, то есть подчинено тому же самому роду, например, животное или человек, либо также категории качества или количества, нельзя привести к некоторому общему всем роду. Конечно, никогда нельзя будет отыскать такой род, что способен заключать внутри себя эти десять родов. С другой стороны, кто-то скажет: все эти десять родов, если они поистине обладают независимым существованием, некоторым образом можно назвать субстанциями или сущими. Конечно, это выражение образовано от сути бытия, и слишком вольно берется в качестве причастия, вследствие стеснения и сжатости латинского языка. Эти десять родов, как уже было сказано, могут быть названы сущими, и само по себе это сущее, то есть бытие, как еще, пожалуй, покажется, может быть названо их родом. Но это неправильно/51/. И в самом деле, все те категории, которые провозглашают между собой одноименными, никогда не приобретают того же самого родового содержания. Еще бы, нет сомнения в том, что те роды, которые различаются по субстанции, различаются также по своему родовому определению, - эти же, напротив, сказывают не однозначно, а одноименно. В самом деле, так как и субстанция есть «сущее», и также качество есть «сущее», и если

кто утвердит смысл и определение субстанции и качества, и если то же определение не подойдет ни в одном, ни в другом случае, то не вызывает сомнения, что субстанция и качество будут сказываться не однозначно, а одноименно. А в случае, если их сказывают одноименно, то невозможно подтянуть их под источник того же рода. Не существует, стало быть, по отношению к родам и видам какого-либо единственного рода, который способен охватывать своими рамками различные роды вещей.

(25). Тогда Фабий сказал: - Это сказано обстоятельно и, само собой разумеется, внушалось чаще. Впрочем, продолжай дальше! – Именно так и поступлю, - сказал я. Дальше, - как я полагаю, - следующее:

«Таким образом, Аристотель установил в «Категориях» десять родов, которые есть в наивысшей степени роды. Что касается видов в наивысшей степени, то их имеется некоторое, однако же, не безграничное число. Что же касается индивидуальных вещей, – сюда относится то, что идет вслед за видами в наивысшей степени, - то их число безгранично».

В самом деле, это означает, что видов существует намного больше, чем родов, конечно, род имеет в своем подчинении многочисленные виды, и, потому что существует десять первых родов всех вещей, то видов в наивысшей степени существует не десять, но их имеется некоторое, однако, не безграничное число. Что же касается индивидуальных вещей, - сюда относится то, что идет за видами в наивысшей степени – то их число безгранично, и понятие о них никогда не сможет усвоить никакая наука. Безграничные по числу они не заключаются в границах ни одной из наук. В таком случае, каждое деление, проводимое нами, и потому – всякого рода наука идет вниз от родов в наивысшей степени, через посредство подчиненных родов, вплоть до самих видов в наивысшей степени. В самом деле, остановившись там, мы способны воспринять и сохранить неизблемым знание о высших родах. Если же кто желает связать индивиды в одну науку и систему, трудится напрасно: таким образом, мы определили себе пробегать промежутки между в наивысшей степени родами и видами в наивысшей степени, через промежуточные интервалы, и спускаемся от родов в наивысшей степени вплоть до в наивысшей степени видов. Видоотличительные признаки есть такие отличительные признаки, которые обозначают какой бы то ни было вид. Но видоотличительные признаки обозначают вид следующим образом. Конечно, если кто назовет субстанцию, чтобы поставить под субстанцией тело, под телом – тело одушевленное, под телом

одушевленным – живое существо, под живым существом – разумное живое существо, под разумным живым существом – смертное, и в се эти виды, которые есть субстанции, расположат вместе с видовыми отличиями, то само собой образуется вид человека. В самом деле, одушевленное тело отличается от неодушевленного тела. В свою очередь «живое существо» в сравнении с «существом не одаренным чувством», «разумное существо» в сравнении с «существом не одаренным разумом», и «смертное существо» в сравнении с «существом бессмертным», представляет отличительные признаки: итак, когда ты свяжешь вместе эти отличительные признаки, то ты назовешь один вид, то есть человека. Действительно, вслед за тем, как ты назвал тело одушевленное, животное разумное и смертное, и по порядку подвел эти отличительные признаки один под другой, ты указал человека. С другой стороны, есть некие другие отличительные признаки, которые таковы, как если бы ты сказал «живое существо из /числа/ риторов», - таким живым существом способно быть только ритор. Но подобный отличительный признак не есть видовой отличительный признак, и не окончательно восполняет субстанцию и природу человека, но только вверяет их некоторому искусству и науке. Итак, только те отличительные признаки и виды полезны при делениях, из которых образуется упоминавшийся так называемый «вид в наивысшей степени», и видовым отличительным признаком именуют тот, который может производить вид в наибольшей степени. Следовательно, когда через посредство этого отличительного признака будет совершен переход к видам в наивысшей степени, то индивида надлежит оставить под видами в наивысшей степени, и не нужна некая наука об индивидах. Действительно, не только они безграничны по числу, но безгранично по числу все то, что бы они ни заключали в себе. Конечно, риторика есть вид. Однако, когда она достается одиночным людям, тогда она, поделенная через посредство одиночных и безграничных по числу людей, станет также одиночной и безграничной по числу. Конечно, если мы сосчитаем всех риторов, какие ни есть теперь, или не были когда-то, то этому счету никогда не будет конца, тем более в соответствие с тем, что за бесконечные в будущем времена, возможно, также найдутся одиночные люди риторы.

(26). Тут Фабий сказал: - Стало быть, отсюда следовало то, что он говорит:

«Более того, в соответствии с тем, что индивидуальные искусства или науки начинают быть через посредство одиночных людей, вообще не возможно ни усвоить, ни иметь метод овладения ими».

- Отсюда, - ответил я, - в соответствии с тем, что «те искусства или науки, которые прежде были собраны в один вид, через посредство одиночных людей достались затем индивидам», то есть в соответствии с тем, что они рассеялись в безграничном и бесчисленном множестве. Одно и то же – это условие и тот метод, на что указывал и сам Порфирий. В соответствии с тем, что род должен быть единым, он является прародителем множества видов. И верно, в подчинении одного такого рода находится далеко ни один вид, потому что виды расслаивают и делят тот единый род, из которого они проистекают, на очень многие. Напротив, род связывает очень многие вещи, подобно тому, как и сам, неоднократно делится на очень многие виды. Что касается животного, то человек, ворон и конь, как виды, все одинаковым образом есть животные. Вследствие этого, имя «живое существо» заключает все свои виды в пределах себя. Вот почему в случае, если имя «живое существо» есть и у человека, и у ворона, и у коня, то уже нельзя усомниться, что частные виды взаимно делят и взаимно умножают указанный род. Итак, род собирает виды в себе, напротив, что касается видов, то по своей природе они расслаивают род. В таком случае род есть собирательное и некоторым образом совокупное /имя/ ему принадлежащих видов. Что касается вида, то вид есть то, что делит и, некоторым образом, умножает род. Итак, кто бы ни восходил до родов в наивысшей степени, он собирает и объединяет все множество видов, по родам. Если же он нисходит от в наивысшей степени родов, вплоть до самих в наивысшей степени видов, то тогда полное однообразие старших родов распадается на множество многократно расщепленных и разветвленных видов. Напротив, то, что он говорит: «множество получается», это равносильно тому, как если бы он сказал: «множество надлежит допускать»; в самом деле, в соответствии с тем, что ты поделишь род на виды, ты постигнешь как множество то, что ты осуществил. Даже виды не отличаются от этого родового объединения и совокупности. Так как, в самом деле, и сами они также приводят безграничность индивидов к одному облику. Действительно, вид одиночных людей, который охватывает вид человека, является совокупным следующим образом. По отношению к виду человека вся совокупность одиночных людей есть один человек, то есть головной вид, который всех нас заключает и удерживает. С другой стороны, напротив, сам по себе вид, расщепляясь, делится на все множество нас. Конечно, все то, что является одиночным и индивидуальным, разделяет то, откуда оно возникает. Все то, что не является одиночным и индивидуальным, но

может быть делимым, делит лежащее ниже его не в большей мере, чем совокупляет.

(27). Итак, тем, кто это уяснил, хорошо известно и то, что род является родом многих видов, и то, что вид удерживает в подчинении у себя многих индивидов. Действительно, если они расслаивают и рассеивают делением многократно низшие /роды/, то не вызывает сомнения, что высшие /роды/ всегда малочисленнее низших. Безусловно, категории, как те, которые сказывают словно отличительный признак об отличительном признаке, так и те, которые обращают взаимно одну на другую, служат этим образом: конечно, все вещи таковы, что одни больше, другие меньше, третьи равны; всякую большую вещь можно сказывать о меньшей; действительно, в соответствии с тем, что «живое существо» должно быть больше «человека», то живое существо можно сказывать о человеке, однако меньшее не утверждает о большем. Действительно, исходя из того, что животное есть и человек, и конь, если ты хочешь сказать, что человек есть животное, то это высказывание соответствует настолько, насколько соответствует то, что животное составляет часть сверх человека. Ну-ка, обрати его и скажи: «животное есть человек», в таком случае, насколько часть животного заключает вид человека, настолько животное есть человек. Указанным же другим частям «животного», которые заключают другие виды, чем вид человека, наименование человека не соответствует. Поистине, если ты скажешь, что животное есть человек, то в той части, в которой животное содержится в коне, животное не будет человеком, и также по той причине они вообще не обратимы. Если ты утверждаешь, что всякий человек есть животное, то это есть истина. Если же ты утверждал, что всякое животное есть человек, то это есть ложь. Ведь если большие /категории/ сказываются о меньших в виду того, что все, что является большим, заключает в себе меньшее, и меньшие не сказываются о больших в виду того, что большие превосходят определение меньших и некоторым образом возвышаются над ними, то не вызывает сомнения, что равные категории могут быть обратимыми между собой. Обратимыми же являются те, которые не есть ни больше, ни меньше, то есть такие, которые, если прибавить их к какому-либо виду, целиком присутствуют в этом виде и ни в каком ином: в самом деле, всякий человек наделен способностью смеяться и никакой иной вид невозможно назвать способным смеяться в собственном смысле слова, а также по той причине, что они равны, их обращают. Конечно, ты говоришь: «Что есть человек?» - «Существо, способное смеяться». «Что есть существо, способное смеяться?» - «Человек». И также: «Что

есть существо, способное ржать?» - «Конь». «Что есть конь?» - «Существо, способное ржать». Вот почему, если всегда большие /категории/ говорят о меньших, то неизбежно все большие будут старшими родами, а все меньшие – подчиненными. Вот почему, если подчиненные – меньшие, то не вызывает сомнения, если кто-то посредством подразделения спустится до последнего вида, что какой бы ни было род, который будет сказываться о соседних с ним родах, будет сказываться также и о подчиненных: и действительно, субстанция имеет соседний, в отношении стоящих ниже себя, род, по отношению же к себе – вид, который есть тело; стало быть, утверждают об этом последнем, что тело есть субстанция. Если же кто-то спросит, что есть тело, то последует ответ: тело есть субстанция. Под телом же подразумевается одушевленное тело, и под ним – животное. Следовательно, так как субстанцию сказывают о теле в виду того, что она есть выше его, то необходимо, чтобы и субстанция была выше тех вещей, в отношении которых тело является высшим. В самом деле, если объявляют телом и одушевленное тело, и животное, то и субстанцией тоже объявляют и одушевленное тело, и животное. Таким образом, все старшие роды, какие бы ни были, сказываются не только о соседних с ними родах, но также и о стоящих далеко внизу. Действительно, если большими будут считаться те виды, которые расположены по соседству с меньшими видами, то весьма большими они будут для видов, в сравнении с которыми даже эти виды считались бы обширными: следовательно, о каких вещах ни говорят вид, о тех же будет сказываться и род указанного вида. Действительно, какими бы они ни были, но если некий вид больше некоторой вещи, то многократно больше самой этой вещи будет род того вида, который больше указанной вещи. И потом точно также сказывается он в отношении того, как перед тем сказывался сам вид. Если дело обстоит так, то не вызывает сомнения, что также и род того рода в указанном отношении способен будет сказываться о том, о чем будет сказываться вид, он тоже способен сказываться о том, о чем будет сказываться вид и род вида. В самом деле, если кто скажет, что Цицерон есть человек, то в соответствии с тем, что живое существо должно быть родом человека, не будет нелепым утверждение, что Цицерон есть живое существо, и в соответствии с тем, что субстанция должна быть родом самого живого существа, не будет несоответствием утверждение, что Цицерон есть субстанция, потому что в том случае, если те, которые есть выше, имели бы некоторые другие нижележащие роды, то указанным головным родом обладали бы также и эти низшие роды, и он сказывался бы о них вполне соответственно. Итак, вид сказывают

об индивидах, как /вид/ в высшей степени, напротив род в высшей степени сказывают обо всех подчиненных /родах/ и о виде в наивысшей степени: поистине, равным образом тело называют субстанцией, и одаренное чувством тело называют субстанцией, и одушевленное тело называют субстанцией, и разумное животное называют субстанцией, и смертное животное называют субстанцией, и человека называют субстанцией, и даже о самих индивидах сказывают род в наивысшей степени, как прежде сказано: и верно, Цицерон может быть назван субстанцией, один только вид не сказывают ни о чем другом, разве лишь об индивидах; индивидуальные же /имена/ ни о чем другом не сказывают, кроме их самих, то есть об одиночных /вещах/. Природа же индивидов такова, что собственные признаки индивидов удерживаются в одних лишь одиночных индивидах и не переносятся ни на каких других, и по той причине их не сказывают ни о каких иных. Конечно, собственный признак Цицерона, каковым бы он ни был, никогда не будет соответствовать ни Катону, ни Бруту, ни Катуллу. Напротив же, собственные признаки человека, то есть то же самое существо, разумное, смертное, способное смеяться, могут соответствовать и многим, и всем индивидам и одиночным людям. Каждый человек, по отдельности являющийся индивидом, является и разумным, и смертным, и одаренным чувством, и способным смеяться. А также, по той причине те /индивидуальные имена/, собственные признаки которых могут соответствовать другим, мы можем сказывать о других. Но эти первые, собственные признаки которых не соответствуют другим, а лишь им самим и только порознь, невозможно сказывать порознь о некоторых других, кроме них. Итак, надлежит вновь воскресить в памяти то, что всякий индивид содержится видом, а сам вид заключен в рамки рода, и их единство, которым является род в высшей степени, никогда не является частью. Напротив, вид по праву именуют и частью, и целым, по отношению к роду он есть часть, по отношению к индивидам – целое; в самом деле, он разделяет род /как сказано раньше/ и объединяет индивидов. Однако вид является /одной/ частью этого, то есть /одной/ частью рода, целое же не является /целым одной/ части, но целым /многих/ частей. И потому что индивидов есть множество, и есть безграничное число индивидов в подчинении у одного вида, который объединяет их, то указанный вид не является целым только одного, то есть не является целым одной части, но многих, то есть является целым частей: многие же части, подчиненные ему, принадлежат индивиду, и совокупность их, то есть человека, называют видом.

Книга вторая.

(1). Много чего от матери-природы, в более высокой степени, по сравнению с прочими живыми существами, выдающегося и замечательного, было предоставлено нам, которым она так, словно некая щедрая мастерица человеческой природы, облагородила нас, что сначала для того чтобы взвешивать и обдумывать, предоставила нам души и разум, затем созданный разум соединила с навыком словесного выражения и нам приказала разниться от зверей не телесными чувствами, но божественностью ума/52/. Если он взял природу себе в союзницы и от своей природной жизнеспособности не отказался, то тогда, разумеется, как и сама его природа, он по своему происхождению вечен, в то время в памяти потомков он сравнивается добрым именем и неувядаемой славой с самыми беспредельными временами. Если же нет, если он доводит себя до саморазрушения и упадка, то повинуется природе тела. Несомненно, после тел уже ничего не остается тому, кто все труды, все старания потратил на телесные интересы и на тело. Вследствие этого, мы должны прилагать все силы, чтобы стать лучше и старательнее, не по той причине, что мы не способны ничем разниться от скотов, но потому, что по аналогии с вечностью небесных добродетелей, мы должны стяжать славу действительно славными делами и словами. Но об этом я скажу в другой раз, в настоящее же время возвращаюсь к главной теме.

Итак, как только ближайшей же ночью приспело время привычной работы и час вигий, то, как я полагаю, захваченный тонкостью вчерашних доводов, или самим, присущим ему жадным старанием узнавать и слушать, неутомимый более, чем когда-либо, Фабий поднялся с постели и приступил ко мне. После того, как мы приветствовали друг друга, он потребовал от меня обещанного продолжения изложения следующей части труда. - Я это выполню, - сказал я, - без принуждения, - тем более, что не существует в моей жизни ничего другого, что я делал бы лучше, да и ты своим старанием усиливаешь чувство удовольствия, что для меня является наибольшим вознаграждением; итак решено, так как вчерашнее рассуждение было посвящено истолкованию вида, то последующее изложение начинается с идущего следом за ним отличительно признака.

- Ты очень обстоятельно изложил учение о родах и видах вчера ночью, - сказал присутствующий здесь Фабий, - впрочем, то, что я согласен изучить сейчас, есть изощренно тонкий трактат об отличительных признаках.

- И с полным основанием, - говорю я, - ведь допуская разнообразные отличительные признаки, мы получаем также и различные значения. Так как, в самом деле, одним способом были получены роды, другим – виды, а третьим – отличительные признаки. Однако, это будет доказано впоследствии, а вот теперь, по-моему, текст гласит следующее:

«Об отличии говорят вообще, в собственном смысле слова и в самом собственном смысле слова».

Он отмечает, что отличительный признак также называют многими способами. Говорит же он, что отличительный признак происходит этими способами, в соответствии с тем, что отличия являются либо отличиями вообще, либо отличиями в собственном смысле слова, либо в самом собственном смысле слова. Отличиями, в общем и целом, являются все те отличия, которыми мы отличаемся от других, или от нас самих, как, например, сидеть, прогуливаться или стоять, есть отличительный признак, так как, если ты прогуливаешься, а я сижу, то нас отличает сидение и стояние само по себе. И также, когда я в настоящее время сижу, а потом прогуливаюсь, то я разнуюсь от себя самого отличительным признаком вообще. Что касается отличительных признаков в собственном смысле слова, то они изображают внешний облик любого индивида, в соответствии с некоторым природным неотделимым признаком, например, если у кого есть голубые глаза или вьющиеся волосы. Так как собственные признаки какого-нибудь отдельного человека это есть те признаки, которые возникают указанным выше способом. Отличительные признаки в самом собственном смысле слова это есть те отличительные признаки, которые сохраняются в субстанции самой по себе, и потому, вместе с изменением дескриптивного отличительного признака, совершенно изменяют вид в целом, как, например, «разумный» и «смертный» - применительно к человеку. Но из них отличительные признаки вообще и отличительные признаки в собственном смысле слова как бы отмечают несогласие между единичными вещами, подпадающими под один и тот же вид: одни – отличительными признаками в собственном смысле слова, а другие – через отличительные признаки в общем. Что касается отличительных признаков в самом собственном смысле слова, то они изменяют в целом субстанциальную природу какого угодно вида, и вместе с тем отделяют и отрывают его от других видов. Следовательно, так как отличительные признаки вообще и отличительные признаки в собственном смысле слова не изменяют вид совершенно, но только лишь заставляют в известной мере измениться форму и внешность, то

говорят, что они – наделяя инаковостью – делают вещь не полностью другой, то есть изменяют не полностью, но устанавливают в известной мере расхождение и разницу, и по той причине не зовут их такими, что «делают вещь другой», но «вносящими изменения в высшей степени», то есть делающими вещь не полностью другой. Что же касается третьего отличительно признака, то есть отличительного признака в самом высшем смысле слова, так как он является субстанциальным отличительным признаком, то в сочетании с природой вида он делает его другим. А именно: поскольку человек и конь были живыми существами, субстанция их была одной, а возникшее «разумное» полностью разогласовало вид и сделало его совершенно другим. Следовательно, отличительные признаки вообще и отличительные признаки в собственном смысле слова называются наделяющими инаковостью, отличительные же признаки в самом собственном смысле слова – делающими вещь полностью другой. Не подлежит сомнению, следовательно, что иные из отличительных признаков наделяют инаковостью, иные же – делают вещь полностью другой. Те /упоминавшиеся выше/ отличительные признаки, которые делают вещь полностью другой, представляют собой субстанциальные отличительные признаки, все они совершенно изменяют природу и вид, и их сказывают как видообразующие; итак, они способны образовывать какой угодно вид, обособлять его ото всех других, и заключать в себе его форму и природу. Поистине, если ты назовешь «смертное» и «разумное» – отличительными признаками и приложишь их к «живому существу», то нет сомнения в том, что ты должен получить вид человека и что они должны образовывать этот вид. И, скорее, еще потому называют их видообразующими отличительными признаками, что они и изменяют природу, и образуют самое субстанцию какого-либо из этих видов. Что же касается других, то они не вызывают ничего другого, кроме инаковости разумеется, ведь один от другого разнится или неким своеобразием формы, или неким свойством и расположением к осуществлению некоторого действия. Следовательно, упоминавшийся выше отличительный признак в самом собственном смысле слова, который мы именуем видообразующим, мог бы сгодиться лишь в делении рода. Поскольку остальные отличительные признаки прилагают /в качестве/ разности и различия никоим образом не к субстанции, но к некоему своего рода уподоблению её же самой. Ты не сможешь обнаружить в них решительно ничего, помимо одной инаковости, ещё бы, ведь они не образуют видов, но виды, уже образованные и воплощенные, они

разделяют наличием отличительных свойств в самом собственном смысле слова.

(2). В отношении же того, что он говорит:

«Начав опять сначала, надо сказать, что из отличительных признаков одни отделимы, другие – неотделимы», то это значит то, что здесь и теперь опять добавлено другое расчленение. Действительно, при том, что прежде он разделил отличительный признак на три части и после того те три части свел к числу и количеству только двух, так как из них иные, говорил он, делают вещь другой, иные же – наделяют инаковостью, он сызнова должен приняться за третье расчленение этих трех. Конечно, он говорит, что из отличительных признаков одни представляют собой отделимые отличительные признаки, а другие – неотделимые, и подобно тому как при первом расчленении отличительные признаки, наделявшие вещь инаковостью представляли собой отличительные признаки двоякого вида, то есть отличительные признаки в общем и собственном смысле слова, сохранился же единственно тот отличительный признак, который делал вещь полностью иной, таким же точно образом также и теперь проводится различие между отделимыми отличительными признаками, иными только в общем, и иными же и в том, и в другом смысле; такими, например, как слепота глаз, или золотистость кудрей, или высокий телесный рост, какие представляют собой отличительные признаки в собственном смысле слова. Или же, по крайней мере, /такими как/ разумность и смертность, которые есть отличительными признаками в самом собственном смысле слова, и ни за что не могут быть исключены из вида человека. Что касается того, сидеть или бежать, /то есть/ тех признаков, которые представляют собой отличительные признаки в общем смысле слова, то они отделяются от единичных /субстратов/ и также снова прибавляются к ним; что же касается тех, которое представляют собой неотделимые отличительные признаки, то иные /из них/ возникают сами по себе, иные же присущи привходящим образом. И те из них, которые возникают сами по себе, предназначаются /отличительным признакам/ в самом собственном смысле слова, а те, которые присущи привходящим образом, проистекают от одних лишь отличительных признаков в собственном смысле слова. И неотделимый привходящий признак представляет собой все то, что имеет отношение, через посредство отличительного признака в собственном смысле слова, к каждому виду. Но хотя они и /имеют свойство/ неотделимых отличительных признаков в собственном и наиболее собственном смысле слова, однако никогда не

изменяют упоминавшуюся выше форму и природу. Так как отличительный признак в самом собственном смысле слова всегда делает вещь полностью другой, а отличительный признак в собственном смысле слова всегда наделяет инаковостью. К этому прибавляется то, что неотделимые отличительные признаки в собственном смысле слова могут иметь отношение к чему-то в большей или меньшей степени, неотделимые отличительные признаки в самом собственном смысле слова ни при увеличении интенсивности не прибавляются, ни при уменьшении не исчезают. Конечно, один /человек/ может родиться более рослым, другой более темным, третий с более волнистыми волосами, четвертый с более золотистыми, каковые есть неотделимыми отличительными признаками в собственном смысле слова, но все же неотделимые отличительные признаки в самом собственном смысле слова, то есть разумное, не допускает ни большей степени, ни меньшей. Ведь все люди в том, что они есть людьми, равно есть и разумными, и смертными. Так как, если род чего-либо способен быть родом в большей или в меньшей степени, то могут также и отличительные признаки, либо увеличиваться при интенсивности, либо уменьшаться при ослаблении. Потому что животное есть не больше родом человека, чем коня, и конь есть им не больше, чем прочие /существа/ и равно есть родом всех подлежащих. Таким образом, те отличительные признаки, которые мы называем видообразующими, не приемлют большей, или меньшей степени. Потому что если «живое существо, разумное, смертное» представляет собой определение человека /вообще/ и, тем не менее, /также/ единичных людей, то не вызывает сомнения то, что это определение в отношении всех единичных людей всегда прилагается одинаковым образом и что ни одному из них оно не должно подходить ни в большей, ни в меньшей степени, чем другому. А если это так, то также и те виды, которые составляют все определение в целом и которые являются отличительными признаками, будут такими, что ни к одному /из людей/ они не относятся в большей, или в меньшей степени, но прилагаются всегда равным и подобающим образом. Виды, входящие в это определение, являются видами существа разумного и смертного, в таком случае, разумное и смертное, которые есть отличительные признаки в самом собственном смысле слова, не приемлют большей или меньшей степени.

(3). Итак, вслед за этим, то есть вслед за делением отличительных признаков на отделимые и неотделимые отличительные признаки они наблюдаются нами тройким способом. Действительно, они есть или отделимые, или неотделимые, а из

неотделимых, возникающие сами по себе, или же присущие привходящим образом. Из тех, которые возникают сами по себе, одни - те, которые расчлняют род, другие - те, которые создают и образуют вид. Однако, о ранее упомянутых сказано раньше, а теперь мы рассуждаем о тех, которые делят род и образуют вид. При всяком делении родов на виды, каким бы образом оно не происходило, в том случае, когда совершается другое подразделение их видов, при каком пробегают /дистанцию/ от наивысшей степени родов, через посредство подчиненных родов, вплоть до видов в наивысшей степени, в них будет иметь место двойное и двоякое деление. Ибо ведь, если ты имеешь в виду отличительные признаки противоположных видов, то это значит, что имеет место деление на роды, если подчиненных видов, то совершается образование видов. Поистине, если мы делим род, то есть субстанцию, чтобы тотчас поделить её с точки зрения исследования её вида, и /первой/ будет субстанция, а после субстанции, тело одушевленное или неодушевленное, под одушевленным телом – наделенное и ли не наделенное чувством, под наделенным чувством, то есть живым существом, разумное и неразумное, под разумным – смертное или бессмертное, то эти, стало быть, отличительные признаки представляют собой те же самые виды, если при делении их взаимно учитывают и они делятся /на пары/ этим способом. Ведь потому что мы помещали тело одушевленное и тело неодушевленное, и если под субстанцией ты имел ввиду тело одушевленное, как противоположность неодушевленному, то ты поделил субстанцию. Если же ты имеешь ввиду подчиненные роды в своих отличительных признаках, то ты образует вид. Так как если бы ты вновь рассмотрел одушевленное тело и то, что под ним есть наделенное чувством тело, то ты имел в виду живое существо. А равно, если ты допустил отличительный признак разумности в противоположность неразумному, то ты подразделил род того, то представляет собой и тот, и другой, то есть живое существо. Что касается того, что ты бы допустил как однопорядковые отличительные признаки разумности и смертности, то не вызывает сомнения то, что этим ты бы указал на человека. Таким образом, эти отличительные признаки, допущенные одним способом, становятся частными от деления рода, то есть делителями родов, другим же способом становятся видообразующими, то есть такими, которые обозначают и образуют вид. Действительно, в том случае, если бы ты имел в виду противоположные отличительные признаки, то ты делишь род, если же подчиненные, то ты образует вид. В таком случае, значение отделимых и неотделимых отличительных признаков, оставшиеся три

вещи, то есть род, вид и привходящий признак, сохраняют таким образом, что, вместе с изменением сопоставления, точно также, в том же самом отношении, совершенно меняются и они сами по себе. А именно, если бы ты имел ввиду отличительные признаки разумного и смертного, в противоположность лишенному разума и бессмертному, то в том случае, если бы ты рассматривал их в отношении стоящих выше их, то они будут видами упоминавшегося выше животного, которое содержит их. Что касается того, если бы ты рассматривал «разумное» и «смертное» по отношению к подлежащему, /то есть/ человеку, то /так/ ты будешь наблюдать его роды и видообразующие признаки. Что же касается тех других, неотделимых, то есть признаков в собственном смысле слова, то они свойственны неотделимым привходящим признакам. Ибо ведь неотделимым привходящим признаком есть слепые глаза, и курносый нос, и другое в том же роде. И то же самое /нужно сказать/ об отделимых, то есть о привходящих отличительных признаках в общем. Ибо ведь представляють собой отделимый привходящий признак бодрствовать, спать и бежать, или сидеть. В отношении того, что он говорит:

«Точно также должно обстоять дело с построением высшей субстанции: ее разделительные отличительные признаки – одушевленного и неодушевленного», то он указывает на противоположные отличительные признаки в видах. В отношении же того, что он говорит:

«В то же время одушевленность и способность к ощущению, присоединяясь к субстанции, создают животное», то он указывает на видообразующие отличительные признаки. Таким образом, с допущением разнообразных способов /сочетания/, получены разнообразные значения и формы. Однако и подразделяемые, и видообразующие /отличительные признаки/, и те, и другие объявляются обособляющими виды и /такими, какие/ полезны единственно в делении и определениях видов; остальные же – неотделимые по признаку привходящему – бесполезными, и тем более бесполезны те из упоминавшихся выше, которые образованы отделимым отличительным признаком и различием.

(4). А эти отличительные признаки, обособляющие виды, которые применяют к определению отличительных признаков, их объявляют такими, которыми виды выполняются со стороны рода. Что это должно значить, надлежит объяснить вкратце. Спор идет о том, должен ли род иметь отличительные признаки своих видов в себе, или же совсем нет, как, например: животное имеет в своем подчинении виды разумного и неразумного, то есть человека и, скажем, коня; итак,

спрашивается, в отношении разумности и неразумности, то есть отличительных признаков человека и коня, которыми в отношении самих себя разнятся виды, поставленные в подчинение животному, должно ли животное быть обладателем и того, и другого, или же нет? Дело в том, что если животное, которое представляет собой род, не есть ни разумным, ни неразумным, те виды, которые были утверждены под ним, не будут обладать этими отличительными признаками. Действительно, если род не будет обладать этими отличительными признаками, то откуда придут отличительные признаки видов, которыми в отношении самих себя они разнятся? Но если кто-либо говорит, что отличительные признаки принадлежат роду /конечно, виды не обладали бы ими, если бы прежде род не обладал ими/, то сохраняется другое большое затруднение. Действительно, потому что те виды, которые подводят под некий род, равно есть, и как человек, также и конь устанавливаются такими, что подпадают под род животного одинаковым образом, а не человек скорее /чем конь/, и не конь скорее /чем человек/, но обоюдным и одинаковым образом их именуют видами одушевленного /существа/. В таком случае, если разумное, а также неразумное подпадают под один и тот же род, они будут существовать одновременно. Вот почему, если одновременно и род обладает теми отличительными признаками как род, по самой своей природе, то есть как животное, он должен быть и разумным и неразумным/, то не подлежит сомнению, что одна и та же вещь субстанциально должна сочетать в себе самой две противоположности, что случаться не может. Почему же? Надлежит отвечать: потому что, хотя в действительности, той, что по-гречески именуют «ἐνέργειαν», он не обладает этими отличительными признаками, зато в возможности, этих отличительных признаков, которыми обеспечивает свои виды, он, конечно, не лишен. Что же такое есть действительность и возможность, более сжато надлежит объяснить. Так разнится действительность от возможности, как смеющийся человек от того, что способен смеяться, хотя и не смеется. Тот ведь действительно выполняет самое действие, а другой – только может, но ещё не выполняет. Таким же, стало быть, образом и животное. Так ведь человек в действительности есть /существом/ разумным и ничем иным; а конь – всегда неразумным и его неразумность запечатлена актуально. Напротив, разумное или неразумное животное и само по себе не действительно, и также не запечатлено не в действительности их, но в возможности. Конечно, оно может производить как разумное, так и неразумное. Вследствие этого, потому что виды содержат отличительные признаки в действительности, а род в возможности, то

о видах с полным на то основанием говорят, что они преисполняются отличительными признаками от рода, потому что то, что может род, то есть создавать отличительные признаки, виды не только могут, но также и делают; отличительные признаки ведь были установлены и образованы на основании самих видов.

(5). Но с другой стороны ещё дают такое определение отличительного признака, которое гласит, что отличительный признак есть то, что сказывается о многих различных по виду /вещах/ в /ответ на вопрос/ «каково это?». Отличительный признак может сказываться о многих вещах, как «разумное» сказывается о человеке /человек ведь разумен/, сказывается о Боге; конечно, Бог ведь тоже называется разумным, но не в ответ на вопрос «что это?», а «каково это?». Ведь если спрашивают «каков человек?», тотчас же следует ответ: «разумный», если бы ты же спросил «каков есть Бог?», то ты ответил бы умело: «разумный». Тем же образом /сказывают/ также и неразумность. Конечно, она сказывается и о коне, и о быке, и о рыбе, и о птице, все они, если бы ты спросил «каково это?», провозглашаются «неразумными». Следовательно, справедливым и правильным есть это определение, то есть:

«Отличительный признак есть то, что сказывается о многих отличных по виду /вещах/ в /ответ на вопрос/ «каково это?»

Что же касается и «смертного» и других отличительных признаков, то с ними дело обстоит так же.

(6). Вслед за этим идет очень трудное место, но, скорее, содеянное непонятливостью переводчика Викторина, чем утвердительно воображаемое Порфирием, которое есть затруднением такого рода. Он говорит, что всякая, какая угодно, телесная вещь, состоит из материи и формы. Ибо ведь если ты назовешь, например, статую, то статуя состоит, скажем, из меди и тех внешних очертаний, которые придал ей ваятель. И /при том/ материя есть то, из чего она сделана, /то есть/ медь, внешними очертаниями, то есть формой есть то, что придало форму самой меди. Ведь если ты образуешь из меди человека, то человек будет ее формой, а медь - материей. Таким же самым образом /следует/ рассматривать/ также и род. Так как род понимается в модусе материи, а отличие в модусе формы. Поскольку точно также, какой бы ни была та /телесная/ вещь, состоящая из материи и формы, таким же точно образом каждый вид /состоит/ из рода и отличительного признака. Ибо ведь действительно, род так составляет человека, как составляет статую медь, а отличительный признак так, как составляет /статую/ упоминавшаяся выше форма, из которой было изготовлено медное литье. Ведь подобно тому как из

неких внешних очертаний, которые были отображены в материи меди, происходит тот или иной образ статуи, таким же образом, в то же самое время как в род, то есть в живое существо, приходит признак различающий, то есть «разумное», образовывается вид человека. Стало быть, эти последние существуют соразмерными меж собой. Соразмерность же представляет собой взаимное отношение тех /упоминавшихся выше/, /или/ каких бы то ни было подобных вещей, к некоей родственной им вещи, как, например, если два соотнести с четырьмя, то соотношение будет удвоенным, если же двадцать соотнести с сорока, то будет тоже самое, удвоенное. Следовательно, в том же самом соотношении, в котором пребывают четыре к двум, пребывает и сорок к двадцати, и то и другое находится в удвоенном соотношении. Таким образом, стало быть, в той же самой соразмерности, то есть соотношении, какой есть соразмерность материи и внешних очертаний, таким же есть соразмерность рода и отличительного признака и эти четыре есть соразмерными меж собой. Тем же самым, право же, образом, каким из материи и внешних очертаний образуется какой бы то ни было вид упоминавшегося выше вымысла, таким же образом из рода, либо из отличительных признаков образуется вид каждого такого одушевленного, либо неодушевленного живого существа. Что Викторин, надо думать, не совсем понимал, это очевидно. Ибо то, что Порфирий назвал «*ἀνάλογον*», то есть соразмерным, он понял, таким образом, как если бы он сказал «*ἄλογον*», то есть «неразумное». И также по этой причине в том месте, где было написано этим образом:

«Ибо, так как все вещи состоят из материи и формы, а самое форма есть неразумной»,
надлежит отменить «есть неразумной», и сказать: «есть соразмерной». И немного ниже, где имеется:

«Так вот, всякий род подобен материи и заключает «неразумное»,
надлежит отменить «неразумное» и поставить вместо него «соразмерно», так, чтобы было: «и заключает соразмерно». Ведь какой есть соразмерность внешних очертаний по отношению к материи, в выделянии какого-либо выдуманного тела, таким же есть соотношение отличительного признака с родом, при образовании какого-либо вида /существа/ одушевленного, а также неодушевленного.

(7). После следует также другое определение /отличительного признака/, которое есть таким. Утверждают, что «отличительный признак есть то, что способно разделять друг от друга вещи,

охватываемые тем же родом», и утверждают справедливо. Так как пока – человек и конь должны пребывать под одним и тем же родом, потому что и тот и другой ест животное, вслед за тем как появляются «разумное» и «неразумное», то коня, и также человека, которые пребывают под одним и тем же родом, они разделяют и распознают. Стало быть, существуют такие отличительные признаки, которые способны обособлять вещи, подпадающие под один род. Но есть еще и другое /третье/ определение /отличительного признака/: «отличительные признаки есть то, чем всякая вещь разнится от другой». Действительно, человек, а также конь различаются по отличительному признаку «разумности» и также «неразумности», в то время как они есть единичными в отношении рода и это есть то, что он говорит:

«Отличительный признак есть то, чем отличаются друг от друга единичные /вещи/, так как сами по себе представляют собой род и те, которые отличаются разумных, то есть нас, и равно те, которые есть неразумными. Ведь и человек, и конь, и птица, все они есть одно, то есть животное. Ибо ведь родом их есть животное».

Впрочем, если ты изменишь то, что было сказано в этом месте: «так как сами по себе представляют собой род» и произнесешь так: «так как сами по себе есть животное», то смысл будет выражен полнее – мало того, так как наименование рода в этом месте употреблено в неточном смысле - то и порядок будет такой: «отличительный признак есть то, чем отличаются друг от друга единичные /вещи/, так как сами по себе есть животное, и те, которые представляют собой животных разумных, то есть нас, и те, которые представляют собой неразумных». Потому что, если сказать таким образом, то вообще не будет ни малейшей ошибки. Вот ввиду этого, тот «род», как он его называет, надлежит понимать /в значении/ животного. А равно как боги, так и люди хотя и те и другие разумны, однако с прибавлением наименования смертности различаются и расходятся. Таким, стало быть, образом, отличительный признак есть то, чем отличаются друг от друга единичные /вещи/, но не в исключительном смысле, а только те отличия следует считать отличительными признаками этого рода, которые имеют в виду субстанцию и суть бытия / id quod est/ и способны представлять собой некоторую часть любого вида. Что обстоит нижеследующим образом. Если конь, а также человек, у каждого из которых есть один /и тот же/ род животное, разнятся меж собой качеством разумности и неразумности, то все же эта разумность и неразумность в субстанции видов самих по себе возможны этим способом. Ибо ведь ни конь не может быть без неразумности, ни человек без разумности. Вот до какой степени эти отличительные

признаки способствуют бытию того вида, к которому их приложили и являются частями его субстанции самой по себе. Действительно, при условии, что человек состоит из этих отличительных признаков, то есть из разумного и смертного они представляют собой часть субстанции человека. Так как если и то и другое одновременно составляют единого человека, то не вызывает сомнения, что для того, чтобы образовать субстанцию человека, какая-либо одна черта из существенного в них, рассматривается как его часть. Вследствие этого, те отличительные признаки, там где они не способствуют бытию и не есть частями субстанции какого-либо вида, не в состоянии называться видообразующими отличительными признаками, хотя бы вот этот один – единственный вид и был в состоянии обладать им. Так как, если человек плавает по морю, он может называться «животным способным плавать» но мореплавание не превращается в субстанциальную определенность человека. И, конечно, человек не потому обладает независим бытием, что он плавает по морю, хотя этим ни одно другое животное обладать не может, то есть ни одно животное не обладает способностью к мореплаванию. Тем же самым способом /отличительные признаки/ «быть ритором» или «быть грамматиком». Об этих, стало быть, отличительных признаках, которые не способствуют бытию, но только упоминают некое искусство и науку, мы не утверждаем того, что они есть видообразующими, хотя бы под каким-либо видом одно из животных и обладает им. Следовательно, надлежит обдумать, почему, когда мы говорим, что «отличительный признак есть то, чем отличаются друг от друга /вещи/», мы думаем обозначить тот отличительный признак, который служит в отношении /констатации/ некоего бытия и который представляет собой часть некоего вида, те же, упоминавшиеся выше /отличительные признаки/, которые не служат в отношении /констатации/ бытия, в этот род отличительных признаков, сколько бы каждый из них в отдельности не отличал единичные /вещи/, мы не включаем.

(8). Однако, так как об отличительном признаке было сказано, то объясним собственный признак. После этого, Фабий сказал: - Как я полагаю, следующее есть это:

«Собственный признак называют четырьмя способами. Ибо ведь называют собственным признаком то, что присуще только одному какому-нибудь виду приводящим образом /accidit/, пусть даже и не всем».

- Четырьмя, следовательно, способами подразделяют собственный признак, - говорю я. Ибо называют собственным признаком то, что присуще только одному /какому-нибудь виду/

привходящим образом, пусть даже и не всем, как, например – быть ритором, или геометром, или грамматиком. Ведь все эти /перечисленные собственные признаки/ присущи привходящим образом одному – единственному виду, то есть человеку, однако не всем /людям/. Так же не все, право же, люди есть или грамматики, или ритори, или геометры и, притом, поэтому этот собственный признак зовут таким, что «должен быть присущим одному, пусть даже не всем». Равным образом существует и другой собственный признак, который присущ одному, пусть даже не всем. Ибо ведь двуногость принадлежит привходящим образом /accidit/ человеку, потому что всякий человек есть двуногое живое существо, но принадлежит он не одному виду людей, а также и птицам. Того же рода также есть и третий собственный признак, который принадлежит привходящим образом и всем, и кому-нибудь одному, и в некоторое время, как, например: с возмужанием, обрастать волосами и в старости быть седым. Так как ведь это случается и для каждого человека, и не с каким другим видом, кроме вида людей и в некое время; конечно, природой был установлен закон, либо с возмужанием обрастать волосами, либо со старостью седесть. В самом деле, никто не шестом, или не на седьмом году жизни не обрастает волосами, или на двадцатом седеет, разве что, пожалуй, случится что-нибудь неслыханное. Четвертый собственный признак есть тот, который привходящим образом принадлежит одному виду и всем индивидам, близ того же самого вида, и во всякое время. Ибо способность смеяться, присущая для человека, выпадает на долю одного – единственного вида, то есть человека, и всех индивидов подпадающих под тот же самый вид; конечно, все единичные люди способны смеяться и во всякое время. Никогда не было такого времени, что какой-либо человек не мог смеяться. Однако, я это подчеркиваю, способность смеяться в возможности, а не в действительности. Ибо ведь пусть даже человек не смеется, однако, так как он может смеяться, называется способным смеяться. И есть целиком и поистине собственными признаками те, которые присущи и кому-нибудь одному, и всем, и во всякое время, ибо ведь эти признаки могут быть обратимыми в отношении своих видов. Если ты скажешь: что есть человек? Ответ: существо способное смеяться. Если ты спросишь: что есть /существо/ способное смеяться? – ты укажешь человека. Упомянутые же другие признаки, «быть двуногим» или «быть грамматиком», конечно, представляют собой собственные признаки, но они не способны быть обратимыми. Так как грамматик всегда есть человек, но человек не всегда есть грамматик, и наоборот – человек

всегда есть двуногим, но не всегда верно обратное – двуногое всегда есть человек. И, сходным образом, способность ржать есть в наивысшей степени собственный признак коня. Ведь тем же самым способом этот собственный признак можно обратить в отношении своего вида. Действительно, если ты скажешь: что есть конь? Ты ответишь: /существо/ способное ржать. Если же: что есть /существо/ способное ржать? Тогда будет указан конь.

(9). Однако, так как о собственных признаках было сказано, то «привходящие признаки» трактует нижеследующее рассуждение. – После этого Фабий сказал: - Определяет Порфирий привходящий признак /accidens/ таким образом:

«Привходящий признак – это тот, который присутствует и отсутствует без уничтожения подлежащего».

Но это, очевидно, означает то, что привходящий признак – это тот, без которого может оставаться одинаковым то, чему случается обладать им; как, например, в том случае, если по стечению каких-то обстоятельств чье бы то ни было лицо покраснеет, а с убитием красноты, лицо пребудет невредимым, как будто случившееся прошло для него безвредно. Следовательно, он делит акциденцию на отделимую и неотделимую. Так как ведь отделимая акциденция на отделимую и неотделимую. Так как ведь отделимая акциденция – это та, если, например, кто-то сидит или прогуливается, неотделимая – это та, если, например, ты назовешь ворона черным, лебедя белым; от каковых эти акциденции отделить не возможно. Возникает, с другой стороны, сомнение такого рода: должно ли приведенное выше определение быть истинным и включает ли оно в себе наименование всех акциденций? Ибо так как, если они не могут быть отделимыми, то для упомянутых /привходящих признаков/ не есть истинным то определение, которое утверждает, что привходящий признак – это тот, что можно прибавить и отнять без уничтожения подлежащего. Ведь, при том условии, если они есть неотделимыми, их отнять не возможно. Но этот до такой степени важный вопрос, разрешается таким образом, что самое это определение в отношении привходящих признаков было сделано в возможности, не в действительности, и в идее /intelligentia/, а не поистине. Разумеется, не потому что эфиоп и ворон утрачивают цвет, но /потому что/ без этого цвета, в отношении нашей идеи они могут обладать независимым бытием. Ведь это есть истина, потому что эфиопа или ворона черный цвет никогда не покидает. Однако если кто-нибудь будет подразумевать то, что упомянутый цвет от эфиопа или ворона можно отнять, цвет перьев у ворона изменится настолько, что получится птица, по виду белая и по

внешним очертаниям – ворон, если кто-нибудь это замыслит. Что же касается человека, то есть эфиопа то с отнятием черного цвета, вид его будет блистать белизной, подобно как и других людей. Следовательно, не потому, что так происходит /в действительности/, но в том случае, если бы это могло произойти в возможности, то субстанция, воспринимающая эти акциденции, не исчезла бы. Что и сам он обозначает этим способом:

«Но и ворона можно представить, что он – белый, и эфиопа – что он утратил свой цвет кожи, без уничтожения /в том и другом случае/ его субстрата, в котором был заключен цвет».

Конечно, ничто в отношении вида не должно препятствовать тому, чтобы эфиоп или ворон, с отнятием цвета оставался в природе собственной субстанции. Но есть и другое определение, этого рода:

«Привходящий признак, это – то, что может либо находиться, либо не находится в том же предмете».

Так как, что не превращается в субстанцию, то есть акциденция, говорим мы, то есть присущим не субстанции, но пришедшее извне. Следовательно, те /признаки/, которые могут и находиться, и не находиться, поэтому были названы привходящими /accidentia/, поскольку их не относят на счет субстанции. Конечно, если бы их определяли относящимися на счет субстанции, они должны быть всегда, и если они не есть, то могут никогда не быть. Ведь потому что, скажем, разумность есть в субстанции человека, человек никогда не мог бы быть неразумным, потому что неразумность не есть в субстанции человека. Отсюда, следовательно, происходит другое определение: «привходящий признак, это – то, что не есть не род, ни отличие, ни вид, ни собственный признак». Так как потому что род, вид, отличительный и собственный признаки принадлежат субстанции и какой угодно из упомянутых указывает субстанцию, по этой причине, чем бы ни было нечто такое, что не есть ими, то с полным основанием объявляют признаком привходящим.

(10). /О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ОБЩЕГО У РОДА, ВИДА, ОТЛИЧИТЕЛЬНОГО, ПРИВХОДЯЩЕГО И СОБСТВЕННОГО ПРИЗНАКА./

Теперь, после того, как изложил и распутал это, он переходит к тому, что задумал, а именно исследовать то, что есть общего между всеми только что упомянутыми, либо каковы различия, есть меж ними. И прежде всего, сразу он разбирает их общность меж собой, а затем так же трактует каждый в отдельности, и он говорит: «всем им свойственно сказывается о многих /предметах/». Так как ведь род

сказывается о видах и об индивидах, таким же самым образомказывается и отличительный признак о видах и индивидах, также и собственный признакказывается о видах и об индивидах, а вид провозглашается единственно лишь об индивидах. Родказывается о конях, людях, быках, и псах, то есть о видах,казывается также и о таких индивидах, что содержатся под самими видами; ибо подобно тому, как по своему виду сами по себе псы, или кони, или люди есть животные, так и один какой-нибудь конь, либо человек, называется животным. Что касается отличительных признаков, они сказываются о видах и индивидуумах этим способом. Так как ведь человек и конь, это есть виды, однако /первый/ называется «разумным» и этоказывается в отношении человека /как его/ отличительный признак. Тем же самым образом и в отношении Цицерона. Ибо в то время, когда он должен быть индивидом вида человек, и сам провозглашается разумным. Когда же тот вид, который представляет собой человек, называется «способным смеяться», то есть индивидом, то указывается собственный признак, сказываемый об индивидах. Ведь виды сказываются только лишь о своих индивидах. В самом деле, спрашивают: что есть Цицерон? И отвечают: человек. Привходящий же признак преждеказывается об индивидах и затем уже о видах. Ибо если кто-нибудь скажет : «человек сидит» / что есть отдельный привходящий признак /, в то время как какого-нибудь единичного человека, то есть индивида, он видит сидящим, то же сказывает и о виде /в целом/, как если бы он говорил : поскольку Цицерон сидит, а Цицерон есть человек, /то и / человек сидит. Тем же самым образом неотделимый /собственный признак/казывается о видах и об индивидах.

(11). /ОТОМ, ЧТО ЕСТЬ ОБЩЕГО У РОДА И ОТЛИЧИТЕЛЬНОГО ПРИЗНАКА./

Следовательно, установив то, что есть общего у всех них, он сначала разъясняет то, что есть общего и отличного меж родом и отличительным признаком. И, во-первых, говорит: «общее между родом и отличительным признаком – то, что они охватывают виды». Так как род, который есть животное, охватывает вид человека, а также коня. Далее – быть «разумным», что есть отличительный признак, охватывает и человека и Бога, и быть «неразумным», что есть отличительный признак, охватывает коня, быка, а также птицу, однако охватывает таким образом, что род всегда должен был бы охватывать большую численность видов, чем отличительный признак. Так как ведь род охватывает и сами отличительные признаки. Род, то есть

животное, охватывает и животное разумное, и животное неразумное, и те виды, которые попадают под /род/ «неразумного» кроме того, и тех, /которые попадают под отличительный признак/ быть «неразумным», охватывает род /то есть животное/. Отличительный же признак «разумности» не охватывает «неразумного», но только человека, а также Бога. Следовательно, род охватывает больше, чем отличительный признак. /Меж ними/ есть, с другой стороны, и другая общность. Если род чего-то в отношении чего-либо сказывается таким образом, поскольку должен быть его родом, и о тех видах, которые подпадают под упомянутый род сказывается в отношении чего-то, то упомянутый род провозглашается и о тех индивидах, который подчиняются упомянутым выше видам. Ибо ведь животное есть род человека, и о животном сказывается как род – субстанция; конечно, субстанция животного есть его род. Следовательно, та субстанция, которая в отношении человека есть род, то есть животное, сказываясь, таким образом, как род, сказывается так же и в отношении самого человека; действительно, о человеке говорят, что он – субстанция. А равно, сказывается упомянутый род рода /generis genus/ также и о тех индивидах, которые подчиняются виду; в действительности же, говорят о Цицероне, который подчиняется виду человеческих индивидов, что он – субстанция. Ибо если бы какой-то отличительный признак высказывался бы о другом отличительном признаке, поскольку мыслится как отличительный признак, сказывается и в отношении того отличительного признака, который подпадает под тот отличительный признак, в отношении которого он сказывается и в отношении тех же индивидов, которые были подчинены тому же самому виду. Ибо отличительный признак «умение пользоваться разумом» в отношении отличительного признака «разумности» сказывается, словно отличительный признак родственный по крови /cognata/, сознательное же использование разума /rationabile/ сказывается в отношении человека: следовательно, и использование разума сказывается в отношении человека. Тот же самый /отличительный признак/ «умение пользоваться разумом» сказывается в отношении Цицерона, то есть индивида, подчиненного упоминавшемуся виду, в отношении которого будет сказываться тот отличительный признак, то есть «разумный», о котором будет сказываться как родственный ему, упоминавшийся выше отличительный признак, то есть «пользоваться разумом». Стало быть, у рода и отличительного признака есть общим то, что те /отличительные признаки/, которые сказываются о роде вида, как род, сказываются и в отношении вида, подчиненного тому же самому роду

и об индивидуумах, и те из них, которые сказываются об отличительном признаке как отличительный признак, сказываются и о подведенном под тот же самый отличительный признак виде, и об индивидах . Есть, однако, и другая общность а именно – то, что точно также как вместе с прерыванием рода, прерываются и виды , так с прерыванием видового отличительного признака , вид подчиненный тому же самому отличительному признаку прерывается . Действительно, если погибнет животное , то немедленно исчезнут человек и конь , а если – отличительный признак , то есть «разумное», погибнут боги , а также люди и не будет ничего из такого, что может пользоваться разумом .

(12). /О СОБСТВЕННЫХ ПРИЗНАКАХ РОДА И ОТЛИЧИТЕЛЬНЫХ ПРИЗНАКОВ./

Итак потом, после указания общностей, он обозначает их собственные признаки и он именует отличительным признаком тот , чем род отличается не только от отличительных признаков , но также – либо от видов , либо от собственных признаков , либо от признаков привходящих . Так как в самом деле он утверждает : «род сказывается о большем количестве / объектов / , нежели сказываются отличительный признак , вид , собственный признак и привходящий признак». В самом деле, род, то есть живое существо сказывается о четвероногом, о двуногом, о пресмыкающихся, то есть о змеях, либо о водоплавающем, то есть о рыбе. А четвероногость, что представляет собой по отношению к двуногому отличительный признак, сказывается только о тех живых существах, которые имеют четыре ноги, то есть о коне, либо о быке, об остальных же ино/ногих/, то есть о двуногом /живом существе/, либо о рептилии, либо о водоплавающем, кого род сказывается равным образом, провозглашаться не может. С другой стороны, род в большей степени сказывается вслед за видами, оттого что при условии, что он должен быть видом человека, и сказывается об одних индивидах, однако тот же человек о коне, либо о быке, либо о псе не сказывается. Что же касается, напротив, живого существа, что есть род, оно сказывается о многих видах, то есть о человеке, и о коне, и о псе, и о быке, и обо всех /тех/ индивидах, которые стоят под ними. Но род превышает собственный признак сказываниями в том смысле, что собственный признак всегда прилагается к одному виду или к тем индивидуумам, какие стоят под ним же, а род сказывается о нескольких видах и отличительных признаках, и тех индивидах, какие стоят под ними. В отличие же от привходящих признаков, род в большей степени

сказывается о множестве, потому что в то время, как в отношении одного лебедя неотделимым привходящим признаком может быть белый цвет, животноеказывается не только о лебеде, но и обо всех живых существах, пусть даже и не белых, что же касается привходящего признака, то он /сказывается/ только лишь о тех /вещах/, в которых содержится нераздельно, либо из которых может быть исключен, преимущественно об индивидах. А потому не подлежит сомнению то, что родказывается о многократно большем, чем привходящие признаки, потому что привходящие признаки сказываются, главным образом, об индивидах, роды же и об индивидах, и о видах, и об отличительных признаках.

«Но в настоящее время мы подразумеваем те отличительные признаки, которыми делится род, а не те, какими образуются виды».

Смысл же этого такой. Поскольку, говорим мы, есть две разновидности отличительных признаков, как то одни есть делимыми, другие же устанавливающими, то устанавливающими /constitutivas/ мы зовем те, которые, являясь подведенными под одну линию и нисходя от подчиненных видов, образуют и наполняют некий вид, такие, как «разумность», либо «смертность», а другие же – делимыми, которые делят вид, а не образуют, то есть «разумность» и «неразумность», «смертное» и «бессмертное». В настоящее время это рассмотрение будет иметь отношение к тем, которые делят род, а не к тем, которые устанавливают вид. Так как те, которые делят род, берутся в значении отличительных признаков в целом, те же, которыми устанавливается вид, принимаются за субстанцию родов и видов. Так как ведь «разумность смертного» есть род, в свою очередь «разумность» есть род человека, и эти /отличительные признаки/ устанавливают вид, что же касается «разумного-неразумного», оно не есть ни вид, ни род, и «смертное-бессмертное» не есть ни род, ни вид. И потом, ввиду того, что эти /поименованные выше/ признаки, которые не могут быть друг другу ни родами, ни видами, сохраняют за собой значение, свойственное отличительным признакам, мы их ныне принимаем за отличительные признаки, в которых нет никакой общности в отношении рода и вида. Есть также отличие рода /от собственных признаков/. Так как ведь «род идет раньше, а собственные признаки – позже». Так как, ведь если ты отнимешь род, то тем самым ты разом отнял отличительные признаки. В свой черед, напротив, если ты отымешь «разумное», остается «животное». Однако, если ты уничтожишь и тот, и другой отличительный признак, то есть и разумное, и неразумное, то все-таки может мыслиться нечто, что должно быть субстанцией одушевленной, одаренной чувствами, то

есть животное. Таким образом, с похищением рода, вместе с ним похищаются все отличительные признаки, похищение же отличительных признаков не приводит, вместе с тем, к уничтожению рода, ввиду того, что понятия рода остаются, то есть потому, что «животное» можно мыслить помимо отличительных признаков, как только ты воспримешь его определение в уме /*animo*/, и тотчас скажешь: «есть субстанция одушевленная, одаренная чувствами». А раз они таковы, что уничтожают /других/ со своим уничтожением, а не разом с уничтожением других, уничтожаются и они, то они идут раньше тех, которых они могут уничтожить. Есть также и другое отличие: «то что род всегда сказывается в ответ на вопрос: что есть род?», как уже было сказано, а отличительный признак в ответ на вопрос: «каково есть нечто?». Однако это внушалось чаще и потому должно быть нами пропущено. Есть также и еще одно отличие: «что ко всякому виду всегда прикладывается один род». Конечно, человек имеет только один род, раз будет именоваться «животным», а одному виду могут быть предоставлены многочисленные отличительные признаки. Так как ведь человек есть и разумным, что есть отличительный признак, и смертным, что само тоже есть отличительный признак, и одаренный чувствами, ими всеми, как известно, он отличается от других. Он отличается всеми ими, тем, что одарен чувствами – от лишенных чувств, тем, что разумен – от неразумных, тем что смертен – от бессмертных. Есть, кроме того, еще одно отличие сказанное выше. Так как «род относится к виду, как материя, отличительный же признак, как внешние очертания». Ибо подобно тому, как внешние очертания, приводя в материю меди, создают статую, так и из животного, то есть рода, приводящий отличительный признак, то есть «разумное» или «неразумное», делает вид человека или скота. Вот все, что он сказал о том, каковы общности или собственные признаки рода /и отличительных признаков/. Возможно, были также и другие, каковыми ради краткости надлежит пренебречь и обойти молчанием.

Однако о роде и виде сказано достаточно. И так как вызывают утренние приветствия, то остальное перенесем на предстоящие ближайшей ночью вигилии.

(13). /О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ОБЩЕГО У РОДА И ВИДА/.

Теперь же исследуется общность и своеобразие в отношении рода и вида. И он говорит «у рода и у вида имеется общее то, что, как было указано, они сказываются о многом». Так как род сказывается и о многих видах и об индивидах, и также вид именуется о многих

стоящих под ним индивидах. И здесь также подразумеваются те виды, которые представляют собой в наибольшей степени виды. Ибо если бы брались подчиненные виды, они бы представлялись не в большей степени видами, нежели родами. Так как те, которые есть подчиненными видами, также есть и родами, и будет нелепым и этому предложению неподобающим исследовать, что есть общего и различного у родов между собой. Берутся только те виды, которые именуются видами поистине и видами в наибольшей степени. Есть также иная меж ними общность в том, что подобно тому, как род предшествует виду, так виды предшествуют индивидам. Так как если ты похищаешь род, то ты упразднишь виды, а если ты упразднишь виды, роды не погибнут. В свой черед, если ты упразднишь виды, то погибнут индивиды, а виды сохраняться. Есть также еще и другое общее меж последними – это то, что точно также как род провозглашает то, что должно быть целое, также и вид. Ибо целое, то что представляет собой «разумное», а также «неразумное» обозначается в качестве рода; ведь утверждают, что все что бы ни было разумным, либо неразумным, это есть животное. Таким образом, стало быть, то, что есть целое, провозглашается родом. С другой же стороны, то, чем должно быть разнообразие людей в целом, то есть индивидов, провозглашается, исходя из одного лишь вида, если говорится о человеке. Ибо и скиф, и индеец и в целом все то, что ни есть в индивидах, охватывается одним-единственным «человеком», то есть именем вида.

(14). /О СОБСТВЕННЫХ ПРИЗНАКАХ РОДА И ВИДА/.

Следовательно, разобрав подробно, что есть общего у рода и у вида, он переходит к собственным, либо к отличительным признакам, говоря: «различаются меж собой род и вид тем, что роды объемлют виды, никогда наоборот, роды не объемлются собственными видами». Целесообразно же, как

было сказано выше, при такой трактовке рассматривать не подчиненные виды, но виды в наибольшей степени. Конечно, род есть связанность множества видов, единство всех их, и целое, всех вместе и /каждого/ в отдельности. Потому что, если дело обстоит таким образом и род есть старше своих видов, /каждого/ в отдельности, и, к тому же, по указанной причине он называется объемлющим их, то не подлежит сомнению, что те роды, которые объемлют виды, самими видами объемлемы быть не могут. «Далее, роды должны предварительно лежать в основе». Это, очевидно, означает то, что все роды должны быть раньше этих видов, которые они объемлют в качестве

подчиненных себе. Так как, вроде того, как материя есть первое той вещи, воплощением которой в материю была бы установлена ее форма, а также внешние очертания, таким же образом и род первое того вида, который образуется и устанавливается появлением своего отличительного признака. Конечно, если отличительный признак не передается родам, вид никогда не будет основан. Поэтому «роды должны предварительно лежать», то есть предвосхищать и быть старше своих видов. И больше того, если бы ты отменил животное, то этим бы ты отменил бы /и/ человека и скота. Если же уничтожатся виды, то вслед за этим род не уничтожится; так как ведь если погибнет человек, животное немедленно не погибнет, ведь сохранится другой вид, о котором будет сказываться «животное», то есть /его/ род. А также поэтому о родах говорится, что они стоят первое видов. И что «все роды сказываются о видах в том же самом значении, но сами виды отнюдь не сказываются о родах». Это, как я полагаю, уже было сказано во вчерашнем ночном размышлении. Ибо роды сказываются о видах всегда однозначно. Конечно, человек есть и человек, и животное. В свой черед, животное есть род /для/ человека и сказывается животное о человеке. Так как, следовательно, животное сказывается о человеке, и говорят, что человек есть животное, животное и человека именуют одним именем. Однако, тем самым им будет соответствовать единое определение. Животное есть субстанция одушевленная, одаренная чувствами, что не нелепо будет сказать и в отношении человека. Потому что, если самого по себе человека называют «животным», не будет нелепым сказать о человеке «субстанция одушевленная, одаренная чувствами». Потому, следовательно, род сказывается о своих видах однозначно, что должен соответствовать им, согласно тому же самому наименованию и тому же самому определению. Что же касается, напротив того, видов, они не только не сказываются однозначно, но и не сказываются вовсе; действительно, решительно ничто младшее не может сказываться о старшем. А также поэтому, поскольку виды младше своих родов, то ни однозначно, ни иным каким способом они не могли бы быть провозглашаемыми.

«Сверх того, все роды имеют перевес, охватывая стоящие под ними виды, а виды имеют перевес над родами, благодаря наличию у них специально им присущих отличительных признаков».

То, что он говорит, есть то же самое, как если бы сказал: все то, что является родом, охватывает многочисленные, подчиненные себе виды, все то, что является видом, имеет в себе многочисленные отличительные признаки. Род, то есть животное, в этом вот человеке

имеет перевес и избыток оттого, что только лишь человек есть человек, животное же – не только человек, но также и бык, либо птица, либо иное нечто в этом роде. Безусловно, виды в том имеют перевес над принадлежащими им родами, что тех отличительных признаков, которые виды имеют в действительности, те роды, которым они принадлежат, не имеют. Так как, подобно тому, как сказано было выше, роды те отличительные признаки, упоминавшиеся выше, которые имеют в своем подчинении виды, охватывают в возможности, не в действительности. И так же по той причине еще вид, тот который есть человек, либо иной вид, подобно тому как конь, имеют перевес и есть в избытке над родом своим, «животное», в том, что животное самое по себе не есть ни разумное, ни неразумное, что же касается человека, либо коня, этот разумен, а тот, безусловно, лишен разума.

«Далее, ни вид не может оказаться самым высшим родом, ни род – самым последним видом».

И, чтобы мы заметили, что здесь трактуются не подчиненные виды, однако упоминавшиеся выше виды в наибольшей степени, что он говорит? Что никогда не возможно ни тем, которые есть родами, стать видами в наибольшей степени, ни тем, которые есть видами, некогда стать родами в наибольшей степени. Так как вид никогда не есть род. Который бы из них ни был видом, тот не будет родом, и который бы из них ни был родом, тот не будет видом. Вследствие этого не подлежит сомнению, что в этих его трактовках подробно говорится об одних лишь видах, пусть даже не о подчиненных. Конечно, подчиненные виды могут быть даже и родами, виды же в наибольшей степени, как сам он говорит, никогда родами быть не могут.

Однако, после того, как состоялось рассмотрение того, что есть общего меж родами и видами, и их отличительными признаками, он перешел к родам и собственным признакам.

(15). /О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ОБЩЕГО У РОДА И У СОБСТВЕННОГО ПРИЗНАКА./

«У рода и собственного признака общее - то, что они непосредственно связаны с видами и обнимают их».

Он говорит, что роды и собственные признаки чрезвычайно схожи меж собой в том, что никакой род никогда не отделяется от своих видов. Тем же самым образом и собственные признаки. А именно так, если бы ты сказал «человек», в то же самое время как самого человека ты тут же наименовал бы «животным», потому что это есть род самого человека, то есть вида. Или же так ещё, если бы ты

назвал человека и тут же, разом указал бы также его собственный признак; действительно, всякий человек обладает способностью смеяться. Таким образом, род и собственные признаки всегда вложены в свои виды и некоторыми образом скреплены с ними.

«Также /общим между ними является/ то, что одинаковым образом сказывается род о видах и собственный признак – о причастных ему /индивидуальных вещах/».

И равным образом, говорит он, все виды подводятся под тот же самый род и в отношении их род провозглашается упомянутым выше образом, подобно тому как собственные признаки сказываются о тех /индивидуальных вещах/, которые могут быть ему причастны. Так как ведь равным образом род «живое существо» сказывается о человеке, и о коне, и о быке, и об остальных одушевленных существах, подобно тому как и «способность смеяться», то есть собственный признак, сказывается о Гортензии, и о Цицероне и о единичных индивидах, которые им охвачены, находясь под тем же самым видом, тем видом, в отношении какого может быть сказываемым собственный признак, то есть способность смеяться.

Также есть общее у них – то, что их самих сказывают однозначно. Так как род о своих видах, как уже было сказано выше, сказывается однозначно и «способность смеяться» о том виде, для которого она была характерной, сказывается однозначно; так как это есть и человек и /существо/ «способное смеяться». С другой же стороны, если кто-нибудь, сказав, что человек есть /существо/ разумное и смертное, и сказал бы, что способное смеяться есть существо разумное и смертное, он не ошибется. «Итак, равным образом, сохраняя тот же самый смысл, сказывается и род о своих видах, и собственный признак обо /всем/ том, у чего это – собственный признак».

(16). /О СОБСТВЕННЫХ ПРИЗНАКАХ РОДА И СОБСТВЕННОГО ПРИЗНАКА./

«Различаются они тем, что род идет раньше, а собственный признак – позже». Конечно, если род идет раньше, а собственный признак непосредственно связан только с одним видом и одинаковый с ним же, не подлежит сомнению, что так как род старше, то он также должен быть старше собственного признака. В самом деле, поскольку он должен быть «способностью смеяться», то «живое существо» идет раньше его. Так как ведь, поскольку образуется некоторый вид, раньше собственных отличительных признаков будет идти род, там, где это соответствует, подобно тому как это чаще и внушалось.

Прибавляется также то, что «род сказывается о нескольких видах». Так как ведь род, то есть живое существо, о нескольких, а собственный признак, то есть «способное смеяться», об одном лишь только виде человека сказывается. Откуда происходит то, что всегда сказывание собственных признаков о своих видах могут быть обратимыми. Видов же о родах – никогда. Конечно, и все то, что есть живое существо, есть человек, и не все то, что есть живое существо, обладает способностью смеяться. Конечно, может и конь, и способное ржать быть тем, что именуется живым существом. С другой стороны же все то, что есть человек, то есть способным смеяться и все то, что есть способным смеяться, то есть человек. Могут собственные признаки и виды быть обратимыми меж собой и иметь друг о друге взаимность сказывания. «Далее, собственный признак присущ во всем объеме тому виду, у которого это – собственный признак, одному только этому виду и никакому другому». Так как ведь способность смеяться присуща и всем людям и выпадает на долю одного лишь вида – человека. Напротив же, «живое существо», даже если одному виду присуще, то все же не единственному. Так как, в самом деле, «живое существо» присуще каждому человеку, но все же не одному лишь человеку, потому что присуще так же скоту и остальным одушевленным существам. Надлежит однако, здесь подразумевать собственные признаки упоминавшиеся выше, которые есть собственные признаки в наивысшей степени, то есть те, которые именуются полностью собственными признаками; а они такого рода, что присущи и одному виду и всем. Различаются, следовательно, также и в том роды и собственные признаки, что собственные признаки есть и в одном виде, и во всех индивидуумах того вида, какому они присущи, роды же всем конечно, индивидуумам присущи, какие есть у вида, подпадающего под тот же самый род, но все же не одному – единственному виду, поскольку род всегда сказывается о нескольких видах. Откуда происходит то, что собственные признаки, в случае их упразднения, не упраздняют вместе с собой также и роды, между тем роды, в случае их упразднения, упраздняют вместе с собой также и «собственные признаки». Ведь если ты упразднишь собственный признак, то есть «способное смеяться», останется «способное ржать», «способное плавать». А если же ты упразднил бы род, одновременно с этим, ты также устранил бы и вид, если ты упразднил вид, так же собственные признаки, которые принадлежат видам, вместе уничтожатся. Вследствие этого, с уничтожением собственных признаков роды не отменяются.

(17). /О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ОБЩЕГО У РОДА И ПРИВХОДЯЩЕГО ПРИЗНАКА./

Изложив, стало быть, отличительные признаки родов и собственных признаков он совершает переход к общностям, либо собственным признакам родов и привходящих признаков и одно «меж ними, - провозглашает он, - общее – то, что они сказываются о многом». Так как ведь, подобно тому, как род сказывается о многом, так же и отделимый либо неотделимый привходящий признак объявляется о многих видах. Конечно, сказывается и о вороне, и о человеке – движение, потому что такой-то есть неотделимый привходящий признак, а такой-то, напротив, отделимый. И поскольку меж ними различие очень велико, по этой причине он сказал об одной – единственной меж ними общности и иные, если только они, пожалуй, есть, он исследовать отказывается.

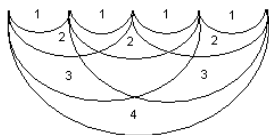
(18). /О РАЗЛИЧИИ МЕЖДУ РОДОМ И ПРИВХОДЯЩИМ ПРИЗНАКОМ./

«Род отличается от привходящего признака тем, что сам он /род/ стоит впереди видов, между тем привходящие признаки – после видов». Всегда роды выше видов, идут впереди их и старше их, выше это было доказано. Прежде стоит «живое существо», после него – «человек», и также потому, что вместе с исчерпанием «живого существа», исчерпывается тоже и вид, с исчерпанием же видов, роды не уничтожаются. Что же касается привходящего признака, то он, напротив, с необходимостью должен быть после того, чем есть сами виды. Так как ведь прежде, конечно, будет нечто такое, чему он способен принадлежать. Никакой, право же, привходящий признак сам по себе, без того, чему он принадлежит, быть не может. И также поэтому там, где он принадлежит, прежде будет некая вещь, чем сам привходящий признак. Необходимо, следовательно, чтобы всякий привходящий признак находился после видов и в ещё большей степени после индивидов, которым он преимущественно может принадлежать. К этому присоединяется то, что «роду одинаковым образом причастно то, что /ему/ причастно». Подобно тому, как всяческий род своих видов, как уже не раз было сказано, и все виды одинаковым образом причастны своему роду. Так как ведь конь и человек одинаковым образом есть «живые существа», а не конь в большей степени, нежели человек, и не человек в большей степени, нежели конь. «Между тем привходящие признаки причастны неодинаковым образом». Действительно, между тем как «двигаться» - отделимый привходящий признак, различающиеся меж собой виды, причастные тому же самому

привходящему признаку способны двигаться медленнее и быстрее. И о неотделимом привходящем признаке тем же самым образом. Конечно, случается, что у одного глаза должны быть в большей степени черные, а у другого, хоть и черные, однако – с пурпуровым оттенком. А также поэтому «связь с привходящими признаками может быть дана в усиленной и ослабленной степени». Так как и «ослепительно белое» называется таким в усиленной и ослабленной степени и иное в этом роде. Вследствие чего разнятся эти два тем, что тому роду, которому они причастны, причастны одинаковым образом, а признаку привходящему, возможно, неодинаковым образом. К этому присоединяется то /обстоятельство/, что роды не только стоят прежде индивидов, но есть прежде видов, привходящие же признаки не только есть после видов, но также – после индивидов; им они принадлежат преимущественно, как это было установлено. Меж ними есть отличие ещё и в том, что уже было установлено выше. Так как «род сказывается в /ответ на вопрос/ «что это?», между тем привходящие признаки о том, каково это или в каком состоянии находится. Действительно, если ты спросишь: «Что есть Сократ?»; ответят: «человек», а также «живое существо». Если ты спросишь о том, каков он, то возможно, ответят: «лысый» или «курносый», что есть неотделимые привходящие признаки. Если же в каком он находится состоянии, ответят: «лежит» или «сидит», или делает что-нибудь иное, что случится.

(19). /О ПРОСТЕЙШИХ КОМБИНАТОРНЫХ ПРЕДПОСЫЛКАХ ПРИ ХАРАКТЕРИСТИКЕ РОДА, ВИДА, ОТЛИЧИТЕЛЬНОГО, СОБСТВЕННОГО И ПРИВХОДЯЩЕГО ПРИЗНАКА//53/.

А потому, так как субстанция рода с помощью вида и отличительного признака, с помощью собственного и привходящего признака подлежала делению, то теперь исследуются последующие /варианты различий/. Всего же получается двадцать различий. Так что, если всего дано пять вещей и каждая из них в отношении других четырех также должна иметь отличие, тогда при умножении пяти на четыре общее количество отличий получится равным двадцати. Ибо если род отличается от вида, собственного, отличительного и привходящего признака, возникает четыре отличия.



Если вид отличается от рода, собственного, отличительного, привходящего признака, также четыре; которые вместе с предыдущими дадут восемь. И если отличительный признак разнится от вида, от собственного признака, от рода, от привходящего признака, присоединяются другие четыре; которые вместе с восемью предыдущими дают двенадцать. Тогда как, если собственные признак отличается от рода, вида, отличительного и привходящего признака, четыре других отличительных признака, прибавленные к двенадцати, всего составляют шестнадцать отличий. Что касается того, если ты также примешь в счёт отличия привходящего признака, то полученные с помощью четырех остальных, четыре прибавленные к шестнадцати, составляют всего двадцать отличий. Из этих двадцати отличий только десять считаются достаточными для вящего совершенства науки. Ибо, так как было сказано, что род отличается от отличительного признака, вида, собственного и привходящего признака, то было четыре отличительных признака. Если же мы скажем, что отличительный признак отличается от вида, от собственного и от привходящего признака, то должно быть излишне упоминать отличительные признаки одновременно с отличительными признаками рода, между тем как мы упоминали их прежде, когда сказали об отличиях рода от отличительных признаков. Конечно, надо думать, отличительный признак отличается от рода тем же самым, чем отличался род от отличительного признака. Вследствие этого надлежит быть отброшенным этому отличительному признаку, которым отличительный признак разнится от рода, так как он уже был назван выше, в то время как говорилось, чем род разнится от отличительного признака. Остаются, следовательно, три различия, которыми сам отличительный признак разнится от вида, от собственного и от привходящего признака. И, вместе с тем, что, так как у ранее упомянутого рода в отношении других было четыре отличия, теперь отличительные признаки, обнаруживающие в отношении других три отличия, вместе с этими составляют семь отличий. Что же касается того, чем вид разнится от рода, это было сказано уже тогда, когда говорилось о том, чем род разнится от вида. Чем он должен был бы отличаться от отличительного признака, было доказано тогда, когда

мы говорили, в чем отличительный признак отличается от вида. Остаются, стало быть, два вида /отличий/, то есть отличия собственного и привходящего признака, какие в соединении с ранее упомянутыми семью образуют девять отличий. Помимо этого, значит, остается одно отличие, собственного и привходящего признака, какое – будет сказано. Ибо чем он разнится от рода, уже было сказано, когда говорилось о том, чем он должен был бы разниться от собственного признака, со своей стороны, чем – от вида, говорилось прежде, когда перечислялось то, чем вид отличается от собственного признака, с другой же стороны, чем – от отличительного признака, это также было сказано, когда отличительный признак обособлялся от собственного признака.

Однако в настоящее время, посмотрим, каким образом отличительный признак отличается от вида, от собственного и от привходящего признаков.

(20). /О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ОБЩЕГО У ОТЛИЧИТЕЛЬНОГО ПРИЗНАКА И У ВИДА./

И общее у отличительного признака и у вида – то, что одинаковым образом вид препоручает себя стоящим под ним индивидам и одинаковым образом индивиды причастны самому виду; все люди одинаковым образом есть люди и /виду/ человека одинаково причастны, так как ведь все люди одинаковым образом разумны и той разумности, которая есть /их/ отличительный признак, все они, которые причастны разумности, причастны одинаковым образом. Есть также и другое общее – то, что точно так же как вид никогда не покидает тех /индивидов/, видом каких он есть, и которых он превышает, так и отличительный признак никогда не покидает тех, которых он принуждает разниться от других. Ибо Сократ, так как он подчинен виду человека, то вид человека никогда не оставляет его; конечно, Сократ всегда есть человек. С другой стороны, отличительный признак Сократа, потому что Сократ разумен, никогда не покидает его; конечно Сократ всегда есть разумное живое существо.

(21)./О СОБСТВЕННЫХ ПРИЗНАКАХ ОТЛИЧИТЕЛЬНОГО ПРИЗНАКА И ВИДА./

«Различаются же меж собой вид и отличительный признак в том, что отличительный признак отличительный признак всегда сказывается /в ответ на вопрос/ «каково это?» - в самом деле, возмещается /вопрос/ «какое животное есть /Сократ/? Поскольку ответ

должен быть «разумное» - «вид же /в ответ на вопрос/ «что это ?»; в самом деле, говорится «что есть Сократ?», поскольку должен быть ответ – «человек». Так как ведь разумность есть качество человека, однако не только /одного человека/. Ибо вышеупомянутое качество понимается как отличительный признак, с появлением которого в роде учреждается вид и /уже/ из субстанциального качества был создан и субстанциальный и видовой отличительный признак. Итак, это столь важное качество именуется отличительным признаком и сказывается в ответ на вопрос «каково это?» - по отношению к человеку. Это также находится в зависимости от отличительных признаков. Так как ведь «характерным для отличительного признака является, что он часто утверждается относительно нескольких видов». Право же, отличительный признак четырехности имеется в наличии и у быка, и у коня, и у пса, а отличительный признак разумности - и у человека, и у бога. Вид, напротив, никогда никого другого не возглавляет, кроме одних лишь стоящих под ним индивидов. Всегда, конечно, не какой-либо иной вещью есть человек, кроме как той, что есть индивидом, как-то, Сократ, и Платон, и Цицерон. Откуда происходит так, что с отменой отличительного признака, упраздняется также вид. Ибо если ты упразднишь «разумное», ты упразднишь человека, а если ты упразднишь вид, отличительный признак останется. Ибо если бы ты упразднил /отличительный признак/ «разумный» у человека, отличительный признак «разумный» будет оставаться у бога. Однако же имеется меж ними как отличие также и то, что «отличительный признак может сочетаться с другим отличительным признаком», для того чтобы из этих отличительных признаков формировался некий вид. Так как ведь /это/ отличительный признак «разумный» и отличительный признак «смертный» в сочетании давали бы только один вид, человека, однако виды /сами по себе/ в сочетании никакого иного /нового/ вида из себя не составляют. Конечно, если ты соединишь с человеком быка, то решительно никакого вида из них не создастся. Однако, может быть, кто-то скажет: из сочетания осла и коня рождается мул. Однако это не так: ибо ведь из сочетания /индивида/ с индивидом произошел индивид. Если же ты так просто соединишь сам по себе вид осла и коня, то никакого вида из этих /двух/ никогда не составит. И также, если не могут индивиды смешиваться, по этой причине также виды индивидов не переходят в ту или другую субстанцию. И потом, не подлежит сомнению, что смежные виды не могут составлять один вид по той причине, что смежные отличительные признаки есть определяющими одного вида.

Таким образом, завершив это, мы подходим к тому, что есть общего у отличительного и у собственного признака.

(22). /О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ОБЩЕГО У ОТЛИЧИТЕЛЬНОГО ПРИЗНАКА И У СОБСТВЕННОГО ПРИЗНАКА./

Отличительный признак и собственный признак имеют общим то, что те вещи, которым присущ отличительный признак и те, которые причастны самому отличительному признаку, являются таковыми одинаковым образом, подобно тому как также и те, которым присущ собственный признак, причастны самому собственному признаку. Ибо то что отличительный признак разумности присущ людям и все люди причастны отличительному признаку разумности, не вызывает сомнения, так как все люди одинаковым образом есть разумными, а также одинаковым образом причастны разумению. С другой стороны и собственный признак, то есть способность смеяться, одинаковым образом присущ всем людям: конечно, все люди одинаковым образом обладают способностью смеяться. Общим тому и другому является также и то, что подобно тому, как способность смеяться сказывается /о существе/ в возможности, если бы даже оно не /всегда/ смеялось, таким образом, также кто-либо в возможности называется двуногим, если бы даже был лишен одной ноги. Действительно, сказывается не то, что есть, однако то, что может быть; ибо, так как может смеяться, именуется способным смеяться, и, оттого что он может обладать двумя ногами – двуногим. Поэтому, от тех вещей, в которых они должны были бы находиться, собственный и отличительный признаки никогда не отвлекаются. Конечно, человеку всегда присуща способность смеяться, даже если он не смеется, всегда быть двуногим, хотя бы он и был одной ноги лишен. В данных ведь отличительных и собственных признаках, как уже было сказано, рассматривается то, что в возможности может быть, не то, что воистину есть.

(23). /О СВОЕОБРАЗНЫХ ЧЕРТАХ ОТЛИЧИТЕЛЬНОГО ПРИЗНАКА И СОБСТВЕННОГО ПРИЗНАКА./

«Отличаются между собой /отличительный и собственный признак/ в том, что отличительный признак утверждается относительно нескольких видов, между тем собственный признак – /лишь/ относительно одного вида». Так как ведь тот отличительный признак, которым есть смертное, сказывается о человеке, и о быке, и о коне, и об остальных живых существах, и разумность сказывается и о боге, и о человеке, что же касается способности смеяться, она только

лишь о виде человека сказывается. Откуда происходит, что всякий отличительный признак, так как он есть связующим нескольких видов, старше своих видов, а также поэтому он сам может быть сказываем о видах. С другой же стороны, о нем самом виды сказываться не могут, да и он обратимым образом сказываться не может. Ибо потому что человек называется разумным, не утверждают наоборот: «разумное, это есть человек»; может ведь быть разумным также не человек, но бог. Что же касается собственного признака, так как он одинаковым образом и к одному виду всегда прикладывается, то обращается и на равнообратимое именование. Говорят ведь: «Что есть человек?» Способное смеяться существо. «Что есть способное смеяться существо?» Человек. После рассмотрения каковых исследование перешло к отличительному и приводящему признаку.

(24). /О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ОБЩЕГО У ОТЛИЧИТЕЛЬНОГО ПРИЗНАКА И У ПРИВХОДЯЩЕГО ПРИЗНАКА./

«У отличительного признака и у приводящего признака общее то, что они сказываются о многих /предметах/. Так как, в самом деле, отличительный признак сказывается и о человеке, и о боге, так как и тот и другой есть разумным, и приводящий признак сказывается о человеке и о коне, поскольку человек-эфиоп черного цвета и конь черного цвета. Также общим является то, что приводящий неотделимый признак, какому бы виду он ни был присущ, содержится неотделимо и во всех, как отличительный признак. Так как ведь тот неотделимый приводящий признак, что есть чернота ворона, нераздельно принадлежит ворону и всем воронам. Тем же самым образом также и отличительный признак. Ибо, так как припадает человеку, чтобы он был двуногим, всегда и всем людям присуще быть двуногими.

(25). /О СВОЕОБРАЗНЫХ ЧЕРТАХ У ОТЛИЧИТЕЛЬНОГО ПРИЗНАКА И ПРИЗНАКА ПРИВХОДЯЩЕГО./

«Со своей стороны отличаются эти признаки тем, что всякий отличительный признак является объемлющим» вид, «а не сам объемлется» видами. Ибо если отличительный признак содержит под собой несколько видов, как уже было сказано /выше/, он будет старше расположенных под ним видов, а если будет старше, то никогда какой угодно вид не будет его охватывать; старший ведь никогда не объемлется младшим. Так как ведь то, что есть разумным, объемлет человека и бога, напротив человек не объемлет разумного. Привходящие же признаки в известном смысле оказываются

объемлющими, а в известном смысле – объемлемыми. Объемлющими оказываются потому, что часто один привходящий признак содержит под собой два вида, так как чернота отличает эфиопа, отличает и ворона, они, безусловно, оказываются объемлемыми. Потому что один вид содержит два, либо три, либо какое угодно чрезвычайно большое число привходящих признаков. Конечно, если кто-нибудь должен быть синеглазым, либо кудрявым, либо серебристо-седым, либо рослым, эти все привходящие признаки, того одного, кому они припадают, объемлют и он содержит их. Притом, по этой причине тот вид, который объемлет упоминавшегося выше индивида, что представляет собой многочисленные привходящие признаки индивидов, приравнивается к тому привходящему признаку.

«А потому отличительный признак никогда не поддается усилению и ослаблению».

Смысл того, что он говорит, есть нижеследующий. Одаренность разумом в каждом виде не есть ни большей, ни меньшей. Конечно, ни один человек в отношении субстанции не является ни более разумным, ни менее разумным, чем другой. «Между тем для признаков привходящих можно говорить о большей и о меньшей степени». Ведь всякого называют, одного – более рослым, другого – более быстрым, третьего – более кудрявым, а то что все они есть привходящие признаки, не вызывает сомнения.

«Кроме того, никогда не смешиваются противоположные отличительные признаки».

«Не смешиваются», - говорит он, то есть не допускают смешения, такие, которые смешивать невозможно. Конечно, разумное с неразумным ни смешивать не возможно, ни согласовать в одном виде. Тогда как противоположные привходящие признаки, очевидно, могут совпадать в одном виде. Так как ведь черное либо белое может в одном не только виде, однако даже в индивиде совпадать. Может, конечно, какой угодно человек, будь он вместе с тем седым, иметь, однако, черные волосы.

А потому, /так как/ каким образом вид отличается от рода, либо от отличительного признака, было сказано тогда, когда мы говорили о различии рода по отношению к виду, и отличительного признака по отношению к виду, ныне скажем об оставшемся, о том, что есть общего у вида и у собственного признака.

(26). /О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ОБЩЕГО У ВИДА И У СОБСТВЕННОГО ПРИЗНАКА./

И есть одно «общее у вида и у собственного признака - то, что они взаимно сказываются друг о друге». Ведь потому что они равны меж собою и вид человека не соответствует другому собственному признаку, кроме наделенности смехом, и наделенность смехом не соответствует другому виду, кроме человека, то потому и говорят: «Что это? Если это – человек, то это – существо, наделенное смехом. Это есть существо, наделенное смехом? И если - существо, наделенное смехом, то – человек». Общим является также то, что всякий собственный признак одинаковым образом сказывается о своих подлежащих, так как ведь все люди одинаковым образом наделены смехом, и вид одинаковым образом сказывается о своих подлежащих, так как ведь все человеческие индивиды одинаковым образом именуются одним именем – люди.

(27). /О СВОЕОБРАЗИИ ВИДА И СОБСТВЕННОГО ПРИЗНАКА./

«/Вид и собственный признак/ отличаются меж собой тем, что так как вид может быть также родом у других видов, собственный признак не может». Однако здесь мы подразумеваем тот вид, который является подчиненным, а не тот, который является видом в наибольшей степени и никогда не может быть родом. Притом, потому мы подразумеваем под ним только лишь тот вид, который является подчиненным, что он, разумеется, мог бы быть и родом: так как ведь «смертное», при том условии, что оно есть вид рода «существа разумного», представляет собой род человека, что же касается наделенности смехом, она никогда не могла бы ни сказываться о другом виде, ни быть собственным признаком иного вида, так как в действительности присуща человеку. Конечно, всегда, как уже было сказано, собственными признаками есть те признаки, которые никогда не прилагаются ни к какому другому виду, кроме какого-нибудь одного.

«И вид стоит впереди собственного признака, а собственный признак идет вслед за видом».

То, что он говорит, представляет собой следующее. Каждому виду, для того чтобы обладать собственным признаком, прежде всего, необходимо быть и быть хорошо известным. Надлежит, конечно, прежде быть человеком, чтобы быть наделенным смехом, а не прежде быть наделенным смехом, чтобы быть человеком. Ибо, так как он называется собственным признаком, не составляет собственного

признака сам по себе, разве лишь должен быть присущим некоему виду. И потому ему прежде нужно быть присущим тому, собственным признаком чего он является, чем быть собственным признаком.

К этому присоединяется еще то /обстоятельство/, что вид всегда подразумевает действие подлежащего, каким бы оно ни было. В самом деле, вид всегда содержится в действительности, а не только в возможности. Конечно, человек в реальности, и в действии, и в действительности является человеком, то есть никогда не мог бы быть не человеком. С другой стороны, наделенность смехом, что есть собственный признак, сказывается только в возможности, если даже и не есть в действительности. Может, конечно, он – который угодно, не смеяться, однако потому, что может смеяться, именуется наделенным смехом. Они разнятся, таким образом, в том, «что вид всегда бывает дан в субстрате в действительности, между тем собственный признак – иногда также и в возможности».

«Далее, где определения разные, необходимо также то, что и сами /предметы определения/ разные». Всякое определение определяет субстанцию. Следовательно, если /предметы определения/ принадлежат к той же самой субстанции, то они также и определяются тем же самым определением, если же принадлежат к тому же самому определению, то сказываются о той же самой субстанции. С другой же стороны, если те /предметы определений/, которые отличаются по определениям, отличаются также и по субстанциям, то те, которые отличаются субстанциями, безусловно, отличны между собой. Так вот, значит, потому что определения собственного признака и вида отличаются, отличаются между собой также сам вид и собственный признак. «Между тем определение вида – быть подчиненным роду и сказываться о многих различных по числу /предметах в ответ на вопрос/ «что это?», а определение собственного признака – принадлежать только одному виду и сказываться обо всех индивидах, подпадающих под него». Впрочем, так как и определения отличаются, также и сам вид будет разниться от собственного признака.

(28). /О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ОБЩЕГО У ВИДА И У ПРИВХОДЯЩЕГО ПРИЗНАКА./

После этого он переводит обсуждение к тому, что есть общего у вида и у привходящего признака и говорит: «других общих черт у них немного, кроме одной лишь той, что они сказываются о многом». Очевидно, право же, крайне далеко отстоят друга по своей субстанции, и по способности страдать, а также действовать, привходящий признак и то, к чему он приводит. Так как ведь то, к чему он приводит, есть

как бы некоторое основание привходящего признака, а то, что привходит, кроме того, к чему оно привходит, быть в своей субстанции не может.

(29). /О СВОЕОБРАЗИИ ВИДА И ПРИВХОДЯЩЕГО ПРИЗНАКА./

«Характерные черты того и другого есть нижеследующие: для вида сказываться в ответ на вопрос «что это?», для привходящего же признака – при указании того, какого качества или в каком состоянии /данный предмет/. Ибо если кто-нибудь скажет: «Что есть Сократ?»; последует ответ: «человек». Если кто-нибудь скажет: «Каков он есть?» объявят: «лысый», либо «курносый». А если кто-нибудь /попросит указать/ в каком он состоянии, назовут: «сидит», либо «лежит». «Далее, каждая субстанция причастна только одному виду». /В самом деле, субстанция человека причастна одному-единственному виду человека, а субстанция коня причастна одному-единственному виду – коня/. «Но одна субстанция нередко будет охватывать множество привходящих признаков». /Так как и в том же самом коне, нередко, какая-то одна его часть – «черная», какая-то другая – «белая», и есть в нем «стройность статуры», есть и «вышина», есть в нем и «храп с горбинкой»/54/, и иное тому подобное/. Еще точно так же субстанция причастна «как неотделимым привходящим признакам, так и отделимым». /Действительно, возможно, кто-нибудь является ловким и точно так же наделен крепостью тела, и он же ещё, к тому же – стрелок, и так далее/. К этому присоединяется ещё то, что «виды мыслятся раньше» /то есть предощущаются, это значит – бытийно познаются прежде/ «чем привходящие признаки». «Ведь вначале будет та или иная вещь, куда привходящий признак привходит, чем та, которая привходит». И так как вид представляет собой подлежащее, куда привходит привходящий признак, по этой причине и мыслится раньше вид, чем привходящий признак. «Привходящие же признаки по своей природе вторичны» и привходят извне каждой той субстанции, «если даже эти привходящие признаки являются неотделимыми». Эта их раздельность состоит ещё и в том, что «степень причастности к виду равна для всех /индивидов/, конечно, одинаковым образом и Сократ, и Цицерон, и Платон есть люди. «А к привходящему признаку – даже если он неотделимый – неравна». Так как даже если должно быть привходящим признаком – то, что у «эфиопов» кожа – черного цвета, однако «какой-нибудь один эфиоп может быть более или менее черного цвета, чем другой эфиоп и не все они равно причастны указанной черноте кожи».

«Остается теперь сказать о том, что есть общего у собственного признака и у признака привходящего: какая определилась разница между собственным признаком и видом, отличительным признаком и родом, - об этом сказано было выше».

(30). / О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ОБЩЕГО У СОБСТВЕННОГО ПРИЗНАКА И У НЕОТДЕЛИМОГО ПРИВХОДЯЩЕГО ПРИЗНАКА./

« У собственного признака и у неотделимого привходящего признака общее – то, что без них никогда не могут иметь место те вещи», которые причастны им «в которых они усматриваются: как без наделенности смехом не получается человек, так и без черного цвета не мог бы иметь места эфиоп, или ворон». А также по этой причине без самих этих последних, то есть без собственных признаков и привходящих признаков, те вещи которые причастны им, сохраняться не могут, только бы эта общность не вступала в очевидное противоречие с ранее упомянутым определением привходящего признака – ведь он определен таким образом: привходящий признак, это – тот, который появляется и пропадает без уничтожения своего обладателя – потому что в настоящее время, очевидно, было сказано: «без этих последних сохраняться не могут», в то время как выше о них говорится, что они могут появляться и пропадать без их уничтожения. Однако этим образом говорится не то, что, если пропадает этот привходящий признак, должно уничтожаться то, чему он привходит, однако то, что так как он отделен не может быть, ввиду этого без этого сохраняться не может. Есть также у неотделимого привходящего признака другое общее то, что, «подобно тому , как собственный признак присущ всему объему /своего вида/», - ведь всегда и всякий человек наделен смехом, - «также точно и любой неотделимый привходящий признак» всегда и во всем объеме представляет собой неотделимый привходящий признак; так как ведь и всякий ворон, и всегда имеет черную окраску. Напротив, только отдельным привходящим признаком присуще то общее с признаком собственным, что точно так же, как собственный признак сказывается о множестве индивидов, так же может сказываться о множестве индивидов признак привходящий. Конечно, многие бегут, многие прогуливаются, и это, разумеется, есть отделимые привходящие признаки, точно так же как многие могут быть наделены смехом.

(31). /О СВОЕОБРАЗИИ ПРИВХОДЯЩЕГО ПРИЗНАКА И СОБСТВЕННОГО ПРИЗНАКА./

«Разница между ними – в том, что собственный признак присущ всегда одному лишь виду, а привходящий признак – многим». В самом деле, акциденция припадает многим видам, как одушевленным, так и неодушевленным; как например: ««чернота» - эбеновому дереву, и ворону, и человеку эфиопу, а наделенность смехом – никому, кроме одного человека.»» «А также по этой причине собственный признак сказывается взаимообратимо», потому что он представляет собой содержание одного лишь вида, «и находится с указанным видом в одинаковых условиях, а привходящий признак не допускает взаимной обратимости сказывания», так как имеет у себя в подчинении множество видов. Конечно, ты не можешь сказать, что чернота – это эбеновое дерево, между тем как ты говоришь, что то, что есть эбеновое дерево – есть черного цвета; действительно, нечто может быть черным и не быть эбеновым деревом. «Потом, всякий собственный признак и равно» дается рассматриваемым вещам, тем, которые подпали под него и которые равно ему «причастны», - действительно, Сократ, и Цицерон, и Вергилий равно причастны способности смеяться и равно наделены смехом, - «между тем привходящий признак не всегда равно»; может быть, ведь что кто-нибудь стройнее, а другой – ловчее, так как, разумеется, такой-то есть отделимый привходящий признак, а такой то – неотделимый.

Есть, правда, и другие их особенные, либо, если угодно, общие черты, однако ныне, для введения, полностью достаточно и этих.

(32). Однако уже, мой Фабий, все то, что касается «Введения» Порфирия, было разобрано более полным и содержательным образом. Впоследствии же, если ты пожелаешь что-нибудь когда-нибудь от меня, исключительно ради твоих усердных занятий, каковым решительно ни в чем никогда достоинства не занимать, от всего сердца и с благосклонностью, а также с такой же самой преданностью, я буду тебе повиноваться.

Присутствующий здесь Фабий сказал мне:

- Ты посулил мне это в отеческом духе, верно, я никогда не изменю этим занятием, в особенности, будучи наставлен тобой, от кого, пожалуй, я усвоил бы всю науку логики Аристотеля, если хватит жизни.

- Сделаю это, - говорю я, - с огромным удовольствием. Однако, так как уже ранее, как говорит Петроний/55/, солнце улыбается крышам, встанем с постели, и, если что-либо из сказанного

выше того потребует, то это будет разобрано в более тщательном исследовании /56/.

Комментарии

АНИЦИЙ МАНЛИЙ ТОРКВАТ СЕВЕРИН БОЭЦИЙ

КОММЕНТАРИЙ К «ЭЙСАГОГЭ» ПОРФИРИЯ, ОРАТОРОМ ВИКТОРИНОМ ПЕРЕВЕДЕННОМУ

Переводчик «Комментария к «Эйсагогэ» Порфирия, оратором Викторином переведенному» Боэция в полной мере использовал два известных на сей час издания комментария Боэция к «Эйсагогэ» Порфирия. А именно: 1) издание его текста в курсе латинской патрологии Ж.П.Минья (А.М.С.Boetii in Porphyrii dialogi a Victorino translati // *Patrologiae cursus completus... Series latina*. Ed. J.-P.Migne (далее - PL), T.64, col.9-71) и 2) то издание этого текста, которое еще в самом начале прошлого XX столетия предложили, то есть отчасти просто воспроизвели, а отчасти критически исследовали Г.Шепсс и С.Брандт (*Corpus Scriptorum Ecclesiae Latinorum* (в дальнейшем обозначается – C.S.E.L.), vol.XXXVIII // *Boetii in Isagogen Commentaria*. Ed. Shepss et S.Brandt. Vienne-Lepzig, 1906).

1. «...*близ виа Аврелиана*» - так переводчик передавал ту мысль, которая должна была быть понятна современникам Боэция с самых первых слов. Сегодня мы уже привыкли к тому, что какое-то естественное образование дает имя артефакту. Другой же случай, когда артефакт дает собственное имя естественному образованию сравнительно более редок и, однако, столь же закономерен. Именно это и подразумевает пример с именем части Приморских Альп, буквально – «*Avreliae montes*» (горы Аврелии, от Аврелианской дороги, пролежавшей едва ли не вдоль всего юго-западного побережья Апеннинского полуострова), с которым мы сталкиваемся в самом начале диалога.

2. «...*опираясь на рабочую кушетку*» - в отличие от нас, для которых выражение «рабочая кушетка» является не более значимым, чем выражение «рабочая комната», древние римляне вкладывали в него, как правило, нарицательный смысл. Речь шла в равной мере и о специальной оборудованной для этой цели кушетке, и о самом обычае работать над текстами лежа. Поэтому можно утверждать, не особенно

погрешая против истины то, что вся римская литература, за известным исключением, являвшим случай, когда текст надиктовывали писцу, была написана лежа.

Некоторые ученые находили в этой связи повод поставить вопрос, с какой целью Боэций развертывает действие своего диалога ночью, а не днем. Нет никакой нужды усматривать в этом случае простую оглядку на «Аттические ночи» Авла Геллия, как, очевидно, считал С.Брандт (C.S.E.L., УШ ad 2). А не просто прямое указание на часы привычных для Боэция «вигилий», бессонных ночей, действительно посвященных упорному труду. Непрямо Боэций сам свидетельствует об этом в начале второй книге своего комментария к «Категориям» Аристотеля, где он сожалеет о недостатке свободного времени, в виду своего назначения на должность консула. «Если даже труды, связанные с исполнением должности консула почти не дают нам посвятить этим упорным занятиям свободное время, употребляя его впрок, все-таки представляется очевидным то, что будет способствовать, в частности, заботе об общественном благе, если изучив предмет ценой упорного труда, мы начнем научать ему и сограждан. Думается, я сослужил бы неплохую службу своим согражданам, когда прежняя добродетель прочих городов перешла только к этому одному государству, /только к одному/ владычеству, /только к одной/ империи, вооружи я нравы нашего государства, по крайней мере, и остальным наследием, то есть – науками о мудрости Греции (PL. T. 64, col.201).

3. Конечно, как мы знаем, тут и ниже речь идет об одном и том же: об уже упоминавшемся выше, хотя и скрытом под своеобразной фигурой умолчания, труде философа Порфирия (232/233 – 301/304 гг.), (всем известным под именем «Эйсагогэ», или же – «Введения к «Категориям» Аристотеля»).

4. *Аристотель из Стагиры* (384 –322 гдо н.э.) – оригинальный мыслитель и ученый древности, создатель школы в философии, которая и по сей день является актуальной.

5. Знаменитый оратор и учитель риторики *Кай Марий Викторин Афр* (ок.300 – ок.363), также был известен как переводчик и как религиозный писатель.

6. Пункты, разбираемые тут, следовательно, носили скорее компенсаторный характер, то есть служили больше прошупыванию формы изложения, чем его содержанию. К этому же, по сути дела, сводилась та оценка данного шестиричного разделения, с которой мы могли бы ознакомиться в фундаментальном труде К.Прантля «История логики в Европе» (1855): «Боэций мало того, что подражает внешней

манере греческих комментаторов тем, что он, например, в начале каждой книги разбирает обычные шесть пунктов, но он вообще также приводит ставшие традиционными воззрения на сущность и цель логики» (Prantl, K. Geschichte der Logik im Abenlande. Leipzig, 1855, Bd.I, S.681).

7. «...которую они называют σκοπός» - σκοπός по-древнегречески - «цель» (по-латински – «intentio»).

8. «...польза, по-гречески χρήσιμον» - χρήσιμον по-древнегречески «польза» (по-латински «utilitas»).

9. «...который называют по-гречески τάξις» - τάξις по-древнегречески «порядок» (по-латински ordo»).

10. «...так обычно передают греческое слово γνήσιον» - γνήσιον по-древнегречески «подлинное» (по-латински si germanus liber est – является ли эта книга подлинной).

11. «...какой заголовок должно иметь это сочинение... επιγραφήν» - επιγραφήν по-древнегречески «заголовок» (по-латински «inscription»).

12. « εἰς ποῖον μέρος φιλοσοφίας ἀνάγεται», что по древнегречески означает «к какому роду философии ведет» (по латински «ad quem partem philosophiae»).

13. “Введение” (Εἰσαγωγή) Порфирия – Боэций сравнивал с дверью и мостом, приче не простым, а подъемным (наст.изд. с.). Таки образом, целью “Введения” является истолкование мыслей Аристотел касательно логических операций над десятью категориями, изложенными в трактате “Категории”.

14. Для как можго более точного перевода на русский язык весьма немаловажной по своему содержанию категории «substantia» (οὐσία – у Аристотеля, «сущность», «субстанция»), переводчик использовал три ее значения: а) сущность; б) субстанция; в) субстрат.

15. Как абсолютно эквивалентные при передаче по-русски всеобъемлющей категории «accidens» (гр.σύμβεβηκος – то, что носит характер эмпирический, хотя и вечный) используются ее два варианта: а) акциденция; б) привходящий признак.

16 Боэций явно указывает на диадку частей философии: speculativa – «теоретическая» и practica – «практическая». А не на триаду: speculativa (умозрительная), activa (деятельная), rationalis (основанная на доводах разума). Как это имеет место во втором комментарии, где добавляется еще и логическая часть. Кажется истинной другая идея, как ее формулируют другие исследователи, оценивавшие генезис той классификации, которую Боэций проводит в этом первом комментарии; она – «ближе к неоплатонизму, а ее

терминология, возможно, почерпнута из лексикона Мария Викторина». (См.: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. –М., 1979, с.371). Хотя будет нетрудно убедиться в том, что триадическая идея никуда не девалась а то, что она сохранилась и после разбиения всей философии на две части, на умозрительную и на практическую. Она существует в этом первом комментарии в виде триадического разбиения теоретической философии на три раздела: на трактующую умопостижимые сущности, на трактующую чувственно воспринимаемые сущности и на тот вид, в котором трактуют природные вещи.

17. Боэций использует тут по нашим нынешним понятиям весьма непритязательный “философский” неологизм, примененный специально для передачи греческого “Νοητα” – intellectibile (лат.) – «умопостигаемая сущность» (ср.: греческое νοητος имеет значение - «постигаемый только умом, духовный». Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. –М., 1991, с.847).

18. Напомним тут же, какой смысл вкладывал Боэций в термин «логика». Скорее всего, Боэций понимает под логикой: «общую теорию знания и реального рассуждения, а не ту техническую дисциплину, родственную математике, которую /.../ именуют не логикой, а логистикой. (Майоров Г.Г. Судьба и дело Боэция // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. – М., 1990, с.359).

19. «...будет показано, в другом сочинении» - этот своеобразный «воздушный поцелуй» по отношению ко всевозможным слушателям и читателям его труда, как и другой вопрос, подразумевавший под собою лишь частичное разрешение в данных терминах, а именно – вопрос об универсальных понятиях (один – решаемый во втором комментарии к Порфирию, другой же, так и оставшийся навсегда безответным), демонстрируют ту идею преемственности меж двумя комментариями, которая должна была бы иметь и на самом деле имела место.

Во всю обсуждавшийся последующими перепатетиками вопрос, должна ли логика быть орудием философии (как они сами считали), или же она есть ее часть (что утверждали стоики), Боэций не исследует в этом месте, так как это «будет показано в другом сочинении». И Боэций разбирает его более детально во втором комментарии, это можно считать реализацией его плана. (Боэций. Комментарий к Порфирию, им самим переведенному // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. – М., 1990, с.8-11).

20. Цицерон, Марк Туллий (106-43 гг.до н.э.) – самый выдающийся римский оратор, талантливый писатель и философ. Здесь,

по-видимому, цитируется та же мысль, которую Цицерон высказал в своем юношеском сочинении «О нахождении» (1 9,12): «одна и та же вещь может представлять собой род по отношению к другой и вид по отношению к третьей вещи, однако она не может быть одновременно и родом и видом по отношению к одной и той же вещи».

21. «Если ты знаешь одно, то тебе известны оба» - так говорит герой комедии «Андреянки» Публия Теренция Афры (ок.185-159 гг.до н.э.) – последнего наиболее выдающегося римского комедиографа. (См.: Теренций. Андреянки, пролог 10).

22. В учении о познании Аристотель отличал знание достоверное (аподейктическое) от вероятного, относящегося к области мнения (диалектике). Только полную индукцию Аристотель признает строго научной и относит ее к силлогистике; неполную же индукцию он относит к диалектическим и, главным образом, к риторическим умозаключениям.

23. Аподейктика – то, что доказуемо непрерываемым образом, понятие для обозначения абсолютно достоверного знания. Этим термином Аристотель обозначает строго необходимое, дедуктивно выводимое доказательство из безусловно истинных посылок. Так, силлогизм он рассматривает как орудие аподейктического знания.

24. В этом месте, очевидно, Боэций приходит к выводу, что признак привходящий распадается на десять членов (то есть десять категорий Аристотеля): 1) сущность, 2) качество, 3) количество, 4) отношение, 5) место, 6) время, 7) положение, 8) обладание, 9) действие, 10) страдание. Тогда как немного ниже он говорит, что Порфирий делит все разнообразие слов на субстанцию и акциденцию, а последнюю, в свою очередь, на девять частей. Каких – это было указано выше.

25. Следовательно из сказанного Боэцием можно будет, по крайней мере, выделить ту определенность, в которой, по его мнению, надлежало бы овладевать книгами, входящими в состав Аристотелева «Органона»: во-первых, это есть учение о родах, видах, отличиях, признаках собственных и привходящих, изложенное согласно «Эйсагогэ» Порфирия. Изложенное Боэцием в известной системе, насчитывающей не один, а два комментария. (Первый – это «Комментарий к «Эйсагогэ» Порфирия ритором Викторином переведенному». Второй - «Комментарий к Порфирию, им самим переведенному»). Во-вторых, как последующая ступень, учение о категориях, изложенное согласно трактату «Категории» Аристотеля. Комментарий к которому также составил Боэций. В-третьих, учение о предложениях согласно трактату «Об истолковании» Аристотеля.

Комментариев к которому мы находим у Боэция также два. В-четвертых, учение о силлогизме согласно «Первой Аналитике» Аристотеля. В-пятых, учение об аподейктике согласно «Второй Аналитике» Аристотеля. В-шестых, учение о диалектике согласно «Топике» Аристотеля. Конечно, отсюда нельзя делать вывод о каком-либо предпочтении, оказываемом диалектике по сравнению с аподейктикой. Хоть для большинства последних писателей-схоластов логика Аристотеля есть главным образом диалектика. (Ср.: Петр Абелар. История моих бедствий. – М., 1959, с.11-12; 14-15).

26. «Так как, Менантий...» - В настоящее время, беря во внимание в целом малоутешительное состояние боэциеведения, у нас нет иного выхода, чем предположить, с целью объяснить появление никому неведомого Менантия там, где на самом деле должен быть римский сенатор Хрисаорий, то, что викториновский перевод «Введения» Порфирия, где он всплывает на какое-то мгновение, был изложен в форме диалога. Имевшего, как это мы можем предполагать, своих собственных персонажей, лишь частично пересекавшихся с известными нам.

27. Здесь и далее омонимы (по гречески “ὁμώνυμα”, по латински «aequivoca» и, как мы увидим еще – “cognomines”); и синонимы, «однозначные» (по гречески “συνώνυμα”, по латински – “uvivoca”), представляет собой дериват аристотелевского взаимопересекающегося определения «омонимии» и «синонимии», предложенного Аристотелем на примере греческого слова «ζῶον» (вместе с дискриминантами двух родов, а именно: «живое» - «неживое», «разумное» - «неразумное») в его трактате «Категории» (1, 1a): «Одноименными (ὁμώνυμα) называются те предметы, у которых только имя общее, а соответствующее этому имени понятие-определение /их сущности/ (λόγος τῆς οὐσίας) – различное, как, например, слово «ζῶον» («создание») означает и человека и картину. У этих предметов только имя общее, а соответствующее понятие /сущности/ в том и другом случае/ различные: если указывать, что значит для каждого из них быть «ζῶον» («созданием»), то в том и другом случае будет указано особое понятие. Соименными («συνώνυμα» - «однозначными») называются предметы, у которых и имя общее и понятие одно и то же, как, например, («создание») это - и человек и бык. В самом деле и человек и бык называются общим именем «ζῶον» («создание») и понятие /здесь/ одно и то же. Ведь если указывать понятие того и другого, что значит для каждого из них быть «ζῶον» («созданием»), то будет указано одно и то же понятие». (Пер. А.В.Кубицкого// Аристотель. Категории. – М., 1939, с.3). (См.Рис.1).

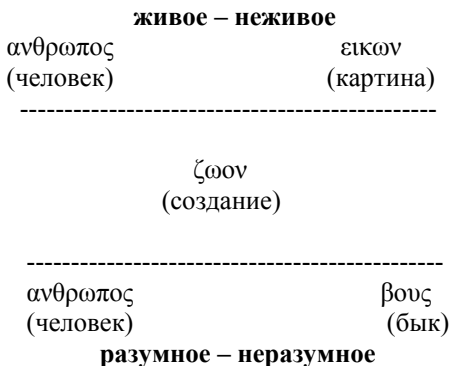


Рис.1.

К тому же следует обратить внимание еще и на то, что на этой схеме легко верифицируется также и то, что омонимия строится не только в направлении «осей» омонимии и синонимии, но также отправляясь от двух дискриминант, разумного и неразумного. Например, как известно, на греческом «λογον» означает две вещи: а) разумное создание; б) создание одаренное даром речи. Отсюда, как это мы хорошо знаем, второе значение этого слова, именно – бессловесное закреплено за неразумным, так что «разумное» и «словесное» выступают одним и тем же. Греки называли существа бессловесные и неразумные одним словом «αλογα», потому что и слово и разум они называли одним словом «λογον».

28. *Гермагор из Темны* (II в. до н.э.) – греческий ритор, автор учебников риторики, которые не сохранились до наших времен, создатель системы обучения риторике его имени.

29. Как мы знаем, Цицерон писал об этом в своей юношеской работе «О нахождении»: «Ошибку, и притом, как мы считаем, немаловажную, которую он допустил и которую необходимо исправить, но вкратце, мы предотвратим вот таким способом. Дабы, если мы совсем обойдем ее молчанием, не следует думать о нас, что мы совсем неспроста не исследуем ее, и, если мы будем чрезмерно концентрироваться на этом – дабы нас не уличили в том, что мы совершенно сознательно чинили проволочку и даже помеху остальным

наставлениям. Если совещательный и торжественный представляют собой роды риторики, то их нельзя надлежащим образом рассматривать как виды (*partes*) некоторого рода. В самом деле, одна и та же вещь может представлять собой род по отношению к другой и вид по отношению к третьей, однако она не должна быть одновременно и родом и видом по отношению к одной и той же вещи. А совещательный и торжественный представляют собой роды обстоятельств дел. В самом деле, или роды никакого из обстоятельств дел не существуют, или же есть судебный только, или же имеются разом судебный, торжественный и совещательный. Сказать, что роды обстоятельств дел не существуют, между тем, как он возвещает, что имеется не одно обстоятельство дел и дает наставления о том, как их трактовать, это есть безрассудство. А, с другой стороны, как можно постичь умом то, что тут имеется только род судебного красноречия, в то время как совещательная и торжественная речь должны и между собой быть несходны, и сильно отличаться от судебного, и должны иметь, каждая, свою собственную цель? Стало быть, не впадая он сказал, что они есть виды (*partes*) родового определения (Cicero, *De l'Invention. Texte établi et traduit par C.Achar. Paris, Les belles Lettres, 1994, pp.67-68*).

30. «...по мере своих сил коснемся каждого из пунктов...» - речь, следовательно, пойдет о знаменитой проблеме общих понятий, «универсалий» (что, строго говоря, есть не одно и то же). Ее можно будет представить себе в виде следующих пунктов, конспективно сформулированных неоплатоником Порфирием во «Введении к «Категориям» Аристотеля»: (1.1.) роды и виды есть реальности, независимо существующие в себе, или же (1.2) голые создания ума; (2.1.) роды и виды являются телесными, или (2.2) бестелесными; (3.1.) роды и виды представляют собой сущности, существующие отдельно, или же (3.2.) роды существуют самостоятельно в чувственных вещах. (Ср.: Alain de Libera. *La querelle des universaux. Paris, 1996, p.40*).

31. Гораций. Наука поэзии, 1-2. Пер. М.А.Гаспарова // Квинт Гораций Флакк. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. – М., 1968, с.383

32. Весь ход данного рассуждения Боэция явно нацелен на ту путевказующую схему упорядоченных по убывающим степеням общности родов и видов, а именно на так называемое древо Порфирия, о котором речь будет еще идти ниже. Однако уже сейчас с полным на то правом мы можем отметить одно немаловажное обстоятельство; именно то, что она получает реальное наполнение лишь там и тогда,

где и когда очередной шаг по «лестнице существ» уже известен и легко прогнозируем.

33. Этот текст, придающий переводу «закovskyристость», совсем не добавлял ему популярности в кругах, далеких от философии перипатетиков. Естественно, она не способствовала тому, чтобы текст стал более прозрачным.. Нужно ли переводить конструкцию «*id quod medium est in bipede et quadrupede*» как: «то, что является средним в двуногом и четвероногом», или - «то, что является сущностью в двуногом и четвероногом», или – «то, что является двузначным в двуногом и четвероногом»? Второй вариант, взывающий к сущности, интуитивно нам кажется более предпочтительным. Между тем нужно признать, что, как и первый, и второй, и третий варианты перевода в одинаковой мере удовлетворяют требованиям латинской грамматики. Если же согласиться со вторым вариантом перевода и остановиться на нем как исчерпывающем, то в отсутствие каких-либо указаний или даже легких намеков на то, что же нам в данном случае посчитать сущностью, он остается весьма и весьма проблематичным.

34. Бозций в настоящий момент считает необходимым взять в подтверждение своей мысли нижеследующее рассуждение Макробия в «Комментариях к сновидению Сципиона Африканского» (I,У, 5-6): «Все тела оканчиваются на поверхности и ею ограничивается их крайняя часть. Эти границы, хоть они и должны всегда прилегать к тем телам, границами которых они являются, тем не менее мыслят бестелесными. До тех пор, пока ее именуют телом, к ней не примысливают границу. Когда мы мыслим границу, то отвлекаемся от тела. Следовательно, самый первый переход от тел к йсущностям, лишенным телесности, наталкивается на границы вещей и эти последние суть первая природа, существующая после тел, но лишенная телесности не в чистом виде и не полностью, хоть природа ее должна существовать вне тела, однако проявляется она в связи с телом».

В свете того, что вторая степень общности в этом перечне, упорядоченном по убывающим степеням общности, шествующая за субстанцией, есть деление на виды и на роды субстанций бестелесных, это «раздраженное» утверждение Бозция о том, что «объяснение этого... никак не поможет нам тут (тогда зачем его здесь упоминать? – В.А.) исследованию нашего предмета», может показаться больше чем странным. Это утверждение можно понять разве что в том смысле, что осуществлявшееся здесь деление на тело и роды субстанций бестелесных, как и то, которое идет вслед за ним и есть деление на одушевленные тела и на роды неодушевленных тел, не может служить

доказательством того, что такое-то отличие все же существует, без допущения того, что существует противоположное отличие.

Вспомним, какой глубокий смысл связывал с этим конкретным проведением различия между телесным и бестелесным философ и поэт С.С.Аверинцев:

*«...Платон Афинейский,
на чем утвердил он разум?
Не на том ли, что заповедал,
словно зеницу ока,
неусыпно блюсти различенье
между плотским и бесплотным?
И сей различения науке
выучил Сократов питомец
трезвомысленного Стагирита,
и всю Афинейскую школу,
и по целой земле любомудров».*

(См.: С.Аверинцев. Стих о стихах духовных, или прение о Руси // Сергей Аверинцев. Стихи духовные. – К., Дух и Литера, 2001, сс.37-38).

35. *Макробий Амвросий Феодосий* (жил ок.400 г.) – латинский писатель неримского происхождения, вероятно, греческого. Автор «Комментариев к сновидению Сципиона Африканского» - произведения чрезвычайно популярного в средневековой литературе.

36. *Ромул (Ромулус)*, в римской мифологии основатель, эпоним и первый царь Рима, сын Реи Сильвии и Марса (вариант: сын или внук Энея), брат-близнец Рема. По легенде Ромул живым был вознесен на небо и почитался римлянами под именем бога Квирина.

37. *Анхис (Анхиз)*, в греческой мифологии властитель дарданов, внук троянского царя Ила, возлюбленный Афродиты, которая родила ему сына Энея. Эней, в греческой и римской мифологии герой Троянской войны, властитель дарданов, сын Анхиса и Афродиты, родственник троянского царя Приама. (См. Рис.2).

	Дардан	
	1	
	Эрихтоний	
	1	
	Трос	
	1	
1	1	1
Ил	Ассарак	Ганимед
1	1	
Лакомедонт	Капис	
1	1	
Приам	Анхиз	
1	1	
Гектор, Парис	Эней	
Деифоб и др.	:	
	/Капис/	
	1	
	Юл	

Рис.2

Конечно, то, что Боэций в комментарии сохраняет имена Анхиза и Энея есть свидетельство того, что он позаимствовал это место из перевода Мария Викторина, которое он здесь пересказывает (у Порфирия во «Введении» использованы для примеров только греческие имена: Ореста, Тантала и др.). Появлением рядом с традиционными для грекоязычных авторов именами Платона и Сократа еще и Цицеронов, Вергилиев и Гортензиев, одним словом, развертыванием той ономастики, которая была уже демонстративно почерпнута из своего же, то есть римского словаря, свидетельствует о себе ясная тенденция осовременить традиционную культуру, характерная для римских авторов, по крайней мере, начиная с диалога «О государстве» и его кульминацией «Сновидением Сципиона» Цицерона.

38. Очевидно, львиная доля всех тех упреков, какие обрушивал на голову Гермагора юноша Цицерон, как равным образом и тех, которые бросает С.Брандт своему оппоненту в лице Мария Викторина, были сформулированы справедливо. Но так было лишь в

самом первом приближении. Ибо сразу же нам должно быть понятным и то, что подлинной наукой (или, что есть то же самое, истинным искусством) риторика стала там и тогда, где и когда она прибегает к импровизации. Отсюда и удвоение той задачи, которую ставит перед собой риторика, каковую мы легко можем спутать с каким-нибудь разбуханием некоторой количественной меры. Большие сомнения у нас в частности вызывает тот упрек, который делает Гермагору Цицерон в том, что он вводит где-то новую речь, сворачивает где-то на другую тему. Кто же, наконец, согласится в виде «истинного» и «окончательного» варианта признать список родов речей, как и нормативный перечень частей речи, как таковой (не смея или не умея при этом отклониться от него ни на шаг в сторону). Потому что наука отнюдь не исчерпывается перечнями и классификационными списками.

Вместе с тем следует констатировать: эти контroversии меж риторической полнотой, с одной стороны, и смысловой остротой, с другой, нам представляются допустимыми и логически завершенными. Отчего же такая идиллическая картина так резко меняется, когда мы переходим от сравнения одних риторических форм, например – гермагеновских, к другим риторическим формам, например – цicerоновским, или когда мы переходим к древним риторическим формам с тем или иным вариантом философской аргументации. Или, выражаясь иначе: тогда, когда предполагается глубокое философское понятие рода.

Нетрудно видеть, что те примеры из римской и греческой риторики (которые со ссылкой на Цицерона приводит Бозций) как раз касались спорного вопроса, где пролегает граница между нормативной речью и той, которая модифицирована применительно к потребностям говорящего и реакцией на нее слушателей его аудитории. В подтверждение сказанного приведем еще один полемический выпад, который делает против ораторской системы Гермагора Цицерон: «Под конец Гермагор располагает отступление, последним идет заключение. Напротив, в этом отступлении, считает он, целесообразно вводить некую речь, какая сама по себе далека от повода и от судебного решения, выражением ли похвалы себе или порицанием противника, или же – сворачиванием на другую тему, и сочинять из нее нечто вроде подтверждения или опровержения не с целью аргументации, но с тем, чтобы посредством амплификации добиться преувеличенного впечатления. Если кто посчитает эту речь самостоятельным разделом речи, то пусть следует указаниям Гермагора... Но нам не нравится и нежелательно сводить к числу разделов и эту часть, которая отстывает

от темы... Желательно не готовить отдельно похвалы и порицания, а наоборот, вплетать их в эти, уже упоминавшиеся выше, аргументирующие доводы». (M.Tullii Ciceronis opera omnia.Lipsiae, 1869, p.51). С другой стороны, на почве личных предпочтений (а то как иначе понимать апелляцию к тому, что «нравится или не нравится», что «желательно или не желательно»), радикальный поворот, вроде упоминавшегося выше, сохранял зыбкую, нечеткую связь со своим первоисточком.

Одним из таких первоисточков было понятие дела «благородного рода», которое по-видимому, имеет для Мария Викторина целый ряд неоспоримых преимуществ, причем настолько самоочевидных, что их аподейктический смысл ни в какое сравнение не шел с тем диалектическим исполнением, которым только и была богата аристотелевская логика.

В этой известной нам перспективе, как бы мы не заключали для себя, что та определенность рода, какая в этом случае подменяется чем-то вроде усиленного декламатического впечатления, которое очень несерьезно соотносилось с таким понятием, как логическая необходимость, одно ясно: были люди, для которых такая убедительность, такая самоочевидность, такая выразительность значила если не больше, то во всяком случае не меньше того, что расценивали как логическое понятие рода. Речь идет о таком роде риторической темы, которая представляет нам бесспорный задолго до самой речи и, так сказать, несет свою убедительность задолго до самого по себе доказательства. Таких родов выделялось всего пять: *honestum* (бесспорное), *admirabile* (парадоксальное), *humile* (постыдное), *anseris* (сомнительное), *obscurum* (темное). Во всяком случае именно таким оно предстает у Цицерона в трактате «О нахождении» (Cic. De inventione, I, 15,20).

Поэтому из вот такой, самодостаточной формулировки Мария Викторина следует, что он осознанно внес изменения в «Эйсагогэ» (впрочем, скорее, извиняемые, чем порицаемые Бозцием), потому что те три значения понятия «genus», которые предложил Порфирий, он одновременно и сокращает и расширяет.

39. «σχήματα» (греч.) – фигуры речи или же риторические «обороты». (Ср.: Гаспаров М.Л. Цицерон и античная риторика // Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве. –М., 1972, с.23).

40. Ниже к упоминавшемуся термину «когнация» Бозций прибегает в первой книге неоднократно. Этот термин произошел от слова «cognatus» - которым в Древнем Риме обозначали родственников

по женской линии, пребывающих лишь в кровном, а не в юридическом родстве. Не следует путать этот термин с единокровными и единопутробными братьями и сестрами древнегреческой системы родства. В древности статусом юридического родства в Риме наделялось лишь «агнатическое» родство. «Агнатами» назывались лица, объединенные общей семейной властью домовладыки, главы семейства. Тот факт, что Бозций везде употребляет термин «когнация» (он переводится: как «кровное родство») и нигде не использует термин «agnatio», сам по себе может легко найти объяснение в том, что римляне отдали окончательное предпочтение кровному родству, которое стало основой когнатической семьи. Примерно так, как это имеет место сегодня, когда мы удивляемся, если слышим, например, нижеследующее выражение: «единопутробный брат» в случае, когда нужно подчеркнуть то, что тот, о ком идет речь, имеет брата или сестру по матери, или же, когда мы слышим выражение «единокровный» при обозначении брата или сестры по линии отца. В этом случае нам кажется, что эта терминология совершенно излишняя или, во всяком случае, «псевдоинформативная». Мы обычно противопоставляем последним такие выражения как: «его брат от первого брака его матери» или «его сестра от второго брака его отца».

41. *Дардан* как старший в его роде, в греческой мифологии сын Зевса и Электры, родоначальник дарданов – племени, обитавшего в предгорьях Иды. Так как Эней считался родоначальником римлян, Дардана чтили в Риме как далекого предка. (См.: Рис.2).

42. «*Кем бы ни был известный отец Капис...*» - Модус сомнения, который явно кроется в этих словах, конечно, объяснялся тем, что Капис греческой мифологии – один из дарданских героев, отец Анхиза, дед Энея. В римской мифологии Капис считался эпонимом и основателем города Капуи в Кампани. Другой же миф утверждает, что Капуя была названа в честь второго Каписа, потомка Энея, получившего имя в честь первого Каписа – отца Анхиза (См. Рис.2). Однако, смысл сказанного Бозцием, очевидно, заключается в том, что и в том и в другом случае род выступает одним и тем же, и в добавок он остается скреплен тем же самым родовым именем, а это тоже роднит его с понятием рода, как того, чему подчиняются виды. В результате имя отца Каписа должно быть применимым не только в том случае, в соответствии с каким примечательным нам покажется только один вариант альтернативы (то есть именно тогда, когда альтернативным нам представляется либо тот Капис, который жил до Энея, и значит был его предком, либо тот, который жил после Энея, и значит был его потомком), но и тот, который скорее объединяет собой

оба эти условия, т.е. делает значимым лишь выбор имени – Капис безотносительно к тому, является ли он предком Энея или же его потомком. Все обстояло так, как позже обстояло с Девой Марией, которая, согласно Данте Алигьери, в рождении Иисуса была «дочерью своего же сына»:

О дева-мать, дочь своего же сына!

(Рай, XXXIII, 1)

Мы можем судить о том, какую роль у римлян должны были играть погребальные надписи на могилах вождей и полководцев, по надгробным надписям, найденным в усыпальнице Сципионов, действительно как бы дающие им вторую жизнь. Сколь всеобъемлющим смыслом наделяли римляне свои родовые связи, о том можно судить из содержания одной легенды, пересказываемой Гаем Светонием Транквиллом, которая предназначала приближение смерти Юлию Цезарю – принадлежавшего к роду юлиев – потомков Юла, сына Энея.: “За несколько месяцев перед тем новые поселенцы, выведенные по Юлиеву заводу в Капуу, раскапывали там древние могилы, чтобы поставить себе усадьбы, и очень усердствовали, так как им случилось отыскать в земле несколько сосудов старинной работы; и вот, в гробнице, где, по приданию, был похоронен основатель Капуи, Капий, они нашли медную доску с греческою надписью такого содержания: когда потревожен будет Капиев прах, тогда потомок его погибнет от руки сородичей, и будет отмщен великим по всей Италии кровопролитием. (Светоний. Божественный Юлий, 81 // Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати Цезарей. – М., 1990, с.34. Пер. М.Л.Гаспарова).

43. Очевидно, по крайней мере в этом случае, мы должны будем исходить из общности и различия меж логическими “собственными признаками” самими по себе и “описанием”. Описание вбирает в себя “собственные признаки” и само является собственным признаком. Определение тоже является собственным признаком, но в себя собственных признаков не включает. (См.: Майоров Г.Г. Судьба и дело Боэция // Боэций. “Утешение фийлософией” и другие трактаты. –М., 1990, с.360; Макаров А.И. Боэций о значении определения и описания для понимания категорий // Вопросы философии. - № 5 – 2000, с.103) Кроме того Боэций тут и далее переводит греческое выражение “υπογραφικός λόγος” как “subscriptiva ratio”, что переводчик на русский язык переводит как «подтвердительное описание». Этот термин нашел себе вящее применение в частности в логике стоиков. (Ср.: Prantl, K. Geschichte der Logik im Abenlande. Leipzig, 1855, Bd.I, S.649).

44. «...и Аристотель... указал и подтвердил описанием (*subscriptionemque*) некий собственный признак» - Это «мудреное» выражение в данном случае станет нам более понятным, если мы обратим внимание на то резюме, в котором Иоанн Филопон формулирует главное в определении движения Аристотелем, приводимое им в своей комментарии к «Физике»: «Так что он придавал определение движению вовсе не в собственном смысле, но /давал/ описательное понятие “*ὁλσῶγραφικὸν λόγον*”, которое соответствует всякому движению, исходя из аналогии, совершенно так, как он поступил с душой (TLG, Ioannes Philoponus Phil.In Ph. 16.343-344).

45. «Напротив, так называют идеально красивые черты лица, в соответствии с чем мы называем прекрасных самыми видными.» – Это есть, так сказать, «вольный перевод» одной стихотворной строчки Еврипида, цитируемой здесь Порфирием. По свидетельству Филопона, те стихи, какие для иллюстрации своей мысли приводит философ Порфирий в данном разделе своего «Введения», есть цитата из несохранившейся до наших дней (уцелели только ее фрагменты) трагедии Еврипида «Феникс»: *πρῶτον μὲν εἶδος ἀξίου τυραννίδος*. Как это нередко встречалось в прошлом, материал, долженствовавший служить самоочевидным пояснением, сам потребовал для себя пояснения. Мало чего прибавляет и следующее за этим другое свидетельство Филопона, которым он проводит заслуживающую, впрочем, всяческого одобрения мысль, на которой мы не станем сейчас подробно останавливаться. Филопон, как это доподлинно известно, указывает на то, что эта строка из Еврипида: (и которую А.В.Кубицкий переводил как: «Во-первых, здесь – достойный власти /внешний/ вид») (Ср.: Порфирий. «Введение» Порфирия к «Категориям» Аристотеля. Цит.изд., с.56) предполагает в качестве источника еще одну трагедию того же таки Еврипида, тоже дошедшую до нас в нескольких фрагментах. Эта трагедия есть «Эол» Еврипида. Таким образом, эта цитата должна была демонстрировать то, что за ней скрыт некий нарицательный смысл. Что касается «внутреннего» значения этого поэтического примера, то, по крайней мере, в данном случае, в случае «Эола» Еврипида, он легко может быть найден и выделен. На это, в частности указывают три другие поэтические строчки, вместе с которыми упоминавшаяся выше цитата начинает настоящему «звучать». Вот этот фрагмент из «Эола» Еврипида:

ἰδοίμι δ' αὐτῶν ἐκγον' ἀρσεν' ἀρσενῶν
 πρῶτον μὲν εἶδος ἀξίου τυραννίδος
 πλείστη γὰρ ἀρετὴ τοῦθ' ὑπαρχὸν ἐν βίῳ,
 τὴν ἀξίωσιν τῶν καλῶν το σπμ' ἐχειν.

Будет вполне уместным, если мы тут же дадим его перевод— «подстрочник» на русском языке: «Если бы я мог видеть, - говорит Эол, - рожденных от них детей, сынов моих сыновей. Пусть в первую очередь они будут своей величественной осанкой достойны царской власти; ибо то, что в жизни более всего способствует превосходству, это — обладать телом, которое свидетельствует о благородных чувствах.» (Euripide. Tragedies. Paris. La Belles Letres, 1993. Т.7, 1-re pt., p.80). Следовательно, это место которое в течение вот уже пятнадцати столетий осмысливали и переводили как придется, на самом деле содержит в себе не констатацию факта (что имело бы место, решишь мы на самом деле удовлетвориться только одной-единственной, к тому же ужатой, строчкой), а только некое условие его.

В прологе к этой трагедии Тирренский царь Эол возводил род, к которому он принадлежал, к Зевсу и обращался к своим ближайшим родственникам с цитировавшимися выше словами.

46. «...да ведь если тот или другой человек пригож всем телом, то чертами лица также...» - Этот логический парадокс, в основе которого лежит мереологический аргумент (соотношение части и целого), до сих пор никем не был распознан. Как мы это видели, Бозций, осторожно критикующий Мария Викторина, тоже не был до конца прав сам, когда вопрос сводил исключительно к логическому объему понятий. Очевидно, понятия «красивые черты лица» и «красота всего тела» должны быть оценены и с других, на сей раз — чисто эстетических критериев.

47. Как свидетельствуют Г.Шепсс-С.Брандт, в Кельнском кодексе 189, датируемом X-XI ст. с “Комментарием к Порфирию, переведенному Викторинном” Бозция (доведенным лишь до кн.П, гл7), после слов “res ponī” (надлежит ставить) приложена фигура, «иллюстрирующая канон старшинства и родства субстанции и остальных понятий» (figura ordi cognationemque notionum substantiae ceterarumque). Ср.: Г.Шепсс-С.Брандт. C.S.E.L., vol. XXXVIII, p.71 –ad 20). Эта схема, к сожалению, отсутствующая у Брандта, конечно, есть изображение «дерева Порфирия», и ее мы дублируем ниже, в том виде, который предложил для нее польский логик Т.Котарбиньский:

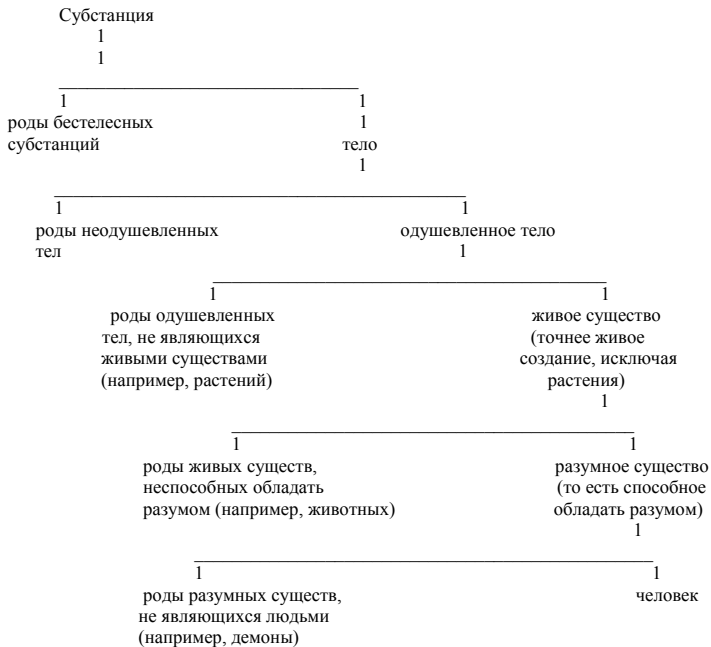


Рис.3

48. *Марс*, один из древнейших богов Италии и Рима, входил в триаду богов, первоначально возглавлявших римский пантеон (Юпитер, Марс и Квирин). Как отец Ромула, Марс был родоначальником и хранителем Рима. (См. Штаерман Е.М. Марс // Мифы народов мира. – М., 1992, с.119-120).

49. *Юпитер*, в римской мифологии бог неба, дневного света, грозы, отождествляющийся с греческим Зевсом. Мифы говорят о чудесном рождении Минервы (Афины) из головы Юпитера.

50. *Минерва*, в римской мифологии богиня, входившая наряду с Юпитером и Юноной в так называемую капитолийскую триаду, которой был посвящен храм на Капитолии. Минерва была отождествлена с Афиной, одним из главных божеств Греции, что сообщило ей черты богини мудрости, войны и городов. Главное святилище Афины находилось в Афинах (название города Афины греки связывали с именем богини – покровительницы города).

51. Весьма и весьма показательным есть то, что настоящий терминологический или, так сказать, смысловой разноречив в понятии “сущего”, о котором писал Э.Жильсон в своей книге “Бытие и сущность” (1957), и который этот знаток средневековой философии зафиксировал в трудах Боэция, не приводит его к самоочевидной истине, которая заставит нас глубже вникать в имеющийся здесь контекст. Нет, напротив, эта истина заставляет Э.Жильсона искать выход в области не специфики предмета истории философии самого по себе, а в области, отвечавшей его субъекту. А это, как мы знаем, приводит Э.Жильсона к постулированию той гипотезы, что существовал не один, а, по меньшей мере, два Боэция: “Мы никогда совершенно точно не знали, - так резюмировал ее он, - сколько было Боэциев. В настоящий момент перед нами только один – автор комментариев к Порфирию, “Утешения философией” и небольших теологических трудов. С точки зрения терминологии бытия, все происходит так, если бы их было два: с одной стороны, автор комментариев к Порфирию, и, с другой, автор “Утешения” и трудов. Первый знал слово *ens* и старался его принять; второй игнорировал его полностью и даже делал все, чтобы избежать его.

С другой же стороны, очевидно, что Боэций комментариев сознательно рекомендует здесь термин неупотребительный. Он совершил насилие над употреблением латинского языка, но этот термин удобен. Первый из цитированных текстов представляет интерес тем, что дает обе формы *ens* и *entia*:

«С другой стороны, кто-то скажет: все эти десять родов, если они поистине обладают независимым существованием, некоторым образом можно назвать сущими. Конечно, это выражение образовано от сути бытия, и слишком вольно берется в качестве причастия, в следствие стеснения и сжатости латинского языка. Эти десять родов, как уже было сказано, могут быть названы сущими, и само по себе это сущее, то есть бытие, как еще, пожалуй, покажется, может быть названо их родом. Но это неправильно».

Однажды приняв решение, Боэций будет использовать термин всякий раз, когда ему представится случай. Сначала в переводе текста Порфирия, где случалась возможность наиболее близко перевести греческий подлинник, но также и в комментарии, который его сопровождал:

«Дело в том, что некоторые придерживались именно такого мнения, полагая, что у всех существующих вещей один род, под названием сущее; название это произошло от глагола «быть»; ведь всякая вещь есть, обо всякой сказывается бытие...».

Однако проблема несколько усложняется, если мы перейдем от первого Боэция ко второму. Ибо дейтеро-Боэций, если можно так сказать, по-видимому, полностью игнорировал прогресс, реализованный первым, в плане философского словаря. *Ens*, мы это уже говорили, не встречается ни единого раза в “Утешении философией”, что можно объяснить литературным характером произведения, но мы его не находим больше в теологических трудах, испещренных, тем не менее, техническими терминами, и где Боэций мог его ввести не только без того, чтобы затемнить их еще больше, но, скорее, чтобы прояснить их”.

52. Выше у нас уже был один, достаточный повод отмечать стоическое влияние на то деление философии на части, которое мы нашли у Боэция. Теперь, в самом начале второй книги его комментария, мы должны отметить еще одну важную стоическую черту, которую ярко продемонстрировал он. Из этого возвышенного гимна матери-природе, с которого Боэций решил начать рассмотрение последующей темы, в особенности изображения ее как “мастерицы”, которая много предоставила человеку от своих щедрот, также можно увидеть определенное влияние позднеантичного стоицизма. (Ср.: Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Эстетика природы. Природа и ее стилевые функции у Р.Роллана. -Киев, 1998, с.139)

53. Следовательно, - теперь мы в состоянии подвести итог сказанному прежде, - главы 18 и 19, прежде представлявшие собой целое, у нас отчасти расщепляются, отчасти переименовываются так, что первая сохранила тот заголовок, который раньше носил весь блок, соответствовавший обеим этим главам, согласно изданию Ж.-П.Миня. То есть: «О различии между родом и приводящим признаком». Вторая же глава имеет теперь такой заголовок: «О простейших комбинаторных предпосылках, при характеристике рода, вида, отличительного, собственного и приводящего признаков» (она мною озаглавлена так, исходя из фактического содержания ее). Кроме того, в издании Г.Шепсса и С.Брандта была опущена очень важная деталь: та графическая схема, которая иллюстрирует главное, сущность той комбинаторной методики, какая в данном случае будет сознательно применена. Вот эта поясняющая схема, которую воспроизводит Ж.-П.Минь и опускают Г.Шепсс и С.Брандт, при том-таки издании текста боэциевского диалога:

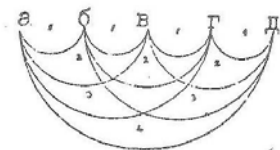


Рис.4

Приведенная выше схема будет нам, как отсюда следует, более понятной, если мы обозначим пять понятий-предикабиле, которые анализируются в главе 19, в плане осуществления меж ними всех возможных способов отличий, пятью буквами – а, б, в, г, д (род – а, вид – б, отличие – в, собственный признак – г, привходящий признак – д) и перенесем их непосредственно в текст. Получаем, в таком случае, следующий текст: «Всего же получается двадцать различий. Так что, если всего дано пять предметов и каждый из них в отношении других четырех также должен иметь отличие, тогда при умножении пяти на четыре общее количество отличий получится равным двадцати. Ибо если род (а) отличается от вида (б), собственного (г), отличительного (в) и привходящего (д) признаков, возникает четыре отличия. Если вид (б) отличается от рода (а), собственного (г), отличительного (в), привходящего (д) признаков - также четыре; которые вместе с предыдущими дадут восемь. И если отличительный признак (в) разнится от вида (б), от собственного признака (г), от рода (а), от привходящего признака (д), присоединяются другие четыре; которые вместе с восемью предыдущими дают двенадцать. Тогда как, если собственный признак (г) отличается от рода (а), вида (б), отличительного (в) и привходящего (д) признаков, четыре других отличительных признака, прибавленные к двенадцати, всего составляют шестнадцать отличий. Что касается того, если ты также примешь в счет отличие привходящего признака (д), то полученные с помощью четырех остальных, четыре, прибавленные к шестнадцати, составляют всего двадцать отличий. Из этих двадцати отличий только десять считаются достаточными для вящего совершенства науки. Ибо, так как было сказано, что род (а) отличается от вида (б), отличительного признака (в), собственного (г) и привходящего (д) признаков, то было четыре (четыре единицы на Рис.4, обозначающие количество полезных сочетаний при первом соотнесении – В.А.) отличительных признака (Рис.5, а). Если же мы скажем, что отличительный признак (в) отличается от вида (б), от собственного (г)

и от привходящего (д) признаков, то должно быть излишним упоминать отличительные признаки (в) одновременно с отличительными признаками рода (а), между тем как мы упоминали их прежде, когда сказали об отличиях рода (а) от отличительных признаков (в). Конечно, надо думать, отличительный признак (в) отличается от рода (а) тем же самым, чем отличался род (а) от отличительного признака (в). В следствие этого надлежит быть отброшенным этому отличительному признаку (в), которым отличительный признак (в) разнился от рода (а), так как он уже был назван выше, в то время, как говорилось, чем род (а) разнится от отличительного признака (в). Остаются, следовательно, три различия (три двойки на Рис.4, обозначающие количество полезных сочетаний при втором соотнесении – В.А.), которыми сам отличительный признак (в) разнится от вида (б), от собственного (г) и привходящего (д) признаков (Рис.5, б). И вместе с тем, что, так как у ранее упомянутого рода (а) в отношении других было четыре отличия, теперь отличительные признаки, обнаруживающие в отношении других три отличия, вместе с этими составляют семь отличий. Что же касается того, чем вид (б) разнится от рода (а), это было сказано уже тогда, когда говорилось о том, чем род (а) разнится от вида (б). Чем он (б) должен был бы отличаться от отличительного признака (в), было доказано тогда, когда мы говорили, в чем отличительный признак (в) отличается от вида (б). Остаются, стало быть, два вида /отличий/ (две тройки на Рис.4, обозначающие количество полезных сочетаний при третьем соотнесении – В.А.), то есть – отличие собственного (г) и привходящего (д) признаков, какие в соединении с ранее упомянутыми семью образуют девять отличий (Рис.5, в). Помимо этого, значит, остается одно отличие (одна четверка на Рис.4, обозначающая количество полезных сочетаний при четвертом соотнесении – В.А.), собственного (г) и привходящего (д) признаков, какое – будет сказано (Рис.5, г). Ибо чем он (г) разнится от рода (а), уже было сказано, когда говорилось о том, чем род (а) должен был бы разниться от собственного признака (г), когда перечислялось то, чем вид (б) отличается от собственного признака (г), с другой же стороны, чем – от вида (б), когда перечислялось то, чем вид(б) отличается от собственного признака (г), с другой же стороны, чем – от отличительного признака (в), это также было сказано, когда отличительный признак (в) обособлялся от собственного признака (г)».

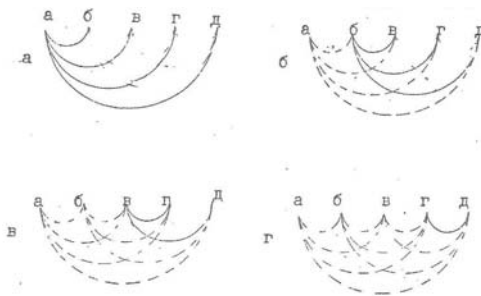


Рис.5

Можно по справедливости предположить то, что и в самом тексте Порфирия тут подразумевалась какая-нибудь аналогичная модель, вроде только что приведенной выше. Какая? Отвечая на данный вопрос, подчеркнем то, что на приведенной схеме есть всего десять линий, которые обозначают и несовпадающие отличия, их — десять, и они обозначены сплошной линией, и совпадающие, какие намечены пунктиром. Так ли важно это наблюдение? Оно является для нас несомненно важным, так как во втором своем комментарии к Порфирию Боэций изменяет графику на поясняющей схеме, теперь двадцать отличий изображаются двадцатью сплошными линиями, собранными в пучки и совпадающими и несовпадающими. Превенная графика представлялась ему сложной и неудобопонятной? Во всяком случае именно здесь Боэций решает сформулировать правило комбинаторики, по которому можно высчитать, сколько несовпадающих отличий будет для какого угодно числа предметов: «А чтобы мы могли узнать, сколько отличий между несколькими предметами, не только в том случае, когда их пять, вот правило, с помощью которого всегда можно узнать, сколько несовпадающих отличий между предметами, сколь велико бы ни было их число. От данного числа предметов отними единицу, и то, что осталось по вычитании единицы, умножь на общую сумму /предметов/; половина полученного произведения будет равна числу несовпадающих отличий между данными предметами. Допустим, что есть четыре предмета: а, б, в, г. Отнимем от них один, будет три. Три я умножаю на общую сумму, то есть на четыре, получится двенадцать; если я разделю их пополам, будет шесть. Столько, следовательно, и будет отличий между четырьмя, сопоставленными друг с другом предметами. В самом деле,

а, будучи соотнесенным с б, в и г даст три отличия; в свою очередь б по отношению к в и г – два, а г по отношению к в – одно, что в сумме составит число шесть. Это правило достаточно здесь просто изложить, не доказывая; а при разборе «Категорий» будет объяснено также, почему дело обстоит именно так». (Бозций. Комментарий к Порфирию, им самим переведенному // Бозций. Утешение философией и другие трактаты. -М., 1990, с.129).

Попробуем-ка и мы со своей стороны тоже воспользоваться этой ссылкой на комментарий к «Категориям» Аристотеля, составленный Бозцием, чтобы дать ответ на наболевший вопрос: почему дело обстоит именно так? Чтобы быть понятнее, мы можем поступить так с его текстом и схемой, которая приложена к нему, как выше поступили с предшествующим текстом и схемой из первого комментария к «Введению» Порфирия:

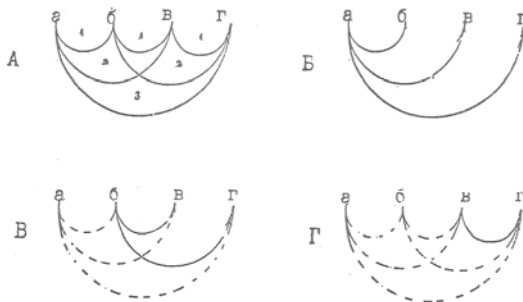


Рис.6

«Так как были названы четвероякого вида противоположения, - так писал Бозций, - в виду этого, идя по стопам Аристотеля, мы определяем их отличия, число которых равно шести, ибо если /всего/ должно быть четыре предмета, и мы хотим их отличить друг от друга и выразить разницу, мы отыщем всего лишь шесть отличий. Вслед за тем, как мы устанавливаем, что первый /предмет/ отличается от второго, третьего и четвертого, имеется три отличия. Также нет необходимости показывать и доказывать то, что и второй предмет отличается от первого. Притом, конечно, если бы мы определяли различие первого предмета от второго, то показали бы, чем второй отличается от первого. Таким образом, после выделения в остаток первого предмета от второго указывается отличие второго и третьего,

а также второго и четвертого, они в сумме дают два отличия, которые вместе с ранее упомянутыми тремя образуют всего лишь пять. Остается различие третьего и четвертого предмета. Действительно, расхождение первого предмета в отношении второго, а также третьего было доказано в то время, когда устанавливалось различие первого предмета и второго, и потом тем же самым образом мы указывали различие первого предмета и третьего. Что с очевидностью доказывалось следующими примерами. Дело в том, что если противоземление, возможное в смысле соотнесенных вещей (а), предлагается различить от тех противоземлений, которые /возможно/ в смысле вещей противоположных (б), лишенности и обладания (в), а также как утверждение и отрицание (г), получается три отличия. Если же то противоземление, которое /возможно/ как лишенность, а также обладание (в) разнится с противоположностями (б) и, с утверждением и отрицанием (г), получается два отличия, которые вместе с тремя ранее упомянутыми образуют пять. Конечно, поэтому мы обходим молчанием, чем разнится обладание, а также лишение (в), от того противоземления, которое возможно в смысле соотнесенных вещей (а), потому что прежде мы показывали, чем противоземление /в смысле/ соотнесенных /вещей/ (а) разнится от обладания и лишенности (в); конечно, нет сомнений, что отличие с той и другой стороны есть равным, раз одно разнится от другого. Остается одно-единственное отличие, а именно то, которое есть отличием /вещей/ противоположных (б) от утверждения и отрицания (г); ибо ведь пропущено отличие противоземления в смысле вещей противоположных (б), от соотнесенных (а), и от обладания и лишенности (в), так как это было показано раньше при указании их отличия от вещей противоположных (б)» (PL, T.64, coll.272-273). Для удобопонятности я выше обозначил виды противоземлений (как прежде предикабилей) четырьмя буквами: а, б, в, г и подставил их на соответствующие места в схеме, которая находится в комментарии Боэция к «Категориям» (11 в – 13 в) Аристотеля (Рис.6, А), и в тех добавочных, приведенных выше поясняющих схемах (Рис.6, Б,В,Г), какие составил я сам. (Ср.: Аристотель. Категории. –М,1939, с.35-41).

Конечно, если в комбинации **аб** перестановку **ба** мыслить как иллюстрацию некоего закона ассоциативности, или коммутативности, то вопросов нет. Все вопросы тогда снимаются, потому что раз и навсегда, ступая на стезю комбинирования, или – что здесь есть то же самое - на путь установления отличий, мы не сможем уже избавиться от впечатления «избыточности» симметричной подстановки. Но мы, очевидно, никогда не скроемся от нее, если станем рассматривать ее не

как формальную, а как содержательную и, более того, в комбинации некоторых «имен нарицательных»; например, таких как: «кровь (а) с молоком (б)» и «молоко (б) с кровью (а)».

Как мы должны понимать это место в комментарии к «Категориям» Аристотеля Боэция, несколько загадочное, принимая во внимание то, что оно должно служить объяснением? Потому что поясняемый текст, в котором также приведена одна из простейших формул комбинаторики, отсутствующая в поясняющем тексте, представляется, пожалуй, более прозрачным, если не в логическом, то, по меньшей мере, в его дидактическом аспекте. Не хотелось бы его появление объяснять всего лишь небрежением компилятора, откуда-нибудь списавшего глоссу, но не удосужившегося ее как следует скорректировать. Во всяком случае в нем можно констатировать совершенно явную тенденцию рассматривать каждое совпадение в предмете разных отличительных признаков по аналогии с противоложанием и даже, более того, противоречием.

Все, что нам было известно об этом до настоящего времени, ограничивалось следующей весьма лапидарной формулировкой, сделанной С.Брандтом в его статье «Время возникновения и исторический результат творчества Боэция» (1903), воспроизведенной в «Прологоменах»: «В каждой книге /второго комментария к «Введению» Порфирия/ Боэций приводит правила алгебраической комбинации, согласно которому суммарное возможное количество сочетаний X элементов, по два элемента равно половине произведения, полученной от $X - 1$, умноженного на X . Он завершает свое разъяснение словами: «Это правило достаточно здесь просто изложить; а при разборе «Категорий» будет объяснено также, почему дело обстоит именно так». Соответствующее место в комментариях к «Категориям» есть в четвертой книге /.../. На первом месте Боэций, желавший показать, как осуществляются многочисленные возможные комбинации между пятью главными понятиями, хочет здесь обосновать правило, в связи с аристотелевским учением о противоположностях. (См.Brandt, S. Entstehungszeit und zeitliche Folge der Werke von Boetius // Filologus, wol.LXII (1903), ss.148-149. (Ср.: CSEL, wol.XXXVIII, 1906, Prolegomena, XXVI-XXVII). Наверняка этот очерк исследования графических схем, применительно к иллюстрации ряда комбинаторных идей, присутствовавших в аристотелевской логике изначально, покажется кому-то неполным, решись мы в самом деле утверждать, что он таков, то есть склонись мы к тому, что в каком-то отношении он мыслится исчерпывающим. Но мы далеки от такой мысли, мы думаем иначе. Ведь мы легко можем

продемонстрировать, что каждая такая схема может иметь по отношению к себе самой двойственную схему, и такую, что ее можно будет аттестовать как прочтенную с «правой» стороны в отношении схемы, которую мы могли считать ахетипической, существующей с «левой».

54. Из имевшихся двух бывших в его распоряжении вариантов прочтения и перевода данного места, переводчик избирает, идя вслед за Г.Шепсом и С.Брандтом, следующий: «*aquilum caput*» («темно-коричневая голова»). ((Один кодекс (Кельнский, 187, XI в.) дает параллельный вариант: «*aquilinum caput*» («орлиная голова»)). Ср.: C.S.E.L., vol.XXXVIII, 1906, p. 128-19.

55. Кай Петроний Арбитр (? – 66 г н.э.) – один из известнейших римских писателей, был принят в самый узкий круг приближенных Нерона как арбитр изящества.

56. Эта простая в сущности реплика оказалась искаженной и доведенной до абсурда филологом-критицистом, что показывают в частности эти слова С.Брандта: “В первом комментарии мы не находим равным счетом ничего такого, что именно могло бы расцениваться в качестве явного свидетельства его замысла (второго комментария), конечно же, если мы прийдем во внимание его последние слова, раз он говорит, что “все то, что касается “Введения” Порфирия, было разобрано более полным и содержательным образом”. Очевидно, удовлетворенный тем, что его труды по истолкованию “Эйсагогэ” удались, он обещает перейти в будущем не к новому его изложению, но, пожалуй, ко всей науке логики Аристотеля”. Однако, в более позднем комментарии имеется уведомление как бы от лица истолкователя, составившего первое сочинение с очень твердым и определенным решением переделать его: “А если кому-нибудь наше изложение покажется более сжатым и конспективным..., пусть он вспомнит, о чем мы говорили в первом изднии: мы умышленно издали этот комментарий отдельно, ибо первого издания вполне достаточно для простого понимания книги Порфирия. Но для более глубокого ее осмысления – для тех, чьи знания уже довольно прочны, кому не нужно объяснять каждый отдельный термин, - написано это второе издание”. Таковы слова С.Брандта. Следует ли отсюда то, что тут, если угодно, сталкиваются два образа мышления, два жанра, то есть жанр введения в какую-нибудь науку и жанр логического комментария? Обладаем ли мы, каким-либо весомым критерием с той целью, чтобы соединить вместе, словно одно целое, оба эти однотемные комментарии, связанные между собой неким сквозным логическим следованием: “если” – “то”? При этом количественный критерий

может не играть никакой роли, ведь первого комментария, согласно суждению Боэция, должно быть вполне достаточно для “простого” понимания книги Порфирия (вспомним, он и состоит-то из двух книг); меж тем, как это второе издание (комментарий к тому же сочинению Порфирия, составленный из пяти книг) было предназначено для тех, чьи знания довольно прочны, кому не нужно объяснять каждый отдельный термин. Следует ли отсюда то, что меж опытностью и неопытностью, в аспекте пространности и сжатости выражения, имеет место не прямо пропорциональная зависимость (так как опытность у нас ассоциируется со сжатостью изложения, а неопытность - с его пространностью), а обратно пропорциональная? Данная альтернатива создана, таким образом, искусственно, как говорится, “на ровном месте” и потому она легко разрешается. Боэцию казалось излишним заведомо объявлять один комментарий введением или толкованием к другому, что наверняка произошло бы в том случае, если бы он решил тут же раскрыть свой замысел.

В.А.Андрушко

БОЭЦИЙ КАК ПЕРЕВОДЧИК И КАК КОММЕНТАТОР

Из истории мировой культуры мы усвоили то, что имя известного средневекового латинского писателя и философа Аниция Манлия Торквата Северина Боэция (480-550 гг.) навсегда вписано в анналы не только западноевропейской цивилизации, но и шире: мировой культуры в целом. По заслугам ли ему выпал столь великий почет? Такой вопрос справедливо возникает у нас.

Отвечая на этот вопрос, я бы, пожалуй, процитировал один всем давным-давно известный документ, письмо к нему его друга Флавия Магна Аврелия Кассиодора, не свободное от некоторых почти что неизбежных вольностей стиля и, стало быть, некоторых погрешностей чисто фактологического характера. *"Ты изучил, как мы знаем, - так писал в нем Кассиодор, - какой глубокой вместе со своими частями мыслится умозрительная (философия), в каком смысле вместе со своим подразделением познается философия практическая, ты переселил к ромуланским сенаторам все лучшее, что даровали миру наследники Кекропса. Благодаря твоим переводам музыкант Пифагор и астроном Птолемей читаются на языке*

италийцев, арифметик Никомах и геометр Евклид теолог Платон и логик Аристотель рассуждают между собой на языке Квирина. Да и механика Архимеда ты вернул сицилийцам в латинском обличии. И все те науки или искусства, какие не создала плодovitая Греция посредством одиночных в своем роде мужей, благодаря тебе одному Рим принял на отеческом наречии. Всех их ты сделал ясными посредством надлежащих слов, понятными посредством точной речи, так что, если бы они могли сравнить свои творения с твоим, то, возможно, предпочли бы твое»/1/.

Как это сейчас для нас становится очевидным, это похвальное слово Боэцию как переводчику не свободно от преувеличений, и перечень трудов древнегреческих авторов имеет еще и формальный смысл, который, может быть, не менее важен, чем первый, не формальный /2/. Он, этот смысл, совершенно напрямую увязан с некоторым синонимическим аспектом латинского языка как такового. Сказанное выше будет легче представить себе, если изложить его в виде нижеследующей простой таблицы (Рис.1):

Произведения наследников Кекропса (афинян)	Произведения музыканта Пифагора, астронома Птолемея	Произведения арифметика Никомаха, геометра Евклида	Произведения богослова Платона, логика Аристотеля	Произведения механика Архимеда
Операция (перевод на латинский язык)	Операция (перевод на латинский язык)	Операция (перевод на латинский язык)	Операция (перевод на латинский язык)	Операция (перевод на латинский язык)
Язык ромуланских сенаторов	Язык италийцев	Язык авзонцев	Язык квиринов	Язык понятный сицилийцам (латинский)

Мы знаем, что Боэцию приписывают составление нижеследующих комментариев. Во-первых, двух комментариев к «Эйсагогэ» Порфирия (одного, сделанного к переводу на латинский язык этого сочинения Порфирия, выполненного лет за сто до этого Марием Викторином, и второго, сделанного к переводу, осуществленному им самим). Во-вторых /3/, два комментария к «Категориям» Аристотеля; в-третьих /4/, два комментария к книге «Об истолковании» Аристотеля. Как нам объяснить то, что Боэций, судя по всему, повторно комментировал одни и те же произведения Аристотеля? И не будет ли более близким к истине признать, что существовали не один, а, по меньшей мере, два Боэция? Однако, если мы присмотримся повнимательней, то обнаружим, что такое не слишком обременительное отношение к праву автора представляет для Боэция не какое-нибудь исключение, а

норму. В самом деле, тут нам должно очень пригодиться то обстоятельство, что Боэций сохранил стиль и манеру подлинного перевода Мария Викторина даже тогда, когда этот подлинник приводит к полнейшему разрыву со здравым смыслом, вводит нового персонажа – Менантия, который, вероятно, заменяет Хрисаория, известного нам по порфириевскому подлиннику. Очевидно, что для Боэция как и для Мария Викторина, коль скоро речь шла о цитировании диалогического текста (такого, каким был уже первичный порфириевский текст, и каким должен был быть еще в большей степени диалог Мария Викторина, в форме которого он подал свой перевод). Менантий должен был составлять такую же органическую черту, как и авторство самого Мария Викторина, от повторного цитирования которой он просто-напросто не смог бы отказаться. Видимо, взвесив хорошо, что из двух ему важнее в данном случае: здравомыслие или же буквальная точность цитирования, он все же выбрал последнюю.

Относительно имен собственных и того, какую роль они, собственно говоря, получали в переводах и комментариях Боэция, мы должны будем сказать следующее. По-видимому, по мере того, как чисто римская культура одерживала верх над греческой, так и наличный в памятниках грекоязычной культуры запас имен собственных должен был дополняться чисто римской ономастикой /5/. В самом деле, мы находим следующее перечисление имен нарицательных – собственных в начале боэциевского перевода «Эйсагогэ» Порфирия: «ведь римлянами называются те, кто происходит из рода Ромула, а кекропидами – кто происходит из рода Кекропса и их родственники. И в первую очередь получило название рода начало рождения для каждого, а затем также еще множество тех, кто происходит из одного начала, например, от Ромула» /6/. Если мы захотим отыскать такое место у Порфирия, то мы будем весьма разочарованы, так как ничего подобного мы в «Эйсагогэ» не отыщем. Как не отыщем, например, вот такое: «Конечно, собственный признак Цицерона, каковым бы он ни был, никогда не будет соответствовать ни Катону, ни Бруту, ни Катулле» /7/. Эта последняя строка взята нами из первого комментария Боэция к «Введению» Порфирия, переведенному Марием Викторином. Но та же самая стратегия использована Боэцием и во втором его комментарии к Порфирию: «И это, по-видимому, самое непосредственное значение рода: ведь римлянами называются те, кто происходит из рода Ромула, а кекропидами – кто происходит из рода Кекропса и их родственники» /8/. Порой это выделение в чисто греческом материале, почерпнутом

из грекоязычной мифологии и культуры, минимума приблизительно равноценных ему нарицательных имен и фактов римской культуры носит агрессивный характер, а порой осуществляется тихой сапой. Боэций явно нацелен на то, чтобы порфириевский текст, переведенный на латинский язык, стал еще более романизированным, еще больше «домашним». Нам это должно быть знакомо по событиям еще недавней «оранжевой» революции, когда украинцев хотели сделать еще более «украинскими».

По-видимому, именно с этой целью Марий Викторин придал тексту своего перевода внешнюю форму диалога. Хотя справедливость требует отметить здесь то, что эту внешнюю форму диалога он берет и наполняет своим же местным римским содержанием. Для этого он не только перевел на латинский язык текст порфириевого подлинника, но и для верности за одно с тем изменил имя своего адресата. Вместо Хрисаория им становится Менантий.

«Так как, Хрисаорий, необходимо знать, и в частности для того, чтобы научиться аристотелевским категориям, что такое род и что – отличительный признак, что – вид, что – собственный признак, и что – признак приводящий, и так как рассмотрение всех этих вещей полезно и для установления определений, и вообще в связи с вопросами деления и доказательства, я посредством сжатого очерка...» <i>(Перевод того же самого «Эйсагогэ» Порфирия, сделанный Боэцием)</i>	 «Так как, Менантий, действительно необходимо знать, для того, чтобы научиться аристотелевским категориям, или овладеть наукой определений, что такое род и что – вид, что – отличительный признак, что – собственный признак и что – признак приводящий, и так как рассмотрение всех этих вещей полезно в связи с вопросами деления и доказательства, я попытаюсь посредством краткого очерка...» <i>(Перевод комментария к первой главе «Эйсагогэ» Порфирия согласно Боэцию, переведенному на латинский язык Марием Викторином)</i>
---	--

Не будем гадать без толку, был ли тот текст, с которым мы здесь имеем дело, написанным в форме диалога и озаглавленным как перевод «Введения» Порфирия; его нынешнее существование в качестве разрозненных фрагментов допускает как одно, положительное, так и другое, отрицательное решение. Поэтому мы не слишком ошибемся, если предположим, что текст труда Мария Викторина являет собой диалог, в который вкраплены, словно изюминки, фрагменты перевода труда Порфирия на латинский язык. Все обстояло таким образом, как если бы в непостоянной стихии языка

растворились все эти Хрисаории, Менантии и прочие «Х-ы и Y-ки». А вместо того расходились кругами некоторые ритмически оформленные поверхности. Может быть, еще также все дело состояло в том, что написанный в форме диалога (конечно, не ахти какого диалога, но все же диалога!) комментарий Бозция, должно быть, априори стирал те индивидуальные особенности, которые были в него заложены прежде, и подчеркивал абсолютные, высшие черты. Или, скорее, делал их неважными и несущественными. И, как говорится, не моргнув и глазом, он так от себя комментирует этот текст: «Обращаясь к Менантию, - писал он, - он пишет о пользе книге и в общих чертах останавливается на том, что должно помочь прилежанию и усердию ученика, чтобы тот мог воспринять ее. Порфирий говорит о том, что поможет научиться аристотелевским категориям, то есть о том, что делит и рассекает все разнообразие слов и обозначаемых ими вещей на субстанцию и акциденции, а акциденции, в свою очередь, - на девять частей, те, на которые я указывал выше» /9/. Следовательно, имя Менантия, упомянутое не менее двух раз (первый раз в тексте перевода «Эйсагогэ» Порфирия, сделанному Марием Викторином, и второй раз в комментарии самого Бозция) говорит нам о том, что это упоминание не есть ни в коем случае ни какая-то случайность, а есть вполне реальная необходимость, которая ни чуть не теряет в наших глазах своей доказательности от того, что мы ее еще окончательно не poznали.

Следует отметить, если дать себе труд сравнить между собой три момента, таких как (1) пробуждение интереса к овладению тем или иным памятником философии; (2) его перевод с языка оригинала на родной язык; (3) написание к нему комментирующих работ, то только первый момент показывает для самых разных литератур разноразличной исчислявшийся столетиями. Однако этот разноразличной суживается до десятилетий, когда речь заходит о переводах на родной язык; и может после этого исчисляться отдельными считанными годами, когда речь идет о проблеме интерпретации такого философского памятника. Например, взять такой литературный памятник, каким была «Божественная комедия» Данте Алигьери, мы должны будем констатировать: у поляков и украинцев интервал между тем, что мы могли бы назвать первым знакомством с этим памятником, когда он в итальянском оригинале стал появляться в многочисленных библиотеках, по-видимому, насчитывал целые столетия. Что касается его первых переводов на родной, то есть на польский и украинский язык, то этот интервал насчитывал, по-видимому, считанные десятилетия. Что же касается интерпретации этого памятника, то она

фактически появляется в одно и то же время.

Сказанное, как мы видим, отлично верифицировалось применительно к литературно-философским произведениям, каким была «Божественная комедия» Данте Алигьери. Почему бы не предположить, что то же самое является справедливым также в отношении чисто философских памятников? Очевидно, в этом с ним был бы солидарен и сам Кассиодор. Потому что в действительности Кассиодор говорит и пишет не о раскрытии мира музыки и астрономии для италийцев, а о раскрытии некой совершенно особой сферы латинского языка для италийцев; он упоминает не о раскрытии мира арифметики и геометрии для авзонцев, а, опять таки, о раскрытии совершенно особой сферы латинского языка для авзонцев; он говорит не о раскрытии мира богословия и логики для квиристов, а о раскрытии некоторой особой сферы применения латинского языка для римлян; он говорит и пишет не о раскрытии мира механики для сицилийцев, а опять таки, о некотором раскрытии особой сферы латинского языка для сицилийцев /10/.

Спрашивается, чем мы можем объяснить то, что Боэций составлял повторные комментарии к логическим трудам Аристотеля? Может быть, он в основу чистой рациональности положил рационализированное учение о музыкальной гармонии. Потому что в своей теории музыкальной гармонии (которая, как мы знаем, для Боэция была больше, чем голой теорией консонансов) он рассуждает о представлении консонанса тона двояко, и в высоте и в низине. Случалось, что в своей логике он рассуждает о подчиненных видах, которые разнятся от своих родов по высоте и низине /11/. Как будто это не должно быть одним и тем же! Возьмем это себе на заметку. Хотя мы пока не в силах толковообъяснить это явление. Следовательно, циклический образ, который рождается в результате такой таксономии в системе Боэция, мог опираться не только на педагогику, но еще и на логическое учение Боэция.

Быть может, это было простым совпадением? Но в нашем распоряжении имеются весомые контраргументы, свидетельствующие об обратном. Во-первых, как это мы знаем, Боэций составил не один, а два комментария ко "Введению" Порфирия (один из них базируется на переводе "Введения", выполненном оратором Марием Викторином, другой - на том, который осуществил он сам). Во-вторых, два комментария к "Категориям" Аристотеля. В-третьих, два комментария к книге "Об истолковании" все того же Аристотеля. Является ли это чистой случайностью? Конечно, нет. Пусть с известной натяжкой можно говорить, что появление пары комментариев к известному

тексту Порфирия следует объяснять хотя бы тем, что оба комментария не равнозначны, так как они подразумевают двух разных переводчиков. А как тогда нам быть с тем, что существуют еще два других двойных комментария, явно подразумевавшие один и тот же перевод и одного и того же переводчика?* Быть может, есть аутентичные тексты самого Боэция, такие, в которых он сам откровенно заявляет и поясняет, по какой причине он два раза к ряду возвращается к истолкованию одних и тех же аристотелевских работ.

Такие тексты, свидетельствующие о том, что это не было случайностью, имеются. Процитируем один такой текст, взятый из самого начала второго комментария Боэция к книге "Об истолковании" Аристотеля, которым он старался оправдать наличие некоторых "двойных" комментариев к одним и тем же произведениям Аристотеля. "Алексадр Афродисийский, - так пишет Боэций, - в своих комментариях формулирует в качестве побудительной причины для столь обширных трудов по истолкованию то, что во многих случаях он должен расходиться с мнениями предшествующих авторов. По моему же мнению, главной причиной продолжения (данного) труда есть то, что кому угодно, должно быть нелегко переводить, либо даже комментировать в непрерывной последовательности, одно за другим; разве что так, как Веттий Претекстат перелагал (не переводя их на латинский язык) и первые и вторые "Аналитики" Аристотеля, но легче поймет его в переводе Фемистия, так как тот читает и на том и на другом языке" /12/. Попробуем в качестве иллюстрации прибегнуть к вот такой схеме:

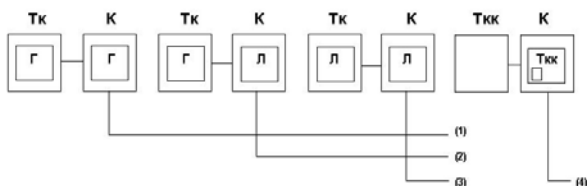


Рис.2

В соответствии с ней: Тк - комментируемый текст, К - комментирующий текст, Ткк - текст комментария к комментируемому тексту. Буквами Г и Л обозначен язык, на котором написан комментарий и комментирующий текст (соответственно: Г - греческий, Л - латинский язык).

(1) Следовательно. Боэций поднимает вопрос (который вряд ли бы возник у нас!) о том, почему, собственно говоря, должны быть возможны два комментария, написанные одним и тем же ученым к одной и той же книге. И начинает отвечать на него с типичного примера Александра Афродисийского. Подобно другим, он приводил текст подлинника на греческом, а также текст комментария на греческом.

(2) Второй вариант предоставляет Веттий Претекстат; он, например, комментировал первые и вторые "Аналитики" Аристотеля, не переводя их с греческого языка на латинский. Однако комментарии к ним приводит на латинском.

Даже если Боэций на самом деле ошибался в той части своей аргументации, что перевод с греческого "Аналитик" Аристотеля на латинский язык был осуществлен не Веттием Претекстатом, а Темистиєм, это сути дела не меняет. Главное, что должно при этом совпадать, это есть то, что в древности существовал такой вариант перевода или, если угодно, комментария "Аналитик", при котором комментируемый текст представлялся на греческом языке, а комментарии к нему на латинском.

(3). Третий, самый популярный случай, приведенный Боэцием, это есть тот самый случай, который представляет Фемистий. Он знал в совершенстве оба языка - и греческий, и латынь. И комментирующий текст приводил на латыни. Логика рассуждений Боэция в данном случае нам должна быть ясна: если в предыдущем комментарии есть некоторые параллельные линии в качестве боковых ответвлений, например, посвященных полемике с другими авторами, то почему не возможен вариант, при котором в роли такого ответвления выступит новый комментарий на ту же самую тему? Конечно, он не только возможен, но и вполне необходим, если у нас есть какие-либо новые сведения о том же, которые пришло время обнародовать. И потом, продолжая эту тему, если уж может быть так, что в одном и том же комментарии охвачены два единоозаглавленных текста, такие как первые и вторые "Аналитики", то почему не может быть так, что каждой из "Аналитик" соответствует два самостоятельных комментария? Потому же Боэций не держит наготове два комментария к Порфирию; циклический - повторный - характер которых объясняется тем, что они опираются на два разных перевода одного и того же "Введения" Порфирия. На тот, который был выполнен Мариєм Викторином, и на другой, который был выполнен им самим.

Очевидно, такой мыслительный ход был хорошо известен Боэцию, но он почему-то не воспользовался им.

Спрашивается, по какой причине? Да по той, что для Боэция феноменальный план бытия (к которому, вне всякого сомнения, принадлежит работа над переводом) не играл такой важной роли, какую он еще порой играет у нас. Сущностной момент перевода был куда важнее.

Непосредственно в связи с этим следует отметить и важный четвертый (4) момент. Это есть то, что любой комментарий по отношению к комментируемому тексту выполняет важную роль, которую мы могли бы аттестовать как «рамочную» роль. Естественно рамочная роль комментария по отношению к комментируемому тексту не исчерпывалась тем, что в старину комментирующий текст был обрамлен комментарием, на это указывают средневековые рукописные и первопечатные книги. Нередко бывало и так, что такую рамку составлял не один, а два комментария, написанных двумя различными авторами. (Таковую, например, какую представляют комментарии К.Ландино и А.Велутелло, составлявших венец или же рамку вокруг стихов Данте в издании текстов «Божественной комедии» /13/. Можно вспомнить также обыкновенные для современных публикаций примеры, когда к одному и тому же тексту с риторической последовательностью приводятся комментарии двух авторитетных авторов и притом отнюдь не в виде рамки.

Публикуемый выше перевод на русский язык «Комментария к «Эйсагоге» Порфирия оратором Викторином переведенному» Аниция Боэция – это есть первая ласточка из числа такого рода переводов. Ранее данный памятник не переводился не только на русский язык, но и не на один из современных европейских языков. По своему опыту мы знаем, что нет ничего проще, чем анализировать комментарии. Но, вместе с тем, и ничего неблагодарнее. Здесь даже истинное положение теряет ряд своих достоинств, благодаря тому, что оно, оказывается, нацелено на то, что посчитал для себя раз и навсегда решенным либо автор такой комментирующей работы, либо же автор комментируемого сочинения. Однако, благодаря тому же опыту мы знаем, что такая простота может быть обманчивой. Тема – «Боэций как комментатор и как переводчик» в действительности таит в себе ряд трудноразрешимых парадоксов. Среди подобных парадоксов достаточно будет указать один. Тот, что Боэций, отмечая отдельные огрехи перевода Мария Викторина, при этом нигде и никогда не противопоставлял себя как переводчика переводчику Марию Викторину. Он поступил так, как поступил бы на его месте всякий его

современник, вынужденный оценить то, что мы ныне назвали бы «точностью перевода». Очевидно, именно об этом говорит нам, например, вот это место из второй книги комментария-диалога, написанного Боэцием ко «Введению» Порфирия: *«Вслед за этим, - пишет Боэций, - идет очень трудное место, но, скорее, содеянное непонятливостью переводчика Викторина, чем утвердительно воображаемое Порфирием»* /14/. Хотя бы так, косвенно, он хотел обратить внимание на трудности данного места для переводчика, а также намекнуть на его трудности для неподготовленного читателя. Сделать это ему показалось возможным только путем обращения к некоему философскому метафизическому плану, который представлялся здесь стоящим выше или вне грамматической несообразности. В самом деле, вне этого метафизического плана стоящая, эта ошибка, которую всего скорее допустил переписчик рукописи Порфирия, не интересовала Боэция как такая, которая имела грамматическую генеалогию. Что позволило ему без особого труда, использовать отправным пунктом единство материи и формы, как это имеет место в конкретном случае, случае произведения искусства, более конкретно – скульптуры. *«Тем же самым образом, каким из материи и внешних очертаний образуется какой бы то ни было вид упоминавшегося выше вымысла, таким же образом из рода либо из отличительных признаков образуется вид каждого такого одушевленного либо неодушевленного живого существа. Что Викторин, надо думать, не совсем понимал, это очевидно»* /15/.

И далее так: *«Ибо то, что Порфирий назвал « $\alpha\lambda\omicron\lambda\omicron\upsilon\omicron\nu$ », то есть соразмерным, он понял таким образом, как если бы он сказал « $\alpha\lambda\omicron\lambda\omicron\upsilon\omicron\nu$ », то есть неразумное. И также по этой причине в том месте, где было написано таким образом: «Ибо, так как все вещи состоят из материи и формы, а самая форма есть неразумной» надлежит отменить «есть неразумной» и сказать «есть соразмерной»* /16/. Следует обратить внимание на то, что здесь заголовок труда Боэция, как это нередко случалось со средневековыми литературными памятниками, буквально воссоздан по частям из тех заголовков, которые носили различные списки одного и того же комментария. При этом приходилось руководствоваться, в лучшем ее понимании, известной поговоркой: «с миру по нитке». Случайностью ли есть это действительно «очень трудное» место, в котором так упоминает Мария Викторина Боэций? Нет, никоим образом. В пользу сказанного, между прочим, говорит и тот факт, что архитектурная стройность и расчетливость проявляет себя также и в том аспекте, который подчинен тому, что мы могли бы наименовать как

архитектурный замысел Боэция как комментатора. Не беда в том, что исторически складывалось так, что эту архитектурную цельность должны были отметить другие, а не сам Боэций. Для нас совершенно ясным есть то, что сам Боэций не мог озаглавить собственный комментарий вот так: ANICII. MANLII. SEVERINI. BOETII. V/ IRI/. C/LARI/. ET CONS/ULI/. ORDINIBUS. AC. PATRICII. ET MAGISTRI OFFICIORUM. IN ISAGOGEN PORFIRII COMMENTORUM. EDITIONIS PRIME LIB.II. EDITIONIS SECUNDE LIBRI V. (То есть: «Аниция Манлия Северина Боэция, мужа известного и весьма выдающегося, консульского звания, а также патриция и церемониймейстера к «Эйсагоге» Порфирия комментариев первого издания две книги; второго издания – пять книг»). Или так: ANICII. MANLII. SEVERINI. BOETII. V/IRI/. C/LARI/. ET ILLUSTRIS. EX CONSULARIS. ORDINIBUS. PATRICII IN. YSAGOGAS PORPHIRII IN CATEGORIAS EDITIONIS PRIMAE LIBER PRIMUS INCIPIT (То есть: «Аниция Манлия Северина Боэция, мужа известного и весьма выдающегося, консульского звания, а также патриция к «Эйсагоге» Порфирия, то есть введению к «Категориям» начинается первого издания книга первая»). Или же так: ANICII. MANLII. SEVERINI. BOETII. V/ IRI/. C/LARI/. ET ILLUSTRIS. ORDINIBUS. PATRICII EXPLANATIO SUPER ISAGOGAS PORPHIRIUM. SECUNDUM TRANSLATIONEM. RECTORIS VICTORINI. INCIPIT. PROLOGUM. (То есть: «Аниция Манлия Северина Боэция, мужа известного и весьма выдающегося, патриция, начинается пролог к толкованию на «Эйсагогэ» Порфирия, согласно переводу ритора Викторина») /17/. В самом деле, римляне любили статуарность, монументальность, архитектурную связность и завершенность, и соблюдали их даже в таких, на первый взгляд, далеких от них литературных формах, какими выступали самые первые комментирующие боэциевские работы к «Логике» Аристотеля.

Выше мы уже не раз говорили об индивидуальных отличиях и их фиксации на практике путем применения специальных дискриминант. В самом деле, ранее мы уже имели возможность констатировать то, что при переводе омонимных наименований древние авторы использовали такие дискриминанты как «первая» и «вторая» (или же «первая» и «последующая») «Аналитика» (в том случае, если речь шла об аристотелевских «Аналитиках»). Или же писали о «первом» и «втором» издании текста того же таки, одного в двух лицах, комментария к Порфирию. Умалчивая о том известном словоупотреблении, в соответствии с которым различение ряда римских имен осуществлялось путем прибавления дискриминант

«старший» и «младший» к соответствующим родовым римским именам (например, Публий Корнелий Сципион Африканский Старший и Публий Корнелий Сципион Африканский Младший). Похоже, вообще говоря, является доказанным то, что индивидуальное имя, если подойти к его анализу со стороны объекта именования, должно было сохранять подчас очень непрочную, но действительную связь со своей причиной и в зависимости от конкретного состояния объекта допускает по отношению к себе какое-то двойственное наименование.

Скажем, так, как это имело место в поэтическом описании Боэцием разлива рек Тигр и Евфрат, с которым мы сталкиваемся у него в пятой книге (У,1) «Утешения философией» /18/:

«С гор каменистых Армянских

 Тигр и Евфрат, вытекая потоком единым,
 Следуют вскоре руслами чуждыми врозь.
 Если же снова сливают в одно воды рек тех течение, -
 Соединяет волна то, что порознь несли:
 Лодки, останки судов вновь встречаются вместе,
 Их прихотливый влечет случай, как думаем мы.
 Все же их бег зависит и от пологости почвы,
 Водоворотов и скал, - есть порядок и здесь.
 Так же и случай, когда мнится от уз всех свободным,
 Тоже покорен закону, скрытому в сути его».

Примечания:

1. Patrologiae cursus completus, series latina prior, acc.J.-P.Migne (в дальнейшем – PL), Cassiodori, Variarum II. Ep.46, t.66, col.541.
2. В цитируемом примере формализм заключался в том двояком смысле и двояком значении латинского языка, каковое выступает здесь в виде своеобразного перифразы: «язык ромуланских сенаторов», «язык итальянцев», «язык авзонцев», «язык квиристов», «язык, понятный сицилийцам».
3. PL. T. Coll. Это есть умножение предмета комментирования, которое не только приводило к тому, что каждый перевод рассматривали как новое самостоятельное литературное произведение, но и предполагало всего один шаг до того, чтобы усмотреть за новым переводом также и нового адресата. Мысль о том, что переводы Боэция могли бы легко заткнуть за пояс те оригиналы, с которых они были сделаны, подтверждается

введением в текст перевода Мария Викторина нового персонажа, такого, каким выступает здесь никому неведомый Менантий. Что также есть свидетельством того, что Марий Викторин отнесся к своей функции, как переводчик, творчески.

4. PL. T. Coll.
5. Отсюда же – эклектичное объединение черт греческих и римских, выливавшееся в присоединении имен римских культурных деятелей, героев и божеств к их греческим аналогам. Если Сократы, Платоны и Пиндары, упоминавшиеся наравне с Танталидами и Кекропидами, представляли собой всего лишь дань аттицизму, исповедываемому Порфирием, то Цицероны, Бруты и Катутллы, упомянутые Боэцием, служили нуждам латинизации.
6. Боэций. Комментарии к Порфирию, им самим переведенному. Перевод Т.Бородай. // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. – М.: Наука. 1990. с.34.
7. См. наст. изд., с.199.
8. Боэций. Комментарии к Порфирию, им самим переведенному ..., с.265.
9. См. наст. изд., с.155.
10. См. выше, с.265-266.
11. Такой, «квази-одесской» импровизацией на тему выражения «две большие разницы» Боэций блистал не только на страницах своих теоретико-музыкальных работ, но и в написанных им логических трактатах. (См.: Боэций. О музыкальном установлении, III, 9; 1У.5. // Герцман Е.В. Музыкальная боэциана. -СПб, 1995, с.366, 387).
12. Patrologiae cursus completes, series prima. T.LXIV. A.M.S.Boetius in librum Aristotelis De interpretatione. Parisiis, 1847, p.1.
13. Ср.: Dante con l'espositione di Christoforo Landino, et di Alessandro Vellutello sopra sua Commedia, dell' Inferno, del Purgatorio, Con tavole, argomenti, et allegorie, et riformato, riveduto, et ridotto alla sua vera lettura per Francesco Sansovino Fiorentino. Venetia, 1564.
14. См. наст.изд., с.208.
15. Там же, с.209.
16. Там же.
17. См. тексты двух известных комментариев Боэция к «Эйсигоге» Порфирия, которые использует переводчик. См. наст. изд. с.238.
18. Боэций. Утешение философией (У,1) // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. – М., 1990. Перевод В.И.Уколовой и Н.М.Цейтлина, с. 275.

З ЖИТТЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ОСЕРЕДКІВ

Від редакції. Ми відкриваємо цю рубрику публікацією матеріалу одного з непересічних представників українського соціально-філософського та громадсько-політичного дискурсу Володимира Жмира, який, на превеликий жаль, уже пішов з життя. Його тексти, починаючи від 70-х років минулого століття, істотно впливали на формування національно-культурної ідентичності і способу мислення київської інтелектуальної громади, сприяли пробудженню та кристалізації свідомої громадянської позиції у багатьох її представників. Окрім розвідки зі злободенної проблеми тероризму, для читача, як видається, безперечно становитиме інтерес й «Життєпис» Володимира Жмира, написаний ним самим - оповідь, що вможливує скласти конкретне уявлення про смисловий зв'язок життєсвіту мислителя та його самосвідомості з відповідними текстами, в яких він об'єктивує своє розуміння тих чи тих реалій життя.

ЩО НАЙПОВНІШИЙ КОРОТКИЙ «ЖИТТЄПИС» ЖМИРА ВОЛОДИМИРА ФЕДОРОВИЧА, НАПИСАНИЙ НИМ САМИМ

*(З метою досягнення якомога більшої відстороненості й
можливої об'єктивності текст подано від третьої особи)*

Він народився в Києві, 20.12.1936, в лікарні, як тоді говорили, «Зайцева» (київський заводчик-благодійник), де побачила світ третина тогочасних киян та всі подоляни, і цим хизувався.

Батько його, Федір Жмир (1895—1958) походив з Гончарівки, передмістя Ізюма (щось подібне до київської Куренівки). Закінчив земську, а потім ізюмську міську школу (1911) і курси залізничників. Отримав роботу (1912) на Варшавсько-Віденській залізниці. Очевидно, саме там і тоді пристав до анархістів і вступив до Союзу визволення України (СВУ). 1918 року перейшов до більшовиків, а перед цим працював на ст.Калуга, брав активну участь у профспілковому русі й був членом повітової Ради. Громадянську війну пройшов комісаром

П'ятого залізничного загону, що здійснював колійне забезпечення залізниць. Розповідав, як у часи відпустки додому територію світську пройшов за партійним квитком, а по Україні — за посвідченням СВУ («Союз визволення України»).

По Громадянській війні був партійним функціонером районного масштабу до 1936 року, коли його виключили з партії за троцькізм. У пошуках долі подався до Харкова, де закінчив курси електриків, працюючи чорноробом. Потім працював уже за новим фахом. 1940 року поновлений у партії, але до партійної роботи вже ніколи не брався. В часи Другої світової війни працював у евакошпиталі. 1945 повернувся до Києва, де працював до смерті на заводі «Геофізприлад» електриком, майстром, головним економістом. Скільки його пам'ятає наш персонаж, батько розмовляв українською мовою і мав на сина великий вплив.

Діда (? — 1919) по батькові автор не знав. Відомо йому лише, що той, мешкаючи в Ізюмі, заробітчанив як дрібний підрядчик (теслював) на Донбасі. Баба господарювала.

Мати його, Віра Жмир (Гутнік, 1905—1982) народилася в Києві. Починала навчання ще в приватній гімназії на вул.Братській. Згодом закінчила Фармацевтичний інститут і працювала в Каневі, де й познайомилася з батьком. Потім повернулася до Києва і працювала на «Заводі Ломоносова». В часі Війни працювала в тому ж шпиталі, що й батько. Після Війни повернулася на той же завод, а згодом, до пенсії по хворобі, була провізorkою в аптеці 46 на Контрактовій площі.

Дід по матері (Йосип Гутнік, 1882 — 1942) був до Революції візником і дослужився до прикажчика. Мріяв про власну справу, яку спробував розпочати за часів НЕП. «Прогорів» і знову працював візником. Наш фігурант пам'ятає деякі епізоди довоєнного життя і діда в ньому: як той приїздить додому на обід і баба накриває йому білу скатертину в світлиці їхньої двокімнатної квартири, яка стала такою з п'ятикімнатної до Революції. СРСРську владу дід сприймав «скептично» (з розповідей тіток). Баба господарювала, мала двох синів (обидва загинули на Війні) і трьох дочок; його мати — старша. Бабу пам'ятає дуже добре, але не яскраво, хіба що її протести супроти руйнування пічки на кухні, коли квартиру газифікували (газогін Дашава — Київ). Дядьків по матері наш персонаж пам'ятає уривчасто. З тітками так чи так спілкувався всі повоєнні часи, з середньою (Франею) навіть жив разом у старій квартирі до її смерті (1960); товаришував із кузиною (дочкою старшого дядька) до її смерті (2009). Допіру подане зумовило його наголошення свого міщанського, натомість не «козацького роду».

Отож судилося народитися у Києві й мешкати (до 1975) у давній родинній квартирі і в дитинстві мав няньку (Дуся). З початком Війни вони з матір'ю поїхали до батька у Харків. Чому батьки жили тоді роздільно, не знає. З тих часів він добре пам'ятає батька. Але батьків шпиталь евакуювали в Сибір до Мінусинська, куди згодом вони приїхали з матір'ю. Уривчасто пам'ятає тогочасні вокзали і залізничні вагони. У Мінусинську батька вони вже не застали і проживши там деякий час, наздогнали шпиталь у м.Калінін (Твер). Далі були Ржев і військове містечко (фортеця часів Петра I) під Даугавпілсом.

1945 року родина його повернулася в давню квартиру на Подолі, де він пішов до школи у перший клас, бо не знав лічби, хоча вмів добре читати (з шести років) і так-сяк писати. Потім була Київська спецшкола ВВС (1952—1955). Авіація ж бо тоді була дуже приваблива для хлопців. Нашого персонажа до неї надто привернула сюжетом повість Каверіна «Два капітани», що її читання ще в часі Війни було транслюовано по радіо. Від дитинства лишився легкий флер їхнього вуркаганського кутка тодішнього Подолу. Від осені 1955 він курсант Васильківського військового авіаційного училища. Коло читаних авторів, опріч програмованих школою: Ж. Верн, К. Чапек, Я. Гашек, О'Генрі, Нушич, А.Дюма, О.Толстой. Власне відтоді можна розпочати інтелектуальну його біографію. Дуже багато читає в училищі (Маркса, Енгельса, Леніна, Л.Толстого, Горького тощо), ініціює неофіційні літературні гуртки, дискутує з викладачами історії КПРС. Тоді ж, під впливом російської поезії «срібної доби», починає писати вірші. Згадані дискусії особливо загострилися після виходу друком неопублікованого раніше тексту праці Леніна «Основные задачи советской власти». Наш герой доводив, що робиться на той час не по-ленінськи. Кінчилося це тим, що за місяць до випуску його наказом було відраховано з училища за «низкий моральный и идеологический уровень».

Повернувшись до Києва, 1958, вересень, він працює слюсарем, механіком, механіком із точних приладів, старшим інженером Інституту матеріалознавства АН УРСР (1961—1969). Від 1961 року починає відвідувати літературну студію при видавництві «Молодь» (відділок прози, керівник — Моргуєнко). З тих студійців, хто мав публікації тоді й опісля може назвати свого відтоді найближчого друга Юрія Хорунжого (1937—2007), В. Шевчука, О.Гижу, А. Дмитрука, М. Гудкова, Н. Околітенка, В. Волосенка. Може ще був хтось, кого забув. В Інституті матеріалознавства, був у відділі, що його очолював академік Ів.Федорченко. Серед тогочасних друзів-колег найближчими

були Сергій Лопатенко, з котрим тоді інтенсивно студіював німецьку, Едуард Денисенко, Алік Радченко, Валерій Скороход, згодом академік АН України і директор того ж таки інституту. Вони часто і завзято дискутували, наприклад, про природу влади та її інтерпретацію у «Войне и мире», про змістову демонуючу сутність геніальності («Доктор Фаустус» Т. Манна) тощо.

1963, після кількох невдалих спроб, розпочав навчання заочно на філософському (тоді історико-філософському) факультеті Київського державного університету ім.Т.Г.Шевченка, який закінчив із відзнакою 1969 року і розпочав працювати молодшим науковим в Інституті філософії АН УРСР (дир.В. Шинкарук) у відділі конкретних соціологічних досліджень (зав.від. В. Черноволенко).

В університеті з викладачів найближче зійшовся і потоваришував з Ігорем Бичком. Теплі приязні стосунки мав з Пашковою, Загороднюком, Канверським. Може ще з кимось, не пам'ятає.

Оскільки наш персонаж учився з доброї волі та й за віком уже був не «юнаком», хоча, може, ще й не «мужем», то студіював філософію серйозно. Пройшов шлях від «платоніка» до «екзистенціаліста». Чи, як казав тоді (1969 р.) В.Табачковський, «червоний екзистенціаліст». Тоді ж, 1969, здається у вересні, мав першу публікацію, гумореску «Борода» в часописі «Україна». У відділі спеціалізувався на соціології моралі. У часописі «Філософська думка» у співавторстві і самостійні тексти його друковано від 1970 року. Практику викладання почав у нашому університеті — спецкурс «Теорія і практика конкретних соціологічних досліджень» і семінари з істмату; підробітки в Університеті марксизму-ленінізму при Печерському райкомі партії.

Найближче коло спілкування в Інституті філософії: передусім Юрій Сікорський (ЮС), також Віталій Табачківський, Микола Тарасенко, Олег Ільченко, Сашко Яценко, Вадим Іванов, Василь Лісовий, Анатолій Ручка, Сергій Васильєв, Мирослав Попович, Вілен Горський, не переривалося товаришування з Ігорем Бичком.

У тому ж часі (від початку 60-х до 1970) проявив активну діяльність у «напівофіційному» Історико-мистецькому клубі ім. Петра Запорожця (голова Юрій Смирний, заступник Леонід Фінберг, Володимир Жмир — з науки). Клуб займався освітницькою діяльністю поміж своїх членів: лекції, доповіді, екскурсії по Києву (включно музеї) і з виїздом. Особливе враження справило залучення до тих акцій Михайла Брайчевського і Людмили Панченко, Леопольда Яценка,

Івана Гончара. Мав той клуб і активні контакти з Клубом творчої молоді (Горська, Зарецький, Танюк інші).

Перші «нецензурні» тексти отримував від Юрія Хорунжого (друга половина 60-х). Пам'ятав передусім імена М. Грушевського, Д. Донцова, О. Солженіцина, І. Дзюби, Є. Сверстюка, щось В. Чорновола, А. Сахарова а ще тексти «Вісника» та деякі інші. Як годиться, передавав їх декому з «надійних».

1969 року закінчив писати у співавторстві з Юрієм Хорунжим повість «Гонитва до мосту» (історична колізія війни перського царя Дарія зі скіфами за Геродотом). Повість подали до видавництва «Веселка». На рецензування направили до М. Брайчевського, який дав схвальний відзив, але потім потрапив у «чорні» списки. Згодом рецензентом був М. Марченко — дід. Теж схвалив, натомість — історія з онуком і професор був змушений піти з університету. Отож обидві рецензії позитивні втратили свою легітимність в очах Видавництва. Текст повісті направлено до Інституту археології АН УРСР і потрапив він до А. Тереножкіна (відділ доби бронзи та заліза), який дав позитивну рецензію. Він і надалі підтримував з рецензентом уже тепер дружні стосунки. У нього на квартирі познайомився з багатьма археологами, зокрема з Б. Мозолевським.

Але, по-перше, до історичної тематики особливо насторожено тоді ставилися в Україні, надто після «Меча Арєя» Івана Білика, з яким авторам повісті «Гонитва до мосту» випадало часто дискутувати. А, по-друге, і це найвагоміша причина, сам наш фігурант змушений восени 1972 «піти» з Інституту через «ідеологічну розхристаність». До захисту готової й рекомендованої дисертації з соціології моралі його не допустили. Ю. Хорунжого почали тоді «тягати» у КДБ через близькість до І. Дзюби. Коротше, тепер зайшлося вже не про рецензентів, а про самих авторів, які періодично навідували видавництво «Веселка» і отримували конфіденційну інформацію від своїх «агентів», які там тоді працювали: Григора Тютюнника і Бориса Дзюби. Врешті набір розсипали і автори так і не побачили верстки.

Це *пересічна* на *той час* історія і саме тому її тут докладно подано. Проте вона мала щасливе закінчення. Ю. Хорунжий, чоловік діяльний і практичний, запропонував перекласти текст повісті російською, що й було зроблено за допомоги його батька, Михайла Хорунжого, вчителя, колишнього політв'язня (відбував покарання разом з Антоненком-Давидовичем і Г. Кочуром; через Юркового батька вони познайомилися з ними). Повість було відіслано до Москви у видавництво «Молодая гвардия», де її невдовзі, без зайвого клопоту,

видано під назвою «Скифы» в альманасі «Приключения 79» (наклад 300 тис.).

Відтак, усе той же Ю. Хорунжий зініціював похід до директора видавництва «Веселка», де «потрясає» московським виданням, виклали свої претензії і повість під назвою «Гонитва до мосту» через 12 років врешті видано (1983). Такі були часи в Україні.

Після звільнення з Інституту філософії наш персонаж працював у інституті «Державтотрансдипроєкті» Мінавтотрансу УРСР молодшим, старшим науковим співробітником, зав.сектором. Тематика — соціологічне, правове та організаційне забезпечення впровадження АСУ на автомобільному транспорті. Згодом ця тематика відійшла до Головного обчислювального центру (1975), де він і працював до 1988 року (зав.сектором). За цей час, окрім виконання посадових обов'язків, підготував ще одну дисертаційну роботу, яка була рекомендована до захисту Кафедрою наукового комунізму КДУ, але знову не сталася. Ще співробітничав із часописом «Україна», де друковано було публіцистичні нариси, стосовні перебування у Києві визначних осіб (Т. Шевченко, Леся Українка, Ів. Франко, М. Ломоносов інші), а також оповідання. Тоді ж, у видавництві «Мистецтво» вийшла друком українською (1984) і російською (1988) мовами книжка «Шевченко в Києві». З цієї нагоди доречно згадати такий характерний для того часу «анекдот».

Текст рукопису було передано на рецензію В. Бородаю. Відгук отримано схвальний, натомість з рекомендацією «розкулішувати» (П. Куліша автор згадував тричі як «приятеля» Т. Шевченка) і подати епіграф з витинки Л. Брежнєва. Автор категорично відмовився від останньої рекомендації під загрозою відкликати рукопис. Першу ж рекомендацію він урахував, замінивши двічі у тексті слова «П. Куліш» на «сучасник Шевченка». Це вдовольнило редактора.

Працюючи у відомчій «галузевій науці», наш фігурант мав ще й інші публікації, стосовні профілю службової діяльності та й безліч текстів планових тем і звітів (машинопису), прийнятих відповідною науково-технічною радою. Водночас викладав на Курсах підвищення кваліфікації Мінавтотрансу УРСР для керівних працівників. Особливо дружніх стосунків з колегами не підтримував і жодною «небажаною» публічною активністю не виявляв.

Здається влітку 1985 несподівано на порозі його маленького «кабінету» з'явився Євген Пронюк, який повернувся із заслання і, дошукуючися роботи, набрів на Обчислювальний центр. Вони дружньо обнялися і врешті вдалося прилаштувати Є.Пронюка бібліотекарем у Державтотрансдипроєкт. Вони працювали на одному

поверсі й близько зійшлися. На цей час припадає загострення інтересу КДБ до нашого фігуранта. Дехто з його оточення розказував йому про це. Трапилося навіть таке. Раптово приїхав його однокурсник і товариш з університетських часів Леонід Білокінь з Миколаєва. Льошка стривожено розповідав, що його викликали в місцеве КДБ і настирно розпитували про розмови нашого персонажа.

Врешті якось його самого викликали несподівано до кімнати спецвідділу Обчислювального центру й чоловік, який відрекомендувався співробітником КДБ на ім'я Віктор Сергійович Лебідь, довго розпитував усяке, а відтак запропонував співробітництво в обмін на захист дисертації й виїзди за кордон. Йдеться, мовляв, не про щось «конкретне», а таке собі «зондування» настроїв і тенденцій. Відвідав Лебідь і Ю. Хорунжого з тією ж справою. Відповідь обох була однозначно негативною, але Лебідь до 1989 не зникав із обрії.

З Євгеном вони розмовляли про всяке, минуле, сьогоденне й майбутнє. Особливо дражливі теми заторкували виключно в часі прогулянок парком. Тоді визріла ідея створення «Товариства політв'язнів і репресованих України» і наш персонаж написав проекти Статуту і Програми планованої організації, які після обговорення з Євгеном і певними доповненнями стали відправними при заснуванні Товариства 30 вересня 1989 року. І ще одна характерна цікавинка: перший рукописний варіант проекту у Євгена викрали з його стола в бібліотеці.

У ці часи через Євгена він познайомився з Олексою Сергієнком, Лесем Шевченком, Сергієм Набокою, братами Горинями, Левком Лук'яненком, Миколою Горбанем, Степаном Хмарою, Василем Овсієнком, іншими, усіма тими, хто згодом на Куренівці створили Український культурологічний клуб (УКК), а пізніше Українську гельсінську спілку (УГС). Можна згадати також творення Української республіканської партії, коли восени 1990 року вкупі з Є. Пронюком, Л. Лук'яненком, В. Чорноволом, В. Пеньківським, здається був іще С.Хмара, на лавці парку Володимирської гірки, обговорювали вихідні принципи такої партії. Йшлося також про написання проектів Програми і Статуту. Їх потім було три: В. Чорвола, Л. Лук'яненка і нашого героя в співавторстві з Єв. Пронюком, які, після тривалих дискусій у кабінеті Михайла Гориня (приміщення «Просвіти» на Музейному провулку), і набули остаточного вигляду.

1991 року у видавництві «Молодь» вийшла його збірка — «Інформація для керівництва», де окрім двох (від душі й серця) повістей, була ще одна, на виробничу тематику, писана похапцем на

кон'юнктуру вимогу видавництва (виробнича тема), за схемою сюжетів романів Хейлі («Готель», «Аеропорт» тощо).

Від 1988 року, із «пом'якшенням клімату», він працює зав.відділом соціології книги і читання Книжкової палати УРСР (м. Харків) у її осідку в Києві, а від 1990 заступником головного редактора (головний редактор Юрій Прилюк, 1946 — 1995) часопису «Філософська і соціологічна думка», згодом — «Філософська думка». Варта уваги *тогочасна концепція* цього видання. Йшлося про те, що за сприятливих тоді умов необхідно створити впливовий осередок і друкований орган, який посів би місце *інтелектуального речника нових віянь* (не лише в філософії і соціології, але й у політології, в політиці практичній, аж до публікацій оглядів засідань тодішньої Верховної ради України — акредитованими спецкорами там були К. Малєєв та Д. Янівський). З цією метою при Редакції створили Редакційну раду на громадських засадах із залучення гуманітаріїв практично всіх галузей.

Згодом, ініціативою Ю. Прилюка, Редакція стала взагалі самостійною організацією з власним бюджетом та засновниками — Інститутом філософії й Інститутом соціології. Друком йшли численні переклади іноземних авторів, передруки українських авторів кінця XIX початку XX сторіччя, поряд із дразливими для сьогодення публіцистичними і науковою спрямованості статтями. Для нашого фігуранта з цієї точки зору є знаменною публікація його розвідки під назвою «На шляху до себе» («Філософська і соціологічна думка», 1991, №1-4), де він удався до спроби аналізу становлення національної свідомості українців (окрема книжка «На шляху до себе». — К., Центр «Демократичні ініціативи», 1995, 112 с.). Писано текст було 1973 року, коли автор у світлі подій 1972 надумав для себе викласти на двох-трьох сторінках що ж то воно є «національна свідомість». Вийшла в результаті книжка. Саме тоді він активно «ввійшов» в українську тематику. Стосовно презентантів української філософської думки щонайбільше пошановує М. Драгоманова, а ще Б. Кістяківського і М. Туган-Барановського.

Редакція часопису розгорнула й позажурнальну видавничу справу: засновано дві серії при часописі — «Українські мислителі» (видано Вибране П. Юркевича і Б. Кістяківського), «Класики світової суспільно-політичної думки», (видано К. Попера і Т. Гобса). В обох серіях наш фігурант був головним редактором. Варто згадати також книгу «Конституційні акти України» (наш персонаж — редактор і упорядник), видану 1992 року у співпраці з видавництвом «Абрис», К., і «МРКоць» Нью-Йорк. Було видано ще «Клейноди України», 1991 рік

(він же науково-літературне редагування) і книга В. Литвина «Політична арена України: дійові особи і виконавці, 1999 (він же відповідальний редактор).

Знаменним для нашого персонажа було заснування і видання українсько-канадського щоквартальника «Політологічні читання», першого такого напрямку щоквартальника в Україні, що його фундувала Редакція і Канадський Інститут Українських студій у січні 1992 року. Він тоді був заступником головних редакторів (Ю.Прилюка і Богдана Кравченка). Після смерті Ю.Прилюка він став головним редактором «Політологічних читань».

У сферу інтересів Редакції було включено діяльність деяких «незалежних» депутатів Верховної Ради СРСР від України (Ю.Щербак, В.Яворівський, В.Черняк, М.Рябчук інш.) Йшлося про створення такого собі Депутатського клубу при Редакції, який мав залучати відповідну гуманітарну громадськість різних галузей знань і стати певним інтелектуальним генератором ідей, що згодом мали б законодавче втілення. Ця затія поглинула чимало сил фізичних та інтелектуальних, проте окрім кількох (здається, трьох) засідань помітних наслідків на виході не мала.

Зібрала Редакція і чималий колектив для проекту «Закону про вибори», який було складено і передано до Верховної ради а також до «Руху», що теж тоді узявся до такої розробки. Доробок Редакції резонансу не мав. Ще можна згадати Українсько-американський фонд захисту прав людини, ініційований Семеном Глузманом, де наш персонаж був співзасновником (ще були В. Крюков, З. Антонюк, Єв. Захаров, Л. Фінберг, хтось із іноземців). Це власне була остання публічна політична акція, до якої він долучився.

У ті часи до Редакції потрапляло чимало українців із діаспори, зокрема Пеленський (з ним теж плановано видавати часописи, але лишилися при намірах»), Коць інші. Слід згадати Тараса Закидальського, Євгена Лащика, Богдана Кравченка. З першим фігурант щиро заприятелював, другий доклав чимало зусиль до зібрання текстів Дм. Чижевського, які були зосереджені в Редакції і згодом видрукувані у видавництві «Смолоскип», на жаль без жодного застереження з цього приводу, хоча видання було плановане і відредаговане частково в Редакції. На заваді став брак коштів. Про Б.Кравченка вже йшлося.

Найважчі часи для нашого фігуранта припадають на середину 90-х, коли не було грошей не те що на видання часопису, але й заробітну плату працівникам Редакції, перед якими так і лишили борги. Весь час його йшов на біганину з проханнями до можливих

благодійників і до директорів Інститутів-засновників (Філософії та Соціології),

Від 2000 року *концепція видання часопису дещо змінилася*. Тепер уже не варто було охоплювати, чи намагатися це зробити, щонайширше коло гуманітарних проблем. Першими з виданням «Політологічних читань» відійшли і відповідні напрямки. З часом в Україні з'явилося чимало інших часописів, навіть філософського жанру (наприклад «Філософські обрії» чи «Практична філософія»). Тепер Редакція змогла зосередитися виключно на теоретичних суто філософських питаннях. Особливу увагу приділено було перекладанню з іноземних мов сучасних і з недалекого минулого філософів, чиї тексти були неznані в Україні. Чимало клопоту завдавали турботи стосовно мовних проблем, які, втім, малися від самого початку його роботи в часописі, ще від далекого 1990 року. Наприклад, тоді довелося докласти чимало зусиль, аби вкорінити написання «в Україні», замість «на Україні». Чи не вперше в часописі, принаймні в одному з найперших, цей зворот було вкорінено.

Коло спілкування в Редакції після повернення у стіни Інституту: В. Лісовий, В. Нічик, В. Горський, В. Кузнецов, М. Кісельов, О. Забужко, В. Табачковський, Б. Булатов, О. Кісельова, Н. В'яткіна, М. Попович, може ще хтось. Спілкування тісне з авторами дописів у часописі: М. Ткачук, О. Босенко, А. Тихолаз, О. Бурова, І. Цехмістро, Ю. Іщенко, А. Ішмуратов. У «Політологічних читаннях»: Д. Видрін, В. Бебик, Є. Головаха, Н. Паніна, С. Рябов, В. Небоженко, В. Якушек, В. Литвин, М. Томенко, В. Гусєв. Це так, по пам'яті.

У той час наш фігурант чимало і плідно працював творчо. Йшлося передусім про соціальну філософію. Тут вочевидь маємо вплив марксизму, натомість не змістовний, а суто тематичний. Його дослідження стосовно суїциду, впливу Ф.Ніцше на інтелектуальне життя в Україні, дослідження творчості Е.Юнгера і переклад уривку з його праці, дослідження виникнення і поширення соціально-філософської концепції анархізму в світі й в Україні були видруковані в часописі. Останній доробок — спроба соціально-філософського аналізу тероризму, пропонована читачеві тут. Тоді ж він узявся на пропозицію Ів. Миговича до писання навчального посібника «Теоретичні засади соціальної роботи». З Ів. Миговичем він познайомився на ґрунті низки статей у часописі «Соціальна політика і соціальна робота». Ів.Миговичу сподобалися статті нашого персонажа. Звідси і пропозиція, на яку останній, хоча тема була не його, пристав заради заробітку. Через півтора року рукопис був готовий і переданий у видавництво «Либідь», де у верстці лежить і досі. Правда,

Ів.Мигович спромігся видати книгу в Ужгороді (накладом 300 примірників у 2007р. 416 с.). Книга вдалася і є першою такої спрямованості працею в Україні.

У червні 2009 року, через незгоду з «ною», іншою концепцією видання часопису «Філософська думка» нового керівництва, наш фігурант переходить у відділ історії української філософії, де й працює досі.

Підсумково можна твердити, що інтелектуальна біографія нашого персонажа йшла по лінії від радикального лєнінізму (варто згадати тут Дзюбів «Інтернаціоналізм чи русифікація») до радикального лібералізму (в дусі анархо-синдикалізму Туган-Барановського на національному ґрунті жовто-блакитного кольору. Це видається цілком закономірним. Ідеалізм його при цьому радше об'єктивний, ніж суб'єктивний. Адже, як на думку Фіхте, будь-яка філософія відпочатково ідеалістична, бо має справу і оперує поняттями-ідеями. Послідовний же суб'єктивізм принципово неможливий, хоча б через ідеалістичність. Методологічні принципи досліджень нашого фігуранта можна назвати аналітико-синтетичними, ґрунтованими на історизмі й структуралізмі. Тут доречно згадати вислів Л.Козера стосовно самого себе: «Я почав убудовувати свої марксистсько-дюркгаймівські пізнання в структурно-функціональну освіту». Онтологічними проблемами ніколи серйозно не цікавився. У «лавах» жодних партій не перебував і не перебуває. Життєве кредо його можна передати відомою, часто цитованою фразою Сент де Екзюпері: «Ми відповідаємо за тих, кого приручили» натомість вкупі із зовсім не згадуваним висловом Маленького Принца: «Коли дався приручити, потім доведеться й плакати».

Писано 20-21 грудня 2009 року в

Києві

Володимир Жмир

ТЕРОР

(спроба соціально-філософського аналізу)*

В.Ф. Жмир

Отже, кожна дія має дещо належне, а позаяк визначення добра, на противагу злу, також зводиться до позитивного, я можу твердити, за своїми намірами є добро.

Г.Гегель

Отож у підпалі універмагу є позитивний результат. Цей результат — у порушенні закону, створеному на захист злочинців.

Ульріка Майнгоф

Попередні зауваження

У цьому розгляді порушеного питання важливо лише показати, що злочин, причому не як причина виникнення зла, як порушення права як права, натомість показати те існування, що його має злочин і яке має бути зняте.

Г.Гегель

Гори звеліли нам узяти до рук зброю, щоб здобути лице.
Гори звеліли нам прикритися маскою, щоб здобути лице.

Субкоманданте Маркос

Тут і далі йтиметься не про «засудження» чи «виправдання» терору, а саме про аналіз його як результуючого виявлення певного соціального процесу. А це, як на мене, означає включення цього поняття у відповідну структуру категорійно-поняттєвого апарату. Отож, на підставі попереднього аналізу проблеми відповідне включення на рівні робочої гіпотези виглядає так: соціальний конфлікт — насилля — війна — терор. Варто зауважити, що соціальний конфлікт, чи, радше, конфлікт між соціальними спільнотами розглядатиму в звичному для соціальної філософії та соціології розумінні. *Насилля* тут слід розуміти як певний засіб розв'язання

* Тут подано скорочений текст статті — Авт.

конфлікту. *Війна* — безпосереднє чи опосередковане виявлення насилля. *Терор* — один із засобів ведення війни.

Зважаючи на те, що вибрана саме така схема аналізу, вона правитиме за вихідне для структурування текстів.

Соціальний конфлікт

Конфлікт — це форма соціалізації.

Г.Зімель

...Конфлікт є не лише засобом розв'язання проблеми, спричинила його, а й безпосереднім приводом, своєрідною спробою компенсації всіх накопичених образ, які досі не знаходили виходу.

Л.Козер

Оскільки у виразі «соціальний конфлікт» визначальним є іменник «конфлікт», а «соціальний» є тільки його характеристикою, ліпше було б сказати «конфлікт соціальний». Почну тому саме з визначення поняття конфлікт. «Конфлікт (від лат. *conflictus* — зіткнення) у соціальній теорії — зіткнення інтересів, мотивів, тенденцій, суб'єктів соціального життя»¹.

Власне, йдеться про те, що між суб'єктом-об'єктом та об'єктом-суб'єктом (подача учасників через дефіс наголошує на активність зворотніх зв'язків) не існує узгодженої унормованості взаємодії, комунікації Я — Ти. Відтак, саме цю неунормованість доцільно розглядати як початок конфліктної ситуації. Ще раз варто підкреслити, що йдеться саме про неспівузгоджену внормованість, і тому не має значення, хто ініціював неузгоду та з якої причини.

Але окрім Я—Ти, є ще й треті — *Вони*. А.Ішмуратов зауважує: «Вони — це насамперед спостерігачі конфлікту (ними можуть бути посередники, арбітри, співчуваючі, засуджуючі представники, які здійснюють соціальний контроль»². Це варто завважити з огляду на подальші розмірковування.

Той же А.Ішмуратов подає три атрибути конфлікту, а саме: *суб'єктивність* (наявність певних цінностей та мотивацій у кожної зі

¹ Дандюк А. Конфлікт / Філософський енциклопедичний словник. — К., Абрис, 2002. — С.299.

² Ішмуратов А. Когнітивні засади аналізу соціального конфлікту. Проблеми теорії ментальності. — К., Наукова думка, 2006. — С.198.

сторін конфлікту); *реальність*, радше об'єктивність (тобто наявність комунікативності, при якій обидва контрагенти є реальними) і *нормативність* (наявність певних універсальних «справедливих» норм контактування)³. Тут хотів би зробити зауваження, яке зумовлено думкою одного з перших читачів цього тексту. Йдеться про широко шанованого В.Лісового, на думку якого я завжди з вдячністю зважаю і котрий закинув мені надмірну психологізацію заторкнутої проблеми, нехтування онтологією. З цього приводу переконаний, що остання (онтологія) виявляється тоді, коли починають вибухати бомби, натомість на розглядуваному етапі першочергову роль відіграє соціальна психіка чи ментальність. Але рушимо далі.

Не викликає сумніву, що структура мотивів і цінностей Я безпосередньо зумовлює як реальність, так і універсальну нормативність, рівність. Адже якщо, скажімо, Я структуроване нормами, цінностями і мотивами у форматі шляхетного аристократизму, а Ти є зі хлопським статусом, то ніякої реальної універсальної нормативної рівності між Я та Ти нема і бути не може. Перші два атрибути конфлікту можуть бути нейтралізовані, коли система узгоджених норм передбачає справедливий, чи радше нормативний шлях розв'язання конфлікту і останній набуває статусу нормативності. Наприклад, для шляхти певного періоду існувала норма дуелі. Водночас шляхтич не став би у такий спосіб розв'язувати своє непорозуміння із «хлопом», бо не вважав його рівним (шляхтич збатожить хлопа). Так само, як уряд США не вважає себе рівним із Алькаїдою. При цьому не мають значення підстави цієї реальної чи позірної нерівності.

Мене цікавить більше третій атрибут конфлікту, хоча він містить елемент суперництва, але репрезентує особливий «хворобливий» вид взаємодії. Конфлікт же бо — це таке спілкування, в якому виявляються неузгодженості норм Я — Ти, коли кожен дбає про *свої* інтереси в структурі *своїх* норм і мотивів.

Коли йдеться про фази взаємодії (тобто спілкування в широкому розумінні), називають *комунікативну прагматичну, легітимну, активну взаємодію*⁴, то тут вочевидь є деяка логічна помилка, оскільки класифікацію зроблено за різними ознаками, наприклад, прагматична та активна фази можуть співпадати. Хіба ж бо активна не може бути і прагматичною тощо? Те саме стосується порушення взаємодії. Вочевидь, що взаємодія (комунікація —

³ Там само. — С.200.

⁴ Там само. — С.202.

контактування) не порушена, порушено лише її узгодженість, унормованість. Адже, якщо нема комунікативного контактування, то, власне, нема і не може бути самого конфлікту. Як може виникнути конфлікт без комунікації прямої чи опосередкованої. Хіба конфліктна ситуація між терористами Алькаїди та США дозволяє твердити про відсутність комунікативних контактів між ними? Інша справа — який характер і зміст цих контактів.

Власне конфлікт і є своєрідна взаємодія. І тут можна погодитися з А.Ішмуратовим, коли він твердить: «Конфліктна проблема — це проблема узгодженості інтересів, реалізація яких виявляється у вигляді конфлікту, конфліктної хвороби»⁵. Тобто йдеться знову-таки про неунормованість взаємодії, комунікативності, її способу та змісту, натомість не про відсутність такої.

Прийнято вирізняти учасників конфлікту актуального та потенційного. Перший — впливає на ситуацію: «хто прагне змінити конфліктну ситуацію, робить усе, щоб її змінити». Другий — «оцінює ситуацію як таку, що зачіпає його інтереси, але не прагне справити вплив на неї»⁶. Йдеться також про супротивника-агресора, супротивника ворога (той, хто намагається знищити іншого).

Розгортання конфлікту як дії, але не як події (факту) залежить від позицій Я та Ти. Тут варто говорити про латентну та агресивну фази. У першому випадку маємо процес, який відбувається в Я-собі і не виходить назовні. Я та Ти починають усвідомлювати спрямованість своїх інтересів, цінностей, цілей, норм. Завершення цього процесу — припинення узгодженості взаємодій. Натомість тепер маємо аж ніяк не взаємодію, навіть коли йдеться про демонстративну фазу, як це вважає А.Ішмуратов⁷. Вимальовується досить чітка схема (фази) розгортання конфлікту Я та Ти як процесу: *латентність* (тривога) → *демонстративність* (тривога, вияв гніву в знаково-символічній формі) → *агресивність* (тривога, вияв гніву, страх) → *батальність* (тривога, вияв гніву, страх, зненависть)⁸.

Колись А.Здравомислов слушно зауважив щодо трьох рівнів розгляду проблематики соціального конфлікту. Йшлося, по-перше, про фундаментальні концепції (зокрема, Дарендорф), висунуті від кінця 50-х років минулого сторіччя. По-друге, про теорії середнього рівня і, по-третє, про теоретичне обґрунтування емпіричного дослідження

⁵ Там само. — С.212-213.

⁶ Там само. — С.213.

⁷ Там само. — С.217.

⁸ Там само. — С.217-223.

розглядуваного явища (онтологія — В.Ж.)⁹. Пропоноване дослідження орієнтоване на теорію середнього рівня.

Наскрізне, що об'єднує всі ці три рівні, є контртеза парсонової теорії соціальної рівноваги та інтегрованості соціальних спільнот як засадничої підстави її існування¹⁰. Контртеза виглядала в загальному вигляді так. Соціальний конфлікт слід розглядати як виявлення напруженості, викликаной різними потребами, мотивами, нормами тощо людської діяльності, вони є своєрідними клітинами соціального побутування, що породжують соціальні зміни різного масштабу. Соціальний конфлікт у жодному разі не є аномалією і дослідження його має бути спрямоване на зважену, безсторонню інституалізацію цього явища, «дослідження можливості створення політичного середовища, яке сприяє нормальному (унормованому — В.Ж.) виходу з конфліктної ситуації та запобіганню ескалації насильницьких (курс. — В.Ж.) конфліктів»¹¹.

У подальшому при розгляді цієї проблеми вдаватимуся переважно до праці Льюїса Козера «Функції соціального конфлікту», особливо до глав, що стосуються міжгрупових конфліктів¹². Звичайно, можна почати від Г.Зімеля¹³ чи Р.Дарендорфа, але видається, що Л.Козер не тільки достатньо повно узагальнив висновки метрів соціології, але й дещо просунувся вперед. Якщо ж йдеться про методологію Л.Козера, то варто нагадати його слова: «Я почав убудовувати свої марксистсько-дюргаймівські пізнання в структурно-функціоналістську освіту»¹⁴.

Звичайно, Л.Козер наголошує головно на соціальному чиннику згуртованості групи; варто звернути увагу і на його твердження, що і зовнішній конфлікт «також мобілізує (курс. — В.Ж.) захисні механізми, зокрема наново стверджує цінності, групи у протизагу цінностей ворога»¹⁵. Можна навіть запостулювати, що з проходження усіх фаз конфлікту (латентна, демонстративна, агресивна, батальна) згуртованість як у Я, так і у Ти «таборах»,

⁹ Здравомыслов А. Фундаментальные проблемы социологии конфликта и динамика массового сознания // Социс. — 1996, №12. — С.12.

¹⁰ Там само.

¹¹ Там само. — С.12-13.

¹² Козер Л. Функции социального конфликта. — М., Идея-Прес, 2000.

¹³ цілої низки питань наші знання про конфлікт просунулися далеко вперед за межі, досягнуті Зимелем. — Там само. — С.49.

¹⁴ Там само. — С.11.

¹⁵ Там само. — С.114.

згуртованість зростає, і перехід від фази до фази означатиме «поглибленість чи загострення» Я—Ти конфлікту, а відтак — зменшує ймовірність вийти з нього. Натомість це побіжне зауваження не буде розгорнуте в подальшому. На нього слід зважати лише з огляду на легітимність терору.

Головне, на чому наголошує Л.Козер, це те, що «Світ Хіросіми та Освенцима був мало схожим на світ благодушних лібералів типу Парсонса і деяких його учнів першої та другої генерації»¹⁶. Власне, про цей неусталений світ і йтиметься, особливо про здатність його до перманентного породжування непогальмовних соціальних конфліктів, кінцевим виявом яких є терор.

Проте одна з визначальних ознак конфлікту між соціальними спільнотами полягає у тому, що він на загал позбавлений особистісного забарвлення стосовно кожного з контрагент їхніх одиниць-учасників. Звичайно, тут не йдеться про те, що Сталін міг особистісно ненавидіти Гітлера, та навпаки, попри те, що це теж є певним чинником. Така суб'єктивізація соціального конфлікту заторкує хіба що період феодалних війн, та й те, мабуть, не є вповні визначальною.

Отож, зовнішній міжгруповий конфлікт згуртовує групи (Зімель), зміцнює її цінності та норми. В результаті репрезентант конфліктуючої спільноти стає не Я-Сам, натомість Я-Ми ні про яке «возлюби» не може йтися, бо Ти (Він) від початку не є ближнім. З цього приводу Л.Козер слушно зауважує: «Людина непохитна у своїй представницькій ролі (легітимна — В.Ж.) тому, що вона розглядає себе як виконавицю групової місії. Пристосування до обставин, що дозволене чи, навіть, бажане на рівні особистої поведінки, вважають неприпустимим для представника групових інтересів, які перевершують «просто» особисті»¹⁷ конфлікти. Власне йдеться про відпочаткову легітимність кожного репрезентанта конфліктуючих спільнот. Джерелом соціального конфлікту є зазвичай рівнопокладеність норм або й одновекторність їх —дефіцит ресурсів, реалізації, цінностей, можливість об'єктивізації інтересів, і далеко не завжди лише матеріальних (Дюркгайм, Зімель, Дарендорф). Тобто маємо комунікативне (контактне) поле. Те саме, що Дюркгайм говорить про контакт, Зімель відносить до конфлікту, який зазвичай перебігає не в рамках його співпов'язаних норм, а відтак, не містить у

¹⁶ Там само. — С.12.

¹⁷ Там само. — С.142.

собі елементи власного обмеження та регулювання (курс. — В.Ж.)¹⁸. Останнє виділено курсивом не випадково, але про це пізніше, коли йтиметься про вихід із конфлікту.

Оскільки особистість причетна до конфліктної спільноти, є, переважно, вже не Я, а репрезентант спільноти, слушно видається одна з тез Л.Козера: «Властиве партійній свідомості переконання, що боротьба йде за ідею, а не за приватні інтереси, надають конфлікту особливий радикалізм і нещадність, що має свою аналогію у поведінці вкрай егоїстично й ідеалістично налаштованих індивідів...» Такий конфлікт перебігає з усією пристрасною особистості, бо перемога — це перемога ідеї, благородна за своєю природою¹⁹.

Власне йдеться про те, що все особистісне в конфлікті максимально можливо буде усунуте чи самоусунуте. Варто згадати ще одну тезу Л.Козера: «Конфлікт з іншою групою визначає структуру групи і її реакцію на внутрішній конфлікт»²⁰. Варто наголосити також, що спільнота, яка зазнає утиску або, навпаки, та, що протистоїть сильнішому (на момент конфлікту), не може собі дозволити толерантності стосовно внутрішніх девіантів, і саме ця реакція на потенційний чи реальний ризики визначає її зовнішню і внутрішню структури, а власне й чисельність репрезентантів, оскільки «очищення неминуче призводить не лише до згуртованості, але й до втрати кількості. Отож, чисельність спільноти та міра втягнення її членів співвідносна із зовнішнім конфліктом» (Зімель). Маємо достатньо відомий приклад з історії більшовизму. В.Ульянов-Ленін писав: «...у самодержавній країні чим більше ми звузимо склад членів у такій організації (партія більшовиків — В.Ж.) до участі у ній лише членів, які професійно займаються революційною діяльністю..., тим важче буде «виловити» таку організацію... Широку організацію і ніколи не зможемо поставити на ту конспіративну висоту, без якої не може йтися про ... боротьбу з урядом»²¹.

Тепер, після цих досить розлогих міркувань, повернімося до фаз конфлікту як такого, що їх подає А.Ішмуратов²²: латентна (Л), демонстративна (Д), агресивна (А), батальна (Б) фази конфлікту, які у той чи той спосіб заманіфестовані. Емоції, якими переймається Я та Ти з проходженням цих фаз, водночас чи мірою часу загострюються.

¹⁸ Там само. — С.150.

¹⁹ Там само. — С.138. [Simmel. Conflict]

²⁰ Там само. — С.120.

²¹ Ленин В. Что делать? / Ленин В.И. ПСС. — М., 1959. Т.6. — С.124-125.

²² Ішмуратов. Цит.праця. — С.217-222.

Слід, проте, зауважити, що ці емоції можуть бути й спровоковані лідерами однієї з конфліктних сторін, як це, скажімо, було в США стосовно Іраку. Конфлікт як такий означає вихід за межі регламентованості чи, радше сказати, унормованості. Допоки конфлікт перебуває у межах останньої, він щонайбільше підійде до фази підозри (А).

З цього приводу Л.Козер пише: «Різні типи конфліктів можна класифікувати відповідно до ступеня нормативної регуляції їх. На одному кінці континууму можна помістити готовність інститулізації конфлікту (типу дуелі), тоді як на його протилежному кінці опиняться абсолютні конфлікти, метою яких є не врегулювання суперечки, а тотальне знищення ворога»²³.

У розглядуваному нами випадку (терор) вочевидь ясно, що контрагенти (чи принаймні один із них) пройшли всі фази, означені А.Ішмуратовим і перейшли до останньої — батальної із застосуванням насилля.

Насилля, опір, війна

Протест — це коли я кажу те-то і те-то мене не влаштовує.
Опір — це коли я дію так, щоб те, що мене не влаштовує,
перестало існувати.

Ульріка Майнгоф

Тепер капіталізм вільний оголосити війну, відкрито
виступити супроти всіх колишніх альтернатив (включно
«демократії»). В цьому розумінні не ми вибрали опозицію:
її вибрали для нас.

Хакім Бей

Читаємо в «Словнику»: «Один із основних ресурсів політики і найважливіший засіб, що застосовує влада заради досягнення якоїсь мети»²⁴ — є сила, що є засіб суб'єкта впливу на поведінку об'єкта. При цьому підкреслено відмінність між силою та насиллям у тому розумінні, що остання є невинуватим застосуванням сили²⁵. Власне, можна потлумачити це так: сила є потенцією (політичною,

²³ Козер Л. Цит. праця. — С.187.

²⁴ Политология. Энциклопедический словарь. — М., Изд.Publish, 1993. — С.352

²⁵ Там само.

економічною, інформаційною, військовою тощо), тоді як насилля є реалізація цієї потенції в дії Я супроти Ти.

Допіру згаданий «Словник» розрізняє «насилля» як державне насилля та насилля в прямому розумінні цього слова... «як державну владу, що спирається на право і обмежене правом». Друге тлумачення охоплює сукупність дій, спрямованих на нанесення збитку об'єкта дій або речам, або знищення останніх»²⁶. Щодо заторкнутої теми (терор) йтиметься про друге тлумачення поняття насилля. Хоча, правдиво кажучи, нам не вдається оминати і державне насилля, коли йтиметься про революційні ситуації чи терор тоталітарних режимів. І тут можна погодитися з В.Остроуховим, який кваліфікує «тероризм як специфічну форму насилля»²⁷. Натомість, так чи так, насилля є дія, пов'язана з соціальним конфліктом у фазі «батальній».

Соціальний конфлікт, що вилився в насилля, вочевидь має *передбачати* легітимність влади (М.Вебер). Але тут наштовхуємося на одну суперечність, яка давно вже зафіксована в історичній практиці. Якщо насилля влади є легітимоване тим чи тим державним ладом, то чим саме легітимовані будь-які повстанські чи революційні рухи громадянської війни? *Вочевидь, маємо справу з соціальними конфліктами, тобто із зіткненням норм, мотивів, інтересів різних соціальних спільнот.* Останні, власне, і легітимують насилля. Тут варто згадати слова з «Маніфесту Комуністичної партії», де йдеться про безперервну «більш чи менш приховану громадянську війну всередині існуючого суспільства»²⁸, яку ведуть комуністи.

І ще з Ф.Енгельса: «Відкрита війна бідних супроти багатих. І така боротьба, у якій явно і відкрито виступають усі пружини й причини, що діяли раніше у всіх історичних (соціальних — В.Ж.) конфліктах явно і приховано, така боротьба загрожує у будь-якому випадку бути гострішою і кривавішою, ніж усі попередні»²⁹. Виходячи з цієї тези, можна зробити висновок, що, принаймні для Ф.Енгельса, насилля легітимують з обох боків «бідні та багаті». У тому навряд чи можна погодитися з В.Остроуховим, коли він розрізняє «легітимний

²⁶ Там само.

²⁷ Остроухов В. Морально-світоглядницькі умови застосування насильства і терору (Історико-філософський аналіз) // Дис. на здобуття вчен.ступ.докт.філос.наук. На правах рукопису. 2001, УДАК 141 «312» — С.6.

²⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. — М., 1954. — Т.4. — С.435.

²⁹ Энгельс Ф. Эльберфельдские речи / Там само. — С.552-353.

терор» (насилля — війна) та «нелегітимний»³⁰, якщо поціновувати легітимність як *виправдання*, але не *пояснення-розуміння*.

Тут йдеться не про виправдання насилля (теорії насилля: соціально-філософські, соціально-психологічні, психологічні), а принаймні введення цього поняття у певну соціально-філософську парадигму, що власне нас і цікавить. Але спочатку варто таки відійти від енциклопедичних визначень. Так Гегель у «Філософії права» твердить, що: «Перша принука як насилля, вчинене вільним, насилля, яке порушує наявне буття свободи в його конкретному смислі, порушує право як право, є злочином — безконечно негативне судження в його певному смислі, шляхом якого зазнає не тільки особливе підведення речі під мою волю (§85), але водночас і загальне, безконечне в предикаті моє, правоздатність і причому без визначення моєї думки (як при облуді, §88)»³¹. Гегель також робить зауваження: «Право, порушення якого є злочином, має, щоправда, досі лише вищезазначені форми, і злочин, відтак, *лише найближчий* (курс. — В.Ж.) смисл, що стосується до цих визначень»³².

У наступному параграфі (§95) Гегель розширив свою думку в тому розумінні, що насилля як злочин має ще інші якісні визначення, коли заторкує якісне і кількісне буття (тобто право), що дає підставу для об'єктивного поцінування насилля-злочину (вбивство, рабство, насилля над релігійними переконаннями)³³. Останній варіант — уже ближче до порушеної теми. І ще одне зауваження Гегеля: «Загроза (насилля — В.Ж.), яка присутнісно може довести людину до того обурення, що вона захоче довести стосовно неї (загрози — В.Ж.) свою свободу, цілком знищує справедливість»³⁴. Тут ми можемо згадати четверту фазу соціального конфлікту (батальну), водночас зазначити, що навіть у межах громадянського суспільства маємо соціально-психічне зміщення суб'єкта та об'єкта насилля.

У негативному визначенні будь-яке насилля (у найширшому розумінні — від накладання кайданків, зазіхання на власність до бомбардування Дрездена тощо) є нічим іншим, як порушенням *самовизначальних прав особистості*, соціальної спільноти у найширшому розумінні: право на свободу, рівність, власність, справедливість. І хто порушує чи обмежує ці права — держава, її

³⁰ Остроухов В. Цит.праця. — С.313-320

³¹ Гегель Г. Философия права. — М.: «Мысль», 1990. — С.143.

³² Там само.

³³ Там само. — С.144.

³⁴ Там само. — С.145.

інститут, окрема формальна чи неформальна спільнота — не має жодного значення, як і посилання на легітимність, бо право на оборону своїх прав тою ж мірою легітимує опір насиллю. А там, де постає опір, ми потрапляємо у дещо іншу сферу. Тут ідеться про війну, про збройний опір, який звичайно не вичерпує повний зміст поняття, але в контексті розглядуваної проблеми (терор) є найактуальнішим. Саме тому мене влаштовує таке визначення війни: «соціальне явище, що являє собою одну з форм розв'язання суспільно-політичних, економічних, ідеологічних, а також національних, релігійних, територіальних та інших суперечностей між державами, народами, націями, класами і соціальними групами засобами збройного насилля (курс. — В.Ж.)»³⁵. Будь-яку іншу війну на кшталт інформаційної, енергетичної, фінансової воєн, включно «холодну», автор сприймає як метафору до поняття *протистояння*. Особу чи групу *легітимовано* соціальною спільнотою, що чинить опір у якийсь спосіб («демократичний», не демократичний) «легітимованій» владі та *легалізує* цю спільноту. Принагідно зазначу, що той і той термін має однокорінне походження (лат. Lex — закон).

В контексті викладеного вище стосовно фаз соціального конфлікту війна, викликана *опором*, припадає саме на останню — батальну і фактично означає найглибший вияв соціального конфлікту і відповідає цілям, які намагаються досягти Я—Ти *відповідними засобами*, включно *стратегію, тактику*, а головне застосування збройної сили, спрямованої так, аби спричинити контрагентам щоякнайбільших матеріальних та соціально-психічних утрат, бажано непоправних. Для цього створюють специфічну соціальну інституцію, збройні чи озброєні сили з відповідною структурою. Окрім того, слід наголосити, що стан війни об'єктивно зумовлює перебудову всієї структури соціальних спільнот-учасників, починаючи від уведення спеціальних правових норм, перебудови економіки, кінчаючи суспільною психікою, адже допіру вже йшлося про згуртування спільноти і про стурбованість щодо правдивої легітимізації дії кожної особистості стосовно ворога.

Теоретики війни неодмінно наголошують два її аспекти: стратегічний та тактичний. Перше слово походить від гр. στρατηγία. Власне, воно означає те, що стосується загальних цілей ведення війни і підпорядкування останнім мистецтва досягнення їх. Що ж до тактики, цей термін походить теж від гр. такτικός і означає мистецтво ведення війни, або ширше — визначення методів, шляхів, засобів, форм

³⁵ Політика. Энциклопедический словарь. — М.: Pud Liscers, 1993. — С.31.

протистояння, що оптимально відповідають конкретним обставинам і цілям стратегії.

Далі варто зазначити, що за всіх часів існували «писані» та «неписані» правила ведення війни (ставлення до полонених, до мирного населення, тактика ведення баталій, наприклад, окопно-позиційна війна тощо). І ще можна назвати *універсальні принципи тактики*: невизначеність часу і місця удару, зневага до кількості постраждалих, застосування незнанної зброї, зневага до унормованих методів і засобів, зневага до власної смерті, нарешті, невизначеність «лінії фронту». Насамперед, варто наголосити, що йдеться саме про тактику ведення війни. Але ж усе це у першому наближенні властиве засобам терору.

З усього означеного допіру стосовно тактики варто дещо докладніше поміркувати зокрема про зневагу до кількості постраждалих і невизначеності «лінії фронту», зокрема про диверсійні акти. У першому випадку намагання спричинити до втрат якомога більших стосується як цивільних, так і військових. І це тісно пов'язане з невизначеністю «лінії фронту».

Вже Перша світова була позиційною, з позірною визначеною «лінією фронту». Іще 1930 року Е.Юнгер зробив слушний висновок зі спостереження стосовно двох нових рис цієї війни. Йдеться, по-перше, про її тотальний характер у тому розумінні, що цивільного населення вже нема. Всі працюють на війну: виробляють зброю, паливо для техніки, шиють однострої, будують укріплення чи виготовляють матеріали для них тощо. Фактично відбувається «тотальна мобілізація». Всі стають учасниками війни.

По-друге, лінія фронту відступає вглиб, аж до кордонів країн учасниць війни³⁶. Тому вже у Другій світовій маємо вже поквдратове бомбардування Дрездена, Хіросіми, Нагасакі, а згодом і масовані ракетні удари. У такій ситуації про так зване «мирне населення» говорити не доводиться.

І тільки коли держави домовляються про незастосування тої чи тої тактики, технічних засобів, обмеження їх (незастосування хімічної, бактеріологічної, атомної зброї чи протипіхотних мін тощо), деякі тактичні засоби війни унормовують. Натомість, навряд чи тут може йтися про «гуманізм». Маємо лише реальний, суто прагматичний підхід Я—Ти, які зважили, що застосування певних тактик призводить до власних утрат не менших, аніж у супротивника.

³⁶ Докл.див. Жмир В.Ернст Юнгер — хто він? // Філософська думка, 2008, №1. — С.25-26

Слід назвати ще ознаку тактики сучасної війни, а саме — заручництво. Останнє набуло особливого поширення за часів Громадянської війни в Росії, зокрема масовано в Україні. Причому до цієї тактики вдавалися як «білі», так і «червоні». У Другій світовій застосування такої практики, особливо на її російсько-німецьких теренах чи свавілля у Польщі й на Балканах набуло повсякденного характеру.

Підсумково хочу наголосити, що всі названі способи, технології, а точніше *тактики ведення війни*, певною мірою перекривають зміст поняття терор (лат. *Террор* — жах, переляк), що означає залякати, нажахати.

Терор

У вас є зброя, але й у нас є зброя!
З пропагандистського плакату «Чорних пантер»

...боротьба за звільнення передбачає використання
всіх приступних засобів, з-поміж яких найважливішим є
використання сили.

Франц Фанон

Я вважаю свої кулі моральнішими, аморальними
вважаю ті, що поцілили в стіну. Потрібно було
вправлятися.

Валері Соланс

Отож, почну з висновку, що *терор* — це тактика війни у допіру пропонованій схемі і спробую це довести. Слід визнати, що в такому тлумаченні поняття «терор» у мене є попередник. У книзі В. Вітюка та С. Ефірова «Лівий терор на Заході: теорія та сучасність» я, вже після закінчення цього тексту, прочитав наступне: «Тероризм — це політична *тактика* (курс. — В.Ж.), пов'язана з використанням і висуванням на передній план тих форм збройної боротьби, які визначають як терористичні акти»³⁷. Вдамося до фактів історії. У С. Степняка-Кравчинського у творі «Підпільна Росія»³⁸ досить чітко

³⁷ Вітюк В. Эфиров С. «Левый» терроризм на Западе: история и современность. — М., 1987. — С.222-223.

³⁸ Степняк-Кравчинский С. Подпольная Россия/ Сочинения. — М.: «Художественная литература». — Т.І. — С.365 і далі.

подано картину розгортання терору в Російській імперії після 70-х років XIX сторіч. Це відбулося навіть на структурі тексту, яка була подиктована логікою історичного процесу — розгортання конфлікту між тогочасними соціальними спільнотами. Параграфи названо: Нігілізм; Пропаганда; Терор.

Ось як сучасник описує тодішню ситуацію: «З важкого, досі не вповні поцінованого роману Тургенева назва ця (нігілізм — В.Ж.) швидко перейшла у повсякденну мову»³⁹. І далі: «справжній нігілізм, яким його знали в Росії, був *боротьбою* (курс. — В.Ж.) за звільнення думки від кайданів усякого роду традицій, що йшла рука в руку з боротьбою за звільнення трудящих класів від економічного рабства»⁴⁰. Власне маємо справу з розглядуваною схемою соціального конфлікту ще не у фазі «протиборства» і про це ясно свідчить Степняк-Кравчинский: «...наші попередники, особливо у перший час, у цю цілком *мирну боротьбу* вносили той самий *бунтівний дух* (курс. — В.Ж.) протесту..., який був характерний для пізнішого руху»⁴¹. Коли майбутні революціонери-терористи остаточно організаційно визначилися як реальні соціальні спільноти, протиборство постало на повну силу; почалася пропаганда (фаза Д).

Натомість Степняк-Кравчинський пише: «Після 1866 року слід бути сліпим або позбавленим міри, щоб вірити ще у можливість будь-якого покращення *іншими* засобами *без насильства* (курс. — В.Ж.). Революційне бродіння явно посилювалося»⁴². Власне це — пропаганда, «ходіння в народ» і «оголошення війни» — була лише одна тактика, яку мала та й повинна в необхідній ситуації замінити інша, доцільніша.

Отож, 1888, коли заклик «В народ!» замінено закликом «До справи!», можна твердити, що А-фаза конфлікту з царатом цілком перейшла у Б (батальну)-фазу із відповідною тактикою — терор. Постала переконаність тому, «що куля дієвіше за думку», принаймні у той час, за тих умов. Чин, що певною мірою випередив загальний перехід до нової тактики, була акція Віри Засулич 24 січня 1878 року. Тут ще кілька слів щодо легітимності.

Лінія захисту В. Засулич на судовому процесі побудована так: підсудна не була знайома з Боголюбовим; надто активною революціонеркою назвати її важко, і, головне, що її справа справедлива. «Хто захистить зневажену честь німечного каторжанина?

³⁹ Степняк-Кравчинский С. Цит.праця. — С.367.

⁴⁰ Там само.

⁴¹ Там само. — С. 368.

⁴² Там само. — С.376.

Хто змие, хто і як заплатить за ту ганьбу, яка назавжди невтішним боєм буде нагадувати про себе нещасному?»⁴³ — запитує адвокат П. Александров. Власне, йдеться про легітимність чину підсудної. І навіть тогочасні присяжні зрозуміли, що свобода, рівність, справедливість легітимують право на активний опір і виправдали В. Засуліч. С. Степняк-Кравчинський як аналітик зауважує: «Засуліч зовсім не була терористкою. Вона була янголом помсти, жертвою, яка самохіть віддавала себе на заклання, аби змити з партії пляму ганьби смертельної образи»⁴⁴. Тобто легітимність теракту В. Засуліч делеговано певною соціальною спільнотою і тому рівнозначна *легітимності панівної спільноти, тим паче навіть не демократично визначеної*. Тому, читаємо у Степняка-Кравчинського: «Проти такого уряду *все дозволене* (курс. — В.Ж.). Він уже не є виразником більшості, а організатором свавілля»⁴⁵ — насилля.

В Україні практика терору від початку була пов'язана з бакунінсько-кропоткінськими орієнтаціями «Південних бунтарів». Тут теж бачимо зміщення інтересу від тактики пропаганди. «В нашій уяві бунт був таким чином альфою і омегою, а бунт у народі можна було організувати лише царським іменем» — констатує В. Дерогорій-Маклевич⁴⁶, підсумовуючи аферу Стефановича із «Золотою грамотою», до якої він був безпосередньо причетний. Звідси автор робить висновок, що засвідчує одна з його праць: «Від бунтарства до тероризму».

Натомість хочу наголосити, що прив'язка методів тероризму, тим паче в Україні, до певної визначеної соціально-філософської, ідеологічної чи політичної течії, була б помилковою. Методи тероризму застосовували і анархісти, і соціал-більшовики, і соціал-революціонери (особливо ліві), а пізніше націонал-соціалісти, фашисти, ОУН/УПА, мусульманські фундаменталісти і так звані демократичні держави. І всі з «благородною» метою. Отож, шукати коріння терору у будь-якій соціально-філософській доктрині — справа марна. Тому слід із запропонованої схеми законстатувати — *терор лише тактика, метод ведення війни, байдуже, хто до кого і за що її не застосовував би*.

⁴³ Александров П.А. Дело Засулич // Судебные речи известных русских юристов. — М.: Юрид.лит., 1957. — С.55.

⁴⁴ Степняк-Кравчинский С. Цит.праця. — С.388.

⁴⁵ Там само. — С.389.

⁴⁶ Дерогорий-Маклевич В.К. Наша работа. — С.293.

Терор у двадцятому сторіччі

До іменника «війна», особливо на рівні пропаганди, часто додають прикметник: «економічна», «фінансова», «інформаційна», «енергетична» тощо. Звідси і відповідні назви тактик, наприклад, «екологічний терор», «інформаційний» тощо. Але, хай би як — ключовими словами є *війна й тактика* її ведення — *терор*.

І тут доречно навести цитату російського соціолога В.Вітюка: «Специфіку тероризму становить і те, що ірраціональне начало сумісне в ньому із використанням ... політичних і навіть філософських ідей як засобу політизації емоцій, як інструмент трансформування переднаштованості на руйнівні дії та свідоме виконання їх. ... Йдеться також про трактовку в максималістично-екстремістському дусі *соціально-політичних ідеалів, національних і релігійних установок* (курс. — В.Ж.)»⁴⁷. Натомість хочу зауважити, що йдеться радше про мотивацію ведення війни-насилля, але аж ніяк не про тактику-терор.

Ведучи родовід терору останньої чверті ХХ сторіччя від республіканських і анархістських передтеч XIX ст., варто зазначити, що сьогодення має певні особливості, зумовлені сучасними соціально-політичними установками, новими політичними стратегіями, умовами, а також рівнем розвитку техніки і зброї за доби НТР. Існують натомість і достатньо істотні відмінності у нормативно-моральнісній сфері. Сьогодні не натрапимо на терориста, котрий не пішов би на акт, зважаючи, що поряд мається візочок з дитинчам, як це трапилося в часі одного з невдалих атентатів на Олександра II. Проте це вже соціально-психологічна тематика, яку варто й необхідно заторкнути, але не тут. Зараз я зауважу лише, що на жаль, колишнє уявлення про нелюдяність значно змінилося після концтаборів різних кольорів, Дрездена, Хіросіми, теперішніх війн, про що вже йшлося. Так званий прогрес викорінив не те що значною мірою людинолюбство, але й, здається, рештки імунітету гуманізму. Тепер терор є «вид насилля, розрахований на масове сприйняття»⁴⁸, як, врешті, й сучасні, навіть локальні війни, коли у сферу протистояння включене все тотально мобілізоване населення.

Якщо ж мовити про певну класифікацію, то тут можна говорити про терор як *явище «третього світу»* та про *соціально-політичний терор у «розвинутих країнах»*. Хоча й у першому випадку

⁴⁷ Вітюк В. Тероризм постперестроечной эпохи // СОЦИС, 1993, №3. — С.43.

⁴⁸ Там само. — С.45.

назагал маємо соціальний конфлікт з певною перевагою соціальних, релігійних чи національних мотивів: «Екстремістські угруповання у державах капіталістичної метрополії вважають себе загонами всесвітньої Червоної Армії й вбачають свій внесок у тім, щоб завдати удари імперіалістичному центру, тим самим створюючи сприятливі умови для розгортання масової боротьби на периферії»⁴⁹.

Водночас теругруповання на периферії беруть на озброєння соціально-політичні кліше з метою залучення якомога численніших потенційних волонтерів. Звідси міжнародне забарвлення терору («світовий тероризм»), що, врешті, не є виключно феноменом ХХ сторіччя у світлі гасла «Пролетарі всіх країн — єднайтеся», а тим паче так званої «світової» чи «перманентної» революції (байдуже якої: анархістської, демократичної, соціально-демократичної, націонал-соціалістичної, більшовицької). Саме тому терор є явищем поняттєво непов'язаним ні з нацією, ні з ідеологією, ні з релігією, і ще раз наголошую, що слід говорити лише про *тактику протиборства*, способі опору. Тому слід визнати, що у сучасній соціально-політичній системі терор є невикорінний, невилгоїний, як хронічні запалення вищих дихальних органів, СНІД чи таргани.

Сучасні його форми не надто відмінні від позаминого і початку минулого сторіч: атентат, захоплення заручників, експропріація тощо. Йдеться лишень про масштаб акції та технічні засоби, які у принципі свідчать про організаційні здібності, технічну оснащеність. І що прикметно, В.Вітюк ще 1993 року попереджає про можливість терактів на тодішніх уламках СРСР.

Варто зауважити, що терор проти опозиції не був винайдений у ХІХ сторіччі. Можна згадати Варфоломійвську ніч, а щодо Російської імперії є досить слушні спостереження того ж В.Вітюка⁵⁰. Попереджаючи про потенції терору на території колишнього СРСР, він наголошує на своєрідності соціально-політичних, національних, релігійних конфліктів, які накопичилися і визріли в надрах комуністичної імперії⁵¹. Власне, це ми і спостерігали в минулі десятиріччя.

Натомість повернемося до Європи кінця 60 — початку 70-х років ХХ сторіччя. Тут, майже через 100 років, можна знову прослідкувати той шлях, що його пройшли в Російській імперії народовольці — від пропаганди до терору, від останньої фази

⁴⁹ Там само.

⁵⁰ Там само. — С.45.

⁵¹ Там само. — С.96 і далі.

соціального конфлікту до вибору тактики ведення війни. Згодом його пройшли ліві радикали в Європі та США, знов-таки від протесту до опору. І тут доля Ульріки Майнгоф (1934—1977) багато в чому нагадує, а то й повторює, долю Софії Перовської.

Почавши як активістка СДПН та «зірка» ЗМІ У. Майнгоф завершила свій шлях чільником РАФ (Rote Arme Fraktion — RAF), грізною терористичною організацією, що поставила на вуха всю ФРН і Західний Берлін (атлантичні структури і ФРН виділили на боротьбу з РАФ 30 мільйонів марок 1972 року).

Отож, У.Майнгоф почала свій протест супроти європейської демократії як журналістка, з пропаганди. До переходу на нелегальний стан (14.03.70)⁵² вона очолює часопис «КОНКРЕКТ»*, бере участь у теледискусіях, працює коментатором на ТБ. Ульріка набуває слави «блискучого пера Західної Німеччини». «Вона все ще (1958 — В.Ж.) щиро вірить у верховенство закону (зокрема Конституції); вона все ще не переконалася, що конституція — це лише папір, якого буржуазія дотримується тільки до того моменту, доки це не починає суперечити класовим інтересам буржуазії»⁵³. З нею перегукується теза американського терориста Теодора Качинського («Унабомбер»): «Конституційні права хороші на своєму місці, але вони не можуть гарантувати нічого, окрім того, що можна назвати буржуазною концепцією свободи... Ці свободи розроблено для потреб соціальної меншини більшою мірою, ніж для потреб індивіда»⁵⁴.

Натомість 1962 року Майнгоф пише: «Будь-який демократичний уряд протистоїть бунтарям і путчистам, але з точки зору демократії бунтарі — це обов'язково озброєна меншість

⁵² Док.життєпис У.Майнгоф див. у Тарасов А. «Капіталізм веде к фашизму — долой капіталізм» / Майнгоф У. От сопротивления к протесту. Из литературного наследия городской партизанской войны. — М., Гилей, 2004. — С.3-23.

* КОНКРЕКТ (з великої літери) з 1955 р. орган Соціалістичної спілки німецьких студентів, радикальної організації у рамках СДПН до 1960 року. Коли ССНС виступила з різкою критикою партії, наклад часопису склав 200 тис.

⁵³ Тарасов А. Цит.праця. — С.7.

⁵⁴ Унабомбер. Отрывки из манифеста/Антология анархизма и левого радикализма. — М., Ультра.Культура, 2003. — Т.2. — С.263. Т. Качинський почав свій свідомий життєвий шлях як талановитий математик. Переконавшись у нерезультативності пропаганди вдався до террору (від 1978 до 1996 рр.)

населення», якими «у ФРН сьогодні є тільки *поліція і армія*»⁵⁵. І ще: «Вже самий той факт, що досі ні телебачення, ні бульварна преса не викрила горезвісні «студентські заворушення» як *поліцейські заворушення*(курс. — В.Ж.) — виправдовує відмову уряду від обмеження свободи преси»⁵⁶.

Варто зауважити, що той самий шлях розгортання соціального конфлікту до терору пройшли і нові ліві (білі й чорні) в США. Можна ще раз підкреслити подібність схеми, простеженої на прикладі народовольців. Теоретик-ветеран американського анархізму Мюррей Букчін свідчить: «Найзахопленіші з радикальної молоді шістдесятих пішли на фабрики, щоб за короткий проміжок часу «завоювати» переважно байдужий робітничий клас...»⁵⁷. Знову бачимо «ходіння в народ», яке не завершилось успіхом, як і сто років до того. Бо: «Робітничий клас (тоді селянство — В.Ж.) став надто безжиттєвою силою для базової соціальної зміни, не кажучи вже про революцію»⁵⁸. Отож, теоретики і практики нових лівих приходять до висновку щодо необхідності опору насиллю силою (Ф.Фанон, Х.Ньютон «Чорні пантери», Маркос, Т.Негрі, К.Бендіт — «червоні бригади», У.Майнгоф — РАФ). Терор не стільки спровокований *насиллям* — радше це *опір*. А якщо одна сторона чинить опір насиллю, виникає *війна*. А у війні застосовують різні тактики, які зумовлені метою *стратегії*.

Йдеться про безпосереднє та опосередковане руйнування Системи. «Я не схильний думати, що життя зміниться на краще без рішучого *нападу на Систему* (курс. — В.Ж.)», — пише Г'юм (Ньютон)⁵⁹. І ще: «донині *система* (курс. — В.Ж.) дає їм (людям — В.Ж.) можливості, вона тримає їх припнутими. Для того, щоб досягти автономії, вони мають обірвати цей припон»⁶⁰. Автор часопису «Право» хоча й вважає такі дії «шпильковими» уколами, проте твердить, що «за допомогою наших провокаційних акцій ми змусимо владу скинути маску. Однострої, чоботи, кепі, шаблі, гумові кийки, брандсбойти, собаки, сльозогінний газ та інші засоби придушення, що є у влади, мають бути використані супроти неї»⁶¹. Провідник «Чорних

⁵⁵ Майнгоф У. Супроти кого? Цит.вид. — С.35.

⁵⁶ Майнгоф У. Третій проект. Цит.вид. — С.54.

⁵⁷ Букчін М. Очерчивая революционный проект/ Антология. — Цит.вид. — Т.1. — С.322.

⁵⁸ Там само. — С.311.

⁵⁹ Ньютон Х. Отрывки из книги «Революционное самоубийство //Антология. — Т.2. — С.95.

⁶⁰ Унабомбер. Цит.праця. — С.255-256.

⁶¹ Проспект журналу «Право». Цит. Вид. — Т.2. — С.161.

пантер» пише: «...проведені нами *військові операції*» (курс. — В.Ж.) привернули увагу і до нашої програми і до наших планів щодо майбутнього...»⁶².

По-друге, завданням, яке поставили перед собою нові ліві — це допомогти чином партизанським визвольним рухам країн третього світу, «відкрити другий» фронт у метрополіях, відтягти на себе матеріальні та військові сили. Таке завдання передбачало співробітництво двох фронтів (наприклад, відомо, що «перша» генерація РАФ мала вишкіл у таборах ФАТХ у Йорданії 1970 року).

Ф. Фанон пише: «Звільнення колоній — це зустріч двох сил»⁶³. Г.Ньютон під впливом концепції соціального конфлікту Дюркгайма вважає: «Якщо маси почують, наприклад, що гестапівський полісмен був *страчений*, коли сьорбав з філіжанки каву біля шинквасу, а революційні карники порятувалися втечею, і нікому не вдалося їх вислідити, маси почнуть бачити дієвість такого опору»⁶⁴.

Субкоманданте Маркос у праці «Четверта світова війна» недвозначно твердить щодо зміни рис воєн як насилля: «...Попри наявність постійних рис, існує низка змінних ... від одної війни до іншої — стратегія, ... сторони, застосована ними зброя, і, нарешті, *тактика*» (курс. — В.Ж.), вона завжди проявляється, її можна вивчати для розуміння тої чи тої війни»⁶⁵. І далі: «В цій Четвертій війні застосовують те, що ми називаємо «руйнуванням»⁶⁶, і «для кожного конкретного сценарію створюють відповідну зброю»⁶⁷. Четверта світова війна, на думку субкоманданте, є «*тотальною*, яка тепер уже не лише війна на всіх фронтах», натомість і війна, яку можна *вести в будь-якому місці, тотальна війна, при якій в гру включено весь світ*» (курс. — В.Ж.)⁶⁸.

Хакім Бей (1996) вважає: «Капіталізм покликав до життя свого залятого ворога... і знову дав йому нове втілення: останній рубіж

⁶² Ньютон Х. Цит.праця. — С.109.

⁶³ Фанон Ф. Огрывки из книги «Весь мир голодных и рабов» / Антология. — Т.2. — С.16.

⁶⁴ Ньютон Х. О правильном подходе к революции 20 июля 1967 г. — Цит.вид. — Т.2. — С.80.

⁶⁵ Субкоманданте Маркос. Четвертая мировая война. Цит.вид. — Т.2. — С.170. Маркос вважає, що «холодна війна» була «третьою». — В.Ж.

⁶⁶ Там само. — С.271.

⁶⁷ Там само. — С.277.

⁶⁸ Там само. — С.280 (?)

оборони для всього, що не може бути пов'язане всесвітніми путами (курс. — В.Ж.), новий революційний джихад»⁶⁹, тобто війну.

Сучасний американський політолог Н.Хомський пише про «новий гуманізм». Він так і назвав свою книгу, де розглядає приклади практики США і НАТО і доходить висновків, що «зневага США до засад світового порядку настільки сильна, що це навіть дивно обговорювати»⁷⁰. Розмірковуючи про сучасну міжнародну ситуацію в межах міжнародного права, він висновує: «Право «гуманітарного» втручання, можливо, будуть частіше застосовувати у найближчі роки, можливо з поданням виправдань, можливо, й ні, зараз уся система стримування (міжнародне право — В.Ж.) розвалилася...»⁷¹. Зникли Вони. Натомість Н. Хомський висновує, що: «Слід визнати і те, що не випадково державами, які поцінують себе як освічені, виявляються ті, що можуть діяти як їм заманеться»⁷². При цьому, «реверанси перед світовим порядком не обов'язкові, чи ба, знехтувані, оскільки освічені держави чинять так, як їм завгодно, не переймаючись щодо стриманості у засобах чи світової громадської думки»⁷³. Як приклад можна навести бомбардування США і Великою Британією Сербії (1998), які знехтували позицією Ради Безпеки. Можна згадати також Ірак.

І насамкінець, коли повернутися до порушеної теми, наведу останню показову витинку з книги «Новий військовий гуманізм»: «...знищення Клінтоном половини фармацевтичної промисловості невеликої африканської країни... було подане тут (у Раді Безпеки — В.Ж.) як малозначимий випадок, ... хоча якщо те саме вчинили в Америці ісламські терористи, це б викликало дещо іншу реакцію»⁷⁴.

Власне кажучи, ті, хто проголошує боротьбу, тобто війну з тероризмом, не бажають визнати «опонента» суб'єктом соціального конфлікту, а, відтак, ворожою стороною в оголошеній чи неоголошеній війні, не бажають поширити на «терориста» статус «супротивника», рівного суб'єкта цієї війни. Це засвідчує публіцистика, ЗМІ (ОУН-УПА, ічкерійські бойовики чи Алькаїда — бандити, злочинці тощо). І зараз вже нема Вони.

⁶⁹ Там само. — С.338.

⁷⁰ Хомський Н. Мировой порядок и его правила. Отрывки из книги Новый военный гуманизм / Анталогия. Цит.вид. — Т.1. — С.447.

⁷¹ Там само. — С.453.

⁷² Там само. — С.451.

⁷³ Там само. — С.448.

⁷⁴ Там само. — С.447.

Прикінцеві зауваги

Тільки Суд може розглядати припустиме право інтервенції (втручання) як проголошення політики сили..., з природи речей слідує, що, коли можливість [інтервенції] буде збережена для найсильніших держав, то це може призвести до викривлення самої сутності законності

Положення Міжнародного суду

Відтак, можна виснувати, що запропонований вихідний концепт соціально-філософського аналізу терору як суспільного явища є плідним, хоча, звичайно, не єдино можливим. Схему його, як виявилось, варто доповнити ще одним елементом, і, в кінцевому результаті, вона буде виглядати так: *соціальний конфлікт* (фаза Б) — *насилля* — *опір* (протиція насиллю) — *війна* — *терор* (тактика опору, ведення війни).

Останній, назагал, нічим не різниться від *будь-якої тактики* у *будь-якій* війні: несподіваний удар (застосування сили) в просторі та часі з метою завдати щонайбільших утрат супротивнику в живій силі й техніці, послаблення тилу, деморалізація супротивника, спроби дошкулити у *будь-який спосіб* ворогові. Тобто, лише упередження насилля сили є передумовою вилучення терору з соціальної практики, бо війна без застосування тактики неможлива, як і тактика безглузда без війни. Тому просто «боротьба з терором» силою є звичайнісіньке продовження тої ж таки війни, а значить і терору.

Безсумнівно, супротивника *конкретного* можна знищити, натомість те, що породило соціальний конфлікт, як і останній, вочевидь викоринити із соціальної практики об'єктивно неможливо; його можна лише до певної міри впорядкувати, аби він, цей конфлікт, не призвів до безпосереднього насилля щодо певних соціальних спільнот (територіальних, релігійних, політичних, етнічних тощо).

Можна припустити, що таке унормування можливе і здійсненне *тоді й тільки тоді* на всіх етапах розглядуваної схеми, коли обидва контрагенти визнають один одного (Я — Ти) *рівноправними* суб'єктами, *задекларують* це. Інакше марні експектації, що Я чи Ти, обопільно проголошені поза будь-яким законом, діятимуть у рамках закону. Необхідно ще й мати узгоджене визначення поняття терор. Досі такого нема. Крім того, сьогодні нема, зник третій — Вони.

Натомість, якщо допіру йшлося про «боротьбу» з терором у його чіткому й однозначному виявленні, то припустимо розглянути й можливість іншого підходу до цієї проблеми. І тут доречно буде повернутися до розгляду фаз соціального конфлікту як спричинності розгортання подальшого ланцюга чинів. Коли погодитися з такою схемою, то чи не варто пошукати поміж фаз ту, на якій можна, принаймні теоретично, вбезпечити соціум від кінцевого вияву соціального конфлікту у вигляді терору? Такою фазою може бути «демонстративність (Д)». Саме на цій фазі, як видається, можна при обопільній згоді контрагентів докласти максимум зусиль, аби розірвати ланцюг подальшого розгортання небажаних подій і спробувати вже там *унормувати*, а відтак пом'якшити соціальний конфлікт. Відтак, це вже *інша проблема*. Тут же, зважаючи на допіру викладену думку про фази конфлікту, хочу пунктирно спробувати кинути погляд на ситуацію в Україні. Я вдамся до аналізу та відповідних висновків, ґрунтованих на даних соціологічних досліджень. Останні почерпнуто з таблиць моніторингу, проведеного, як на мене, нашим найавторитетнішим центром Інституту соціології АН України⁷⁵.

На питання (табл.1) «с2. Якби уряд України ухвалив рішення, яке утискає Ваші законні *права та інтереси* (курс. — В.Ж.), чи могли б Ви щось зробити проти такого рішення?» у варіанті з трьох відповідей («Так, зміг би щось зробити») маємо таку картинку в динаміці:

Таблиця 1⁷⁶

Рік Відповідь %	1994	1995	1996	1998	1999	2000	2002	2004	2005	2006	2008
Так, міг би щось зробити	5,6	5,7	4,8	4,1	4,4	4,0	7,3	6,2	9,4	8,2	8,5

⁷⁵ Головаха Єв., Паніна Н. Українське суспільство 1992 — 2008: соціологічний моніторинг. — К., 2008.

⁷⁶ Права свідомість і соціальний протест // Там само. — С.16.

Ще показовішою є Табл.2, де запропоновані варіанти відповідей на питання «сб. У разі, коли порушені Ваші *права та інтереси*, які заходи *обстоювання своїх прав та інтересів* Ви вважаєте за *найефективніші* та *припустимі*, що Ви самі ГОТОВІ ВЗЯТИ в них участь? (позначте всі відповіді, що підходять)».

Таблиця 2⁷⁷

Рік	1994	1995	1996	1998	1999	2000	2002	2004	2005	2006	2008
Відповідь											
5. Байкот (відмова виконувати рішення адміністрації, органів влади)	7,1	7,0	6,6	7,5	7,1	7,2	3,2	,7	,2	,0	6,1
6. Несанкціоновані мітинги і демонстрації	2,2	2,6	2,2	4,4	3,2	3,3	2,6	,3	,2	,6	2,6
7. Незаконні страйки	1,6	1,8	1,9	2,5	2,9	2,4	1,1	,9	,6	,8	1,7
8. Голодування протесту	2,0	1,9	2,9	3,4	2,6	2,6	1,7	,5	,7	,3	2,1
9. Пікетування державних установ	4,4	4,0	5,9	7,7	7,3	6,5	5,6	,1	,9	,1	7,3
10. Захоплення будівель державних установ, блокування шляхів сполучення	1,0	1,2	0,9	2,0	1,7	1,7	1,0	,6	,4	,2	1,7
11. Створення незалежних від Президента та уряду збройних формувань (NB! — В.Ж.)	2,0	2,9	1,6	2,7	2,9	2,4	1,7		,9	,0	1,3
«Індекс Дестабілізаційності Протестного Потенціалу» (ІДПП)	3,2	3,2	3,0	4,2	4,0	3,7	3,0	,6	,6	,7	3,8

У коментарі до ІДПП зазначено, що «отримані коефіцієнти дестабілізаційності співвідносяться із питомою вагою громадян,

⁷⁷ Там само. — С.17.

готових узяти участь у тій чи тій формі протесту. Дослідження засвідчили, що значення індексу дестабілізаційності, яке перевищує «критичну точку» 4,4 бала, сполучене з масовими акціями протесту»⁷⁸.

Виходячи з аналізу, можна було б зробити висновки стосовно зв'язку показників, як, наприклад, у 1998 та 1999 роках (ІДПП відповідно 4,2; 4,0) та суспільно значимих подій в Україні. Але цілком переконливим є ІДПП 2005 року (4,6), що явно перевищує критичні 4,4 бали.

Варто зауважити ще й таке. По-перше, показник (1,3%) тих, хто вважають за активну протидію «Створення незалежних від Президента і Уряду збройних формувань». Багато це, чи мало? Хотів би вдатися до таких порівнянь. Загальна кількість учасників партії «Народна воля» складала за різними джерелами від двох до трьох тисяч; у Виконавчий комітет входило приблизно 200 осіб. Аудиторія читачів часопису КОНКРЕКТ У.Майнгоф складала 200 тисяч передплатників. Якщо припустити, що читачів було більше, то маємо 0,02% населення ФРН і Західного Берліна, при чисельності РАФ до 100 осіб.

Коли ж глянути на результати моніторингу, то сума відповідей тих респондентів, котрі висловили вербальну готовність до активної неузаконеної протидії ущемленню владою своїх прав та інтересів 2008 року, складає 22,8% при ІДПП 3,8 бали (критична точка 4,4). Власне, перевищення її (4,6) 2005 року можна пояснити відомою всім подією. Зважимо на те, що вербальний намір (фаза Д) взятися до зброї (див.Табл.2, с6, п.11) — висловили 1,0% при ІДПП 3,8 бали (критична точка 4,4), які репрезентують приблизно 96 тисяч осіб, і можна зробити висновок, що в Україні маємо передумови для переходу соціального конфлікту від *фази демонстрації* до *агресивності*. Далі цього висновку йти не хотів би ні в теорії, ні, тим паче, в практиці.

Насамкінець хочу наголосити, що запропонований підхід ні в якому разі не слід поцінювати як апологетику терору. Радше йдеться про спробу, чергову, по можливості неупереджено осмислити це, на жаль, не єдине негативне соціальне явище. Адже, якщо будемо безконечно багато писати про жажливість ракової пухлини і вдаватися виключно лише до хірургії, захворювання цього ніколи не подолати.

Київ, 2008 — 2009

⁷⁸ Там само.

Кафедра

СВІТОГЛЯДНА СУТНІСТЬ АНТИЧНОЇ НАТУРФІЛОСОФІЇ

А.І.Трубенко,

Центр гуманітарної освіти НАН України

Античная философия вначале формируется как натурфилософия (учение о причине, начале и едином). Особенностью ее становления является, во-первых, то, что она находится в постоянном процессе развития, наполняя свое содержание все новыми составляющими, начиная с упрощенного «физикализма» и развиваясь далее до «антропологизма» и «теологизма», двигаясь от физики (физиологии) к метафизике. Второй существенной особенностью античной философии как натурфилософии выступает то, что она на протяжении всей своей истории предназначалась для выполнения мировоззренческой функции.

Ключевые слова: мировоззрение, мир, миф, философия, натурфилософия

Ancient philosophy is formed as natural philosophy (the doctrine about reason, beginning and indivisible). The feature of its becoming is, at first, that it is in the permanent process of development, filling the maintenance all new constituents, since simplified «physicalism» developing to «anthropologism» and «theologism», moving from physics (physiology) to metaphysics. As the second essential feature of an ancient philosophy as physiophilosophy that it throughout all history intended for performance of world outlook function.

Key words: world outlook, world, myth, philosophy, naturphilosophy

Основним духовним дороговказом людини є її світогляд. Навіть первісне, доісторичне життя визначалося його світоглядною орієнтацією, характерною особливістю якої є «злиття» архаїчної людини з тим світом, яким вона жила.

Світогляду європейських народів притаманне те, що він знаходиться в процесі постійного становлення, пошуків, на відміну від

світогляду східних народів /зокрема, буддизм, брахманізм/, який принципово не змінюється, є пасивно-споглядальним, «очікувальним».

Адекватним такому «еволюційному» світогляду виявилася європейська культура. Навіть архаїчне життя доєвропейських народів, що стало базисом виникнення «Європи», характеризувалося зміною міфологічних за своїми витоками уявлень про світ - геоморфізм, біоморфізм, зооморфізм, антропоморфізм.

Коли світогляд знаходиться в стані становлення, то характерною ознакою його є постійне «запитування» /Гайдеггер/: що є світ, що є суще світу?, відношення ідеального до матеріального, буття до небуття та інше. Це основні світоглядні питання, на які відповідає філософія. Звичайно, вони ще не ставилися і не вирішувалися в доісторичний період існування людства, але мірою еволюції духу та життя вони визрівали. На повну силу вони зазвучали тоді, коли історично почала оформлюватися Європа – місце, з його соціальними, політичними, економічними, правовими, моральними та іншими відносинами, структурами й інституціями та адекватною йому духовністю – суспільною свідомістю, вищою здатністю якої є Розум /здатність розуміти/.

Своєрідністю західно-європейського світогляду є те, що він «не заднім числом» оформляє те, що відбулося й відбувається в реальному житті /таке життя нічим би не відрізнялося б від архаїчної спонтанності/, а, навпаки, виступає «духовним проектом», що видозмінює життя, робить його більш духовно досконалим і морально зрілим.

Правда, в полісному житті існував і «відображувальний» світогляд, в якому пріоритет надавався матеріально-діяльнісному процесу. Але відображення історичного досвіду, це не «злиття» з природою. Тут уже «працює» свідомість, носієм якої є нова людина, яка знає свою справу. Вона сформована софістами, сократиками, театром, літературою, гімнасіями та ін.

«Відображально-наставницький» світогляд був масовидним, але не визначальним, тому його «духовних» формувань філософська пам'ять не утримує. Лише ті типи світоглядів стали варті уваги, які формувалися не «вчителями-угодниками» /вони називали себе софістами/, а «мудрецами-мрійниками», в розмислах яких малювався ідеальний образ світу, просякнутого всеєдністю, гуманітизмом, гармонією, благом.

Варіанти такого світогляду носили критичний характер щодо офіційного світогляду, який звинувачувався в своїй «близькозорості»,

а більше в тому, що він «закривав очі» на існуючі негативізми у вигляді атаківських залишків архаїзму, а більше вже ново породжених: безбожжя /особливо на перших порах формування полісу/, а після вже і багатобожжя /нова історична язичність/, не контрольованість індивідуалізму, в наслідок розпаду контрольованого роду, індивідуальний і полісний суб'єктивізм, міжполісні антоганізми, внутріполісна соціальна диверсифікація, духовне і мовне різноманіття та ін.

Творці нового випереджально-оптимістичного світогляду здійснюють принципово філософський «поворот» від своєрідного утилітарного філософування учителів-софістів та подібних до них «наставників» і звертаються до обґрунтування філософії як натурфілософії – вчення про космічну єдність Природи, Бога і Людини.

Лише в масштабі натурфілософського розмірковування стало можливим відійти від наївно-примітивного філософування, яке вело, власне, в нікуди. Для цієї мети використовувалося теоретичне природознавство, гомерівсько-есхіловський естетизм, теологічні засади релігії, що надавало новим світоглядним розмірковуванням статус об'єктивності, мудрості, розумовості.

Далі на засадах натурфілософського розуміння світу закладався фундамент принципово нової культури – культури космізму /що, власне, й відбувалося майже упродовж всієї античної історії: архітектура /п'ять чудес світу/, храмова культура, література, театр, скульптура тощо.

Нарешті, формування нового світогляду стало духовною можливістю виходу людини із своєрідної міщанської «камери обскури» з її приреченою духовністю і отриманням нею права Громадянина Світу.

Звичайно, в світогляді, як вченні про світовий Універсум, що розроблявся на засадах натуралізму, визначальною, субстанційною була «природнича» складова, а бог і людина володіли лише статусом присутності /відоме висловлювання Фалеса: «У світі повно богів»/. Тому перші творці натурфілософського світорозуміння іменувалися «фюсіками». Особливо це характеризує Іонійські школи і окремі вчення.

Афінське міське середовище, що було центром материкової полісної культури і освіти, вимагало не тільки «фюсічного» бачення світу, а більш універсального. Філософські виклики ставило соціальне життя, потребувало філософського вирішення суперечливі релігійні

відношення, філософських відповідей чекали і «вопросіння» духовної сфери.

Усі ці нові філософські виклики сприяли розширенню тотального натурфілософського світорозуміння, його конкретизації, віддаляли його від наївності і стихійності, надаючи йому статус мудрості.

Так, якщо в Іонійців увесь світ розглядається як багатоманітність і плинність речей, а речам притаманні і боги і душі /Демокріт, який вважався найбільш послідовним матеріалістом античності /«фюсіком»/, розглядав і мислення як потік шароподібних атомів), то афінські мислителі, свідки і уособлювачі історичного життя та історичної /полісної/ свідомості, звичайно, не могли поділяти «фізикалістські» наївні погляди Іонійців як єдино прийнятні. Вони розширили натурфілософське розуміння світу, поповнивши його вирішенням таких питань як відношення ідеального і матеріального, божественного і людського, буття і небуття, сутності і явища, плинності і становлення тощо.

Дитинство фізикалістського натур-філософського світогляду починається з Мілетської школи. Засновник школи – Фалес, будучи обізнаним з теоретичним природознавством /зокрема, математикою і астрономією/ шукає на цій основі філософського виходу із міфологічного атавізму в умовах формування полісного життя, а також із тих негативізмів, які стверджувались уже в самому полісі.

Звернення через математичне природознавство до Світу /Макрокосму/ як до засобу світоглядного спасіння «заблудших» і невігласних – ось та парадигмальна програма, яку поставив перед собою /вона стала і шкільною/ і розробив Фалес.

В цьому зверненні математика зіграла лише авторитарну роль в подоланні архаїчного міфу і полісного прагматичного, емпіричного світогляду. Використовуючи математику в якості руйнівника, Фалес, однак, не став на шлях підміни математикою філософії.

Він розумів, що в даній ситуації математикою можна допомагати вирішити філософські світоглядні проблеми, але підмінити математикою філософію не можна. Тому якщо математика є точним знанням, то філософія /хоча вона і опирається на математику/ не може бути знанням, та ще й точним. Вона може відбутися лише як післяматематичне розмірковуюче мислення зі значними елементами міфологізму, тому що воно має справу з відкритим світом. Тому Фалес /за Гайдеггером/ не вигадав думку-міф як думку-світ. Він її лише пригадав після математичної рефлексії. «Думка давно, навіть раніше, ніж впізнала себе в самосвідомості, - зазначає Гайдеггер, - вклала себе

в справу світу – в ту велику справу, яка є цілим світом» (Хайдеггер, 1993, с.11).

В новому наївному /але обізнаному з математикою/ міфологічному розмірковуванні світ подається перш за все як **багатоманітність**. Перші філософські пошуки починаються із здавалось би нескладної і наївної думки – з положення про те, що вода є першопочаток і материнське лоно усіх речей. В чому ж тут філософічність? Адже можна знайти десятки акваміфологем, що визначали життєдіяльність тих чи інших родів.

Принциповість фалесовського відкриття (власне відкриття, через роздумування, пошук) полягає в тому, що його вода не є «ось ця», конкретна вода, з якою має справу конкретний «ось цей» рід і перед якою він приклоняється, а це є абстрактна космічна ВОДА, яку він віднайшов своїм мисленням у процесі пошуку сутності світу в цілому. Якщо геоморфічна вода є об'єктом покоління, то у філософічній воді Фалеса висловлюється думка про походження речей (така думка взагалі не виникала в міфологічному середовищі); подруге, при обґрунтуванні цієї думки абсолютно виключались іносказання і притчі (також міфологізм), нарешті, по-третє, у фалесовій думці про воду закладена, хоча і в зародковому стані, космогенна ідея – «все - єдино» (Ницше, 1994, т.3, с.200).

Анаксимандр, учень Фалеса, також виходить із думки про світ, як багатоманітність. Але на відміну від фалесової чотирьох-стихійності світу Анаксимандр дотримується думки про його безконечність і безмежність. Це змушує його обґрунтовувати для осмислення космологічного «все - єдино» особливого поєднувального начала – «апейрон». Особливість його характеризувалася не лише абстрактністю (вода Фалеса також мала абстрактний характер), а (і що навіть істотніше) невизначеністю. Це залучило до філософії (безперечний вплив Фалеса) дух математики, зокрема геометрії (анаксимандровський математично-філософський дух особливо вплинув на вчення Платона, на капітелі Академії якого було написано: «Не геометр – та не увійде»). До сучасників дійшов єдиний песимістичний фрагмент Анаксимандра, смисл якого торкається проблеми людського становлення («З чого виникли речі, в те вони, гинучи переходять з необхідністю; тому, що їм приходить в певний проміжок часу поплатитися за неправду перед судом і карою» (Ницше 1993, с.204.)

Філософ виступав проти того, щоб філософія займалась цією проблемою. З його висловлювання випливає той факт, що сутність людини не знаходиться в її становленні, тому, що становлення – це хід

грішника, що засуджений до смерті. То хіба ж можна в переживанні і свідомості грішника, який повинен постійно платити пеню за своє життя, віднайти базис для філософування? Звичайно ні.

Людина, що висновується з вчення Анаксимандра, посутньо залежить від Долі. Філософське виправдання моральнісної цінності Долі й стало принципом заперечення міфологічної антропологічної метафори, що освячувала людське становлення, тобто життєвий шлях людини від народження, через ланцюг гріхопадіння (страждань) до смерті. Анаксимандр дивиться на будь-яке становлення як на злочинну відмову від Долі, вивільнення від вічного буття, як на несправедливість, котра повинна бути спокутана смертю (відоме висловлювання лісового мудреця Силена: «Краще б ти не народжувався»).

Вчення Анаксімена за своєю сутністю майже не відрізняється від вчення Фалеса. Подібно до свого учителя він виходить із чотиристихійної міфологеми. Правда, замість води він висуває первоначалом світу повітря, умовою існування якого є взаємодія згущення і розрідження. Ідея взаємодії протилежностей як ядра, природи новотворень знайшла своє відображення у творчості Геракліта.

Геракліт Ефеський у своєму філософуванні не заперечує попередньої філософії «все - єдине». Він лише доповнює її і розвиває, дивлячись на світ не лише як на багатоманітність, але й як на плинність. Звідси пошуки начала не як того, що поєднує багатоманітне і множинне, а того, що є причиною руху (плинності). Започатковане Мілетською школою «грецьке диво» продовжує свою ходу і в творчості Геракліта, тому що світ тут розглядається не як створений богами, а як самодостатній, самобутній, в якому боги присутні, але не виступають як щось субстанційне, визначальне. Цей світ іменується «фюсис». Але оскільки Геракліта цікавить самодостатність не як наявність, а змінність, то «фюсис» набуває у нього значущості природи, тобто саморостущої, самоутворюючої сутності (Хайдеггер, 1989, с.8).

Гераклітовський «фюсис» - є той світ, що постійно народжує – природа. Погляд на світ як на природу, вимагає розгляду його як взаємодії внутрішнього (потаємного), «крюптейн» і зовнішнього (непотаємного) «легейн», внутрішньо-сущого (причинність) і зовнішньо-сущого (необхідність або логос), буття і небуття. «Фюсис» як природа («сущє володарювання, що самоутворюється»), «ріст», «походження», «здійснювання» зумовлює філософське оправдання проблеми становлення.

Підхід до світу як до плинності дещо змінює вихідну космологічну філософему «всеедності». Якщо в попередній школі і принцип «все-єдино» виводився із уяви про світ як багатоманітність, то Геракліт, не виключаючи попередньої уяви, підходить до світу як єдності протилежностей, де знаходить і відповідь на причину плинності (в єдності є і взаємопоєднання і взаємовиключення, протиборство). В цьому і полягає суть горіння, вогню. Тому і філософування його є «вогненне» (Ніцше). Розуміння світу як вогненного «фюсису» дає Геракліту підстави мислити буття як щось тимчасове, тимчасово стале і явлене, сутність якого знаходиться поза ним і має характер небуття. Тому гераклітовські пошуки сутності світу як «фюсис» зводиться до філософського осмислення небуття. А це дає підстави порівнювати філософеми Геракліта з буддійським вченням.

Вчення про становлення Геракліт виводить із філософеми плинності. Становлення – це плинність людського космосу. Тут він відштовхується від Анаксимандра. Але на відміну від нього Геракліт розрізняє становлення явища від становлення сутності. Становлення явища – це те, що засуджував і не сприймав Анаксимандр. Його власне не сприймав і Геракліт.* Це «хід» людини від народження, через страждання (переслідування бажань) до смерті, тобто існування. І філософія (мудрість) не може бути духовним доровказом існування (бо у такому разі вона означала б відмову і відпадіння від Долі). Але оскільки людський космос розглядався Гераклітом як складова Великого Макрокосму, то він неміг не звернутися до людського «плину» як становлення. На відміну від анаксимандрівського ставлення до ставлення, Геракліт обґрунтовує ідею суттєвого або доленосного становлення. Долю його визначає Логос, а сам процес становлення, що зумовлюється долею, набуває характеру необхідного. Логосом визначається і есхатологізм становлення, тобто «хід» до певної мети, він є ще й цілеспрямований (телеологізм).*

Осмислення доленосного становлення характеризується не відкиданням, зневагою до процесу становлення – існування, а його подоланням, «зняттям» становленням – буттям (сутністю). Таке

* З цього приводу він висловлюється: «Життя тільки зветься життям, насправді ж – воно смерть» -Цит див.: Шопенгауер А. Избранные произв.М.,1992. - с.78

* Ідея логосу обґрунтовується Гераклітом з метою розкриття історичної (антифюсисної сутності людини, яка (сутність) здійснюється, але це здійснення (становлення) є складовою світової плинності).

переключення здійснюється переминою парадигм: від «все-єдино» до «одно є все».

Принцип «все-єдине» характеризує своєрідність і специфіку родового становлення – існування. Цей принцип – міфологема. Принцип «одне є все» виражає початок і мету становлення - відособлення й уособлення, тобто подолання родової однорідності. Це є «принцип – філософема».

В духовному відношенні процес становлення являє собою здійснення (ентелехія) Логосу (Абсолютного розуму) в людській душі, попередньо очищеної (катарсис) від традиційних міфологем. Першим шаблоном здійснення Абсолютного розуму (одухотворення душі) є формування здатності сприйняття. Геракліт визнавав право на існування філософії, що базується на чуттєвій основі, називаючи її філодоксією. Але він критично ставився до її претензій на остаточність і достатність. Відоме: «погані свідки очі і вуха в тих, хто має погані душі», або, «якщо волога муляка заповонила їх душі».

Наступним шаблоном здійснення Логосу є розсудкова здатність душі. Розсудок мислить світ за допомогою знань, тому його можна охарактеризувати ще як здатність наукового мислення. Це «зреалізований» в людське «Я» науковий Логос. Цією здатністю світ подається як світ, що «знається» (космос). Світознання за Героклітом, це є власне філософія. Оскільки в знанні світ подається лише як модель, то за нею залишається ще значний «залишок» світу як такого, тобто світу, який не «знається», а «мислиться». Ось чому: «багатознання уму не навчає». Мислимий світ – це справжній світ філософії як мудрості. Він схоплюється умом (розумом), як вищою інтелектуальною здатністю душі, що є здійсненням, «одушевленням» Логосу онтологічного. Ця здатність не є здатністю судження, а скорше здатністю «схоплення», інтелектуального «бачення». Якщо в розсудковому інтелекті світ подається у визначенностях, тобто «штучно» як світ знання, то у розумі-інтуїції світ дається таким, яким він є. Тут все, що дається чуттями адекватно мислиться.

В розсудковому інтелекті мислить людина, а тому світ подається «картинно», як світ знання (світ такий, який ми його знаємо). В «мислильній» ж містичній (міфологічній) «світиться» через людину світ. Тут він постає таким, яким він є (реалізм), а не таким яким він «подається в визначеннях «людського мислення, тобто як свідомий світ, світ, який «знається» (феноменалізм).

Подальший розвиток філософського світогляду пов'язаний з переключенням орієнтації від фізикалізму до антропологізму. Якщо в попередньому світорозумінні людина розглядається з позиції

«присутності», як мікрокосм Макрокосму, в основі якого вода, чи апейрон, повітря чи вогонь, або атом, то антропологічний поворот починається з тези: «Людина є мірою усіх речей». Зумовлене це філософське переключення виділенням і розвитком міста, полісної культури, яка визначається людським фактором, професійною діяльністю людей, їх обізнаністю.

Біля витоків цього нового напрямку стояли софісти і Сократ. Софісти прагнули збагнути людину спрощено, як продукта шкільного просвітництва. З цих позицій вони, нехтуючи фізикалістською лінією в натурфілософії, взагалі не залишали місця натурфілософській парадигмі. Сократ же, не заперечуючи значущості учительського просвітництва в становленні людини, вважав його лише пропедевтичною процедурою. З його точки зору людина не обмежується «набутістю». Тут вона продукт, кукла. Людина починає становитися людиною, коли вона знаходить в собі силу волі, мужність, за умов жорстокої полісної регламентації, стати на шлях самопізнання. Його сакраментальне філософське кредо: «Пізнай самого себе і ти пізнаєш світ і бога». Це говорить про те, що Сократ, обґрунтовуючи нову антропологічну лінію в філософії, не відмовився від натурфілософської парадигми, він її просто збагатив, доводячи обмеженість і наївність фізикалізму.

Тут проявляється безсумнівний вплив Парменіда, який неодноразово відвідував Афіни і з задоволенням зустрічався з Сократом, проводячи час в майевтичних спорах.

В цих спорах, зокрема, вирішувалося і ставлення до софістичного антропологізму, що стверджувався на засадах суб'єктивізму і психологізму. Спір торкався, зокрема, природи математичного мислення, яка не могла пояснюватися принципом набутості. Якби математичні здатності «набувалися» в школі, тоді всі її випускники володіли б ними. Тому, за Парменідом, природу математичних як і метафізичних здібностей потрібно шукати не в психіці людини, що сформувалася школою. Вона – у її «вродженості», тобто «походженості» від світу, зокрема, його сущого, яким, звичайно, не може бути суще Іонійських «фізіологів» /Ортега/ - вода чи повітря. Ним виступає світове духовне начало /логос, нус, ноумен/, буттю якого тотожне мислення. Вирішуючи питання про природу ноуменального мислення, Парменід і питання про природу людини прагне вирішити не з позицій іонійців. Якщо природа мислення знаходиться в духовно сущому світу, то і суще людини, що є носієм ноуменального мислення, очевидно, не в іонійському розумінні

натури. З точки зору елеатів, людина, як перетворене в буття суще і носій буттєвого мислення, є /Я/.

Обґрунтовуючи ідею онтологічного мислення, як мислення тотожного буттю сущого світу /а не мислення як розмірковування щодо чуттєвої данності, основною ознакою якої є багатоманітність іплинність/, Парменід, тим самим, на відміну від «фізіології» іонійців і на заміну її, стверджує новий тип філософії, філософії /за словами Платона, а пізніше Гегеля/ «у власному розумінні цього слова»/.

Обґрунтування «власне» філософії здійснюється, таким чином, через несприйняття «куцого» антропологізму софістів, а також наївного натуралізму іонійців. Нове, не софістичне розуміння людини детермінує нове неіонійське розуміння світу, означає, тим самим, перехід від «предфілософії» до «власне» ФІЛОСОФІЇ, де вирішується основне її питання – відношення людини до світу в самому Світі.

Тобто, елеати не відходять від генеральної натурфілософської лінії, вони просто не сприймають вульгарної її трактовки іонійцями і наповнюють її антропологічною складовою.

Вирішуючи в новій натурфілософії її основне питання, елеати, тим самим, надають їй статус СВІТОГЛЯДУ.

«Власне» філософія, таким чином, стверджується як світогляд, де основним питанням виступає відношення людини з її здатностями до сущого світу, що притаманне буттю. Відоме парменідівське: бути чи не бути?

Елеати проблему тотожності людини /«Я»/ (а особливо її мислення) і буття вирішували як детермінацію з боку буття. Цим самим вони обґрунтовували ідею про онтологічну сутність людини її здатностей.

Сократ же, навпаки, йшов до сущого буття Світу і Бога через самовдосконалення /самопізнання/ «Я», людини, що стала на шлях іронічного ставлення до світу існування як не до СВОГО світу /тут пригадується анаксимандрівська ідея Долі/.

Порівнюючи погляди елеатів і Сократа /звичайно, переданих в інтерпретаціях Ксенофана і Платона/ зазначимо, що елеати лише «відкрили ворота» до нового філософського світобачення. Діяльність же Сократа полягає в тому, що він заповнив відкритий елеатами філософський простір новим світоглядним змістом, який продукувала творча людина /Сократ/ йдучи до Світла шляхом самопізнання, і долаючи, цим самим, куций суб'єктивістський антропологізм софістів. Находячись між елеатами і софістами, Сократ іронічно ставився як до одних, так і до інших.

Недоліком вчення елеатів, на думку Сократа, було те, що їм притаманні були ще відголоски «дитячого теїзму» /Шопенгауер/ і пантеїзму. Їх онтологізм носив пантеїстичний характер.

Соціально зріле людство об'єктивно виражало невдоволеність існуючим і претендуючим на істину в останній інстанції суб'єктивістським антропологізмом софістів.

Дотримуючись відкритого софістами принципу: «Людина є мірою усіх речей», Сократ «входить» з цим принципом у ті «ворота», які відкрили елеати, здійснюючи, тим самим, філософське /не софістичне/ вирішення проблеми ЛЮДИНИ.

Ця проблема стала основоположною в його філософському вченні, тому що жив Сократ в умовах зародження Європи /формування міста з його соціальними, політичними, правовими, релігійними відносинами, де людина виступала субстанційною основою його буття, мотивація якого була закладена в її свідомості/, які і вимагали принципу нового підходу до світу і вирішення питання про відношення людини до світу. За умов «незрілого людства» /Шопенгауер/ погляди на світ і на людину були «дитячими» /іонійський натуралізм, теїзм, пантеїзм/, або ж упереджено суб'єктивістськими /софізм/.

Європейське життя – це людський «вир», в центрі якого знаходиться ІНДИВІДУАЛЬНІСТЬ, творець і носій суспільної мотивації. Природа мотивованої діяльності – з о в н і ш н я /тому в світоглядній концепції Сократа обов'язкове обґрунтування Світу, Бога, Абсолютного розуму/, а «злитися» з нею можна лише через самопізнання. Процедура самопізнання не із легких. Вона вимагає перш за все: а /любові до мудрості і б/ іронічного ставлення до наявних буття і свідомості.

Щоб світитися світлом Макрокосму людина повинна позбавитися темряви свого міщанського світу, щоб злитися з Богом адекватним Світу потрібно позбавитися від міщанського безбожжя чи то язичного багатобожжя, щоб досягти вершин Абсолютного розуму, інструментаріями якого є чисті ейдетичні поняття, потрібно стати на шлях відмови і очищення від буденної до свідомої /доха/ і свідомої емпіричної масової духовності.

Все це вимагало протиставлення індивіда суспільній масі, в якій він знаходився, масі, яка жила загально прийнятими законами, моральними правилами, звичками, масовою культурою, ментальністю.

Прорив за межі існуючого вимагає від людини, що стала на цей шлях мужності і воління; саме ж воління, як зазначав Шопенгауер, завжди здійснюється тільки в індивідумі.

Індивід, що прагне до самодостатності, долає в собі перш за все альтруїстичну мораль маси /Ніцше назвав її «етикою любові до ближнього»/, потім звільняється від пануючої в суспільстві імперативної етики, нарешті, позбавляється від зоологічного егоїзму.

Очистившись, таким чином, від наявної моральності, він проголошує нову гуманістичну, по відношенню до індивідуальної особистості, моральність, яка не є аморальною /як це визнали судді Сократа/, а, скоріше, імморальною, тобто такою, яка виходить за межі наявних суспільних і оязичених цінностей і стверджує ідеальні цінності світової масштабності, що носять релігійний характер.

Індивідуалістичний гуманізм Сократа утверджувався й через процедуру очищення /катарсис/ від як до - , так і *просвітницького* «гносису». Антигуманізм останнього Сократ вбачає в тому, що він «зациклює» людину на знанні, а знання ідентифікують людей в професії, «омасовлюють» їх. В знанні витісняється індивідуальність, тут панує школа, а там де панує школа, там заборона мислення. Відсутність мислення веде до застою і стагнації. В цьому Сократ вбачає антигуманізм просвітництва.

Хоча самого просвітництва він не заперечує. Він проти того, щоб просвітництво формувалось як єдиний панівний світогляд. Ось тоді прагнення людини стати над просвітництвом і проявити своє індивідуальне воління і мислення оголошувалось як негатив. І за таку гностичну іронію, яка оголосила гімн індивідуальному волінню і мисленню /адже маса не воліє і не мислить, маса – це взагалі абстракція, «дійсно існують одні лише індивидууми»/ Шопенгауер/Сократ трагічно поплатився.

Вихід Сократа на мислячу і воліючу індивідуальність як на єдине джерело і засіб подолання суспільних недоречностей, що ведуть врешті до «окостеніння» і стагнації, не означало що він зневірився в натурфілософській світоглядній програмі, започаткованої іонійцями. Тема Світу як Універсаму була в його філософських розмислах основоположною, але якщо іонійці створювали «фізикалістські» картини світу, сущим якого виступали якісь фізичні начала /вода, повітря, вогонь, атоми тощо/, то Сократ звертається до теми Світу від імені Людини і для Людини. Таким світовим сущим для людини є Абсолютний розум. Обґрунтовуючи ідею Абсолютного розуму і втілюючи цю ідею у своїй подвижницькій діяльності на афінській Агорі, Сократ перетворюється у своєрідного філософського лікаря. Розум – це єдине і найбільш дієве «лікарство», за допомогою якого можна позбавитися від здавалось би невиліковної духовної хвороби –

доксичної духовності, що ствердилася в людській масі як здоровий глузд.

Перші ліки від доксичного невігластва виробляє і застосовує школа. Цими ліками є знання (episteme).

За Сократом, лікування знанням необхідне, але недостатнє. «Знанневе» формування людини є лише передумовою її духовного становлення.

Коли людина зупиняється на цій стадії її становлення і обмежується «знанневою» орієнтацією, то вона починає поступово захворювати «знанневою» хворобою. Поступово виникає пропасть між світом, живим спонтанним життям і шкільною культурою.

Сократ попереджає виникнення «знанневої» хвороби шляхом вироблення таких «ліків» як розум, яке «засвоюється» людиною і трансформується у здатність розуміючого мислення («Я знаю, що я нічого не знаю»).

Формування здатності розуміння попереджає виникнення пропасті між плинним і багатоманітним світом, в який вплетене живе спонтанне життя і просвітницькою культурою, в основі якої є знання.

Розумову ейдетичну орієнтацію Сократ, як уже зазначалося, формує на афінській площі шляхом ведення спору /майєвтика/, стверджуючи, тим самим, іронічне відношення як до спонтанного життя з його доксичною духовною орієнтацією, так і до міського життя /яке тільки но зароджувалося, але вже заражалося новою «соціальною хворобою»/ з його «знанневою» /episteme/ орієнтацією.

Особлива іронія з боку розуму була визвана наявними «природними бажаннями і звичками в практичній поведінці». Які з боку розуму вважалися аморальними (Ортега-и-Гассет, 1991,с.27)

Виконуючи тему, замовлену часом, Сократ здійснив не знаний до нього подвиг у справі вивільнення людини, виявлення шляхів формування людини-індивідуала, як дійсної рушійної сили суспільного плину.

З точки ж зору нашого часу сократівська орієнтація на раціональність вважається дещо однобокою, декадентською саме тому, що вона не відповідає на виклики відкритого світу і спонтанного життя, а виносить його «за дужки» філософських розмислів. «Якщо Сократ, - зазначає Ортега-и-Гассет, - не довіряв спонтанному і дивився на нього через призму норм раціональності, сучасна людина не довіряє розумові і осуджує його з позицій спонтанності» (там само,с.29).

Правда, сучасне спонтанне життя не можна порівняти з тим, від якого «філософсько» відмовлявся Сократ, воно само по собі пронизано філософською проблематикою і «просить» філософського вирішення

своїх потреб і запросів. Звичайно, вирішення проблем живого життя не може здійснюватися на засадах раціональної рефлексії, тут знадобиться той арсенал, який раціоналісти /починаючи з Сократа/ віднесли до «відомства» і р а ц і о н а л ь н о г о.

Сократ, як відомо, з-за своєї раціоналістичної іронії був незаслужено осуджений. Особистість, за яку він воював, не сприймалась масою, мораль, яку він довів до вищої релігійної стадії, осудилася наявною язичною мораллю, розум знайшов своє втілення тільки у двох своїх кращих учнях – Ксенофані і Платоні, всі ж інші /серед них і ті, хто судив учителя/ відчували на собі лише іронічний сміх. Судді оголосили Сократа персоною небажаною /«а судді хто?»/. Цей сміх виявився для нього трагічним.

Життєва драма Сократа приголомшила його знаменитого учня Платона. Вірний і достойний продовжувач великого мислителя, не міг збагнути, як можна у суспільстві, де бал править право, знищити праведника, того, хто жив принципом справедливості і відстоював її. Потрясіння змусило Платона покинути Афіни – це царство зла і неправди. Живучи на Сицилії, він довго розмірковував над тим, що трапилося. Він настільки був пригнічений, що навіть подумки прагнув кинути справу, розпочату Учителем. Але тоді, хто виконає його філософський заповіт – лікування розумом. Роздуми привели його до думки: якщо земне існування людей нерозумне, якщо у ньому панує безумство, то лікувати його розумом, до того ж розумом окремого подвижника, немає сенсу.

Розум людиною не сприймається. Його природа небесна, божественна, ідеальна. Тому і філософія, як мати розуму, повинна залишити Афіни – це царство існуючого спонтанного безумства, і пов'язати свою долю з новим царством – «Софії», яке ще потрібно побудувати. Його ще немає, але воно повинно бути. «Бути чи не бути?» - це те основне філософське запитання, яке ставили і вирішували по-своєму ще елети.

Несприйняття і навіть вороже ставлення людини-маси (міщан) щодо розуму не залежить, за Платоном, від самої людини. Ця хвороба спричинена наявними офіційними суспільними відносинами, тому лікувати тут потрібно не людину. Не в людині причина суспільних негараздів (як вважав Сократ), а у суспільстві, тому і лікувати треба суспільство, суспільний суб'єктивізм. Основну хворобу суспільства Платон вбачає у тому, що воно «самоізолювалося», відірвалося від Космосу і само перетворилося на своєрідний «соціокосмізм», що повністю підкорив людину, примусив її виступати виключно від свого імені.

Тому філософське лікування Платон починає з повернення «соціокосму» до своєї матері – Великого Макрокосму, але повернення з переважаючим «зворотним» впливом «соціокосму». Якщо космологія попередників Платона носила виключно фізичний характер, то платонівське світобачення з огляду на розвинутість і розповсюдженість нового соціального «етосу», стверджується як нова міфологія або антропокосмологія, що будується на теологічних і телеологічних засадах. Космос, за Платоном, - є опредмечення бога в матерії, перетворення фізичного світу на живий організм. Платон визначає космос як «...живу істоту, яка наділена душею і розумом» (Тімей 30 В). Створюючи космос як живий організм, Деміург вклав розум у душу, а душу в тіло. Тому є три частини космосу: розум, душа і тіло.

Створення Софії як космо-антропо-теософії дало можливість Платону здійснити подальшу її конкретизацію у філософській онтології, покликаний довести, що СУТНІСТЬ людини, її життя, поведінки, мислення, вчинків знаходиться не у ній самій і не в існуючому суспільстві. За своєю природою вона космогенна. На це вказують «позиви» людей до Неба, до Бога, до Блага, до справедливості та ін., тобто до того, чого немає і що повинно бути. Тому основну проблему Платон, як філософ-онтолог, вбачає в обґрунтуванні сущого як буття. Є цілий ряд «іпостасей» сущого як буття: Бог, Абсолютний розум, Необхідність, Абсолютне слово, Абсолютне знання, Єдине, Чиста краса, Архе, Благо, Форма, Безсмертя та ін. Методика онтологічного обґрунтування буття не докринально-просвітницька, а сократівсько-діалогічна.

Своїми діалогами Платон прагне створити не стільки онтологічну доктрину (для цього діалогічний стиль не підходить), скільки сформувати нову «Буттєву» людину, яка могла б виконувати подвижницьку діяльність у формуванні нового суспільства.

Нарешті третя частина «Софії» присвячена проблемі здійснення буття і його функціонування. Тут розкривається механізм і структура метафізичного філософування Платона.

Середовищем (матерією) здійснення ідеального (буттєвого) є, як уже зазначалося, людська природна істота з її природними

* Платонівське вчення про буття як суще, що виражає вище і граничне «вопросіння» людей (онтологія) належить до теоретичного філософування. Вчення про здійснення буття, того, що задумало людство в особі Платона, є вже практичною філософією, яка за змістом є адекватною теоретичній похідною від неї. Назва їй – метафізика.

здатностями душі і тіла, а також здатністю спілкування, і людина, як соціальна істота, що позбавлена особистісних начал з огляду на те, що суспільство стало на шлях виправлення.

Коли те, що повинно бути у «вопросінні» людей, сформувалося філософом у його онтологічних роздумах і знову повертається до людей, то воно із сущого як буття ейдос трансформується на суще як Ідею. Якщо в онтологічних роздумах людина розглядалася лише «привіском», тінню своїх сутностей, то у метафізичних рефлексіях і баченнях людина є метою здійснення своїх сутностей, тобто тема людини з її здатностями і здібностями, є визначальною темою метафізики, космогенної і онтогенної за своєю природою і характером.

І у цьому розумінні метафізика Платона значною мірою нагадує нам метафізичні роздуми Геракліта, де основний акцент ставиться на проблемі становлення. Коли людина прагне до буття, то цим самим вона усвідомлює той факт, що її життя, мислення, поведінка, оцінки характеризуються як такі, що позбавлені буття. Набуття «буттєвості» здійснюється через становлення («помри, але стань»). Коли ж буття як чиста онтологічна сутність «повертається» до людини і стає її сутністю, то цим самим воно набуває статусу ІДЕЇ, а людина у «свіченні» ідеї постає через становлення душі і особистості. В діалогах «Федр», «Пір», «Держава», «Закони», та ін. розкриваються шляхи трансформації ейдетичних сутностей в ідею – мету, яка має здійснитись у своєму земному «матеріалі» - душі-печері, а також у людині маси, що позбавлена статусу особистості.

На те, що душа має не «печерну» (тілесну), а ідеальну ейдетичну природу, говорить здатність трансцендування (пригадування) – анамнезіс. Але її крила настільки міцно прив'язані до тіла, що світло її матері – ідеї видно лише у кінці «тунелю». Тому вийти із печери тілесності душа самотійно не може. Небо посилає на землю посередника – бога Ерота, який підсилює анамнезіс, детермінує процедуру очищення (катарсіс) душі від тілесних мотивацій і сприяє «розв'язанню» крил. На цьому шляху і відбувається здійснення (ентелехія) ідеального.

Середовищем (матерією) здійснення ідеального (буттєвого) є, як уже зазначалося, людська природна істота з її природними здатностями душі і тіла, а також здатністю спілкування, і людина, як соціальна істота, що позбавлена особистісних начал з огляду на те, що суспільство стало на шлях виправдання існуючого (нова соціальна язичність) на основі усталених культурних надбань, що позбавляло

людину її «ігрового» начала, здатності до змагання, можливості трансцендування.

Своєю соціальною метафізикою Платон прагне розробити теоретичні засади відродження колишньої «республіки геніїв», або «трагічної епохи» (за Ніцше), яка визначалася героїчним життям великих індивідуальностей.

Основний акцент метафізичних розмірковувань щодо майбутнього суспільного устрою робиться на проблемі держави. З точки зору Платона, держава – це вершина пожертви індивідуальностей, навіть масових. Що ж стосується Геніїв, то вони взагалі у межах язичної держави є «персонами небажаними» і навіть ворожими. З позиції Геніїв, як носіїв вічної справедливості, язичну державу потрібно осудити. Вона варта осудженню не тільки від імені вічної справедливості, а й справедливості як моральної полісної цінності, тому що держава підмінила справедливість, як моральну цінність, правом, як політичною справедливістю.

Але осуджує Платон лише язичну державу, а не державу як таку. Без держави, на думку Платона, неможливе перетворення природних людських задатків у людські здатності і здібності, без держави, яка несе у собі і стверджує ідеальні (буттєві) начала – вічну справедливість, вічне благо, безсмертя, чисту красу, божественне слово, Чистий розум, - неможливе подолання язичної держави, яка опирається і стверджує консервативну культуру існування – аполонізм, яка за виразом Ніцше, є «культурою-коршуном, що поглинає печінку Прометея».

У роздумах Платона, нова держава в своїх ідеологічних, правових, політичних, просвітницьких формах не повинна, по-перше, просто відображати, відтворювати і закріплювати те що є – наявне існування; по-друге, вона повинна відмовитися від політики використання людини як знаряддя. Нова держава повинна поставити собі за основну мету - формування, виховання нової людини–індивідуала паралельно з формуванням нового суспільства, що є необхідним середовищем і умовою існування такої людини. Ця нова державницька установка перекладається на плечі державної школи, яка поділяється на різні рівні, відповідно до тих типів душ, які породжуються природою. Тому вихідним кроком нової школи є пошуки своїх абітурієнтів. Нижча школа має справу з душами чуттєвими, військова школа – з душами хоробрими, вища – з мудрими душами. Цим самим школа відновлює закон спадковості і повністю відкидає право язичного Плутоса, цього демона «громадянського суспільства», який змішав «добрих» із «худими», що призвело до

«подріблення породності» (Феогнід). «Громадянське суспільство» «зрівняло» і «усереднило» людей, воно знову «прикувало» їх до права, до закону, до норми. За виконанням цих норм чітко пильнувала репресивна держава. Звичайно, за таких умов не могло бути місця не тільки Генію, а й індивідуальності взагалі.

Така обстановка бентежила Платона, оскільки вела вона до застою, а зрештою і до занепаду суспільства. Вихід із стану стагнації Платон вбачав у відродженні титанічної епохи Греції, але на основі заперечення «громадянського суспільства». Тут значний вплив на нього здійснили Сократ, Пармені, Піфагор, Геракліт та ін.

Платонівська ідея «трагічної епохи», пише Ніцше, «виросла із ґрунту, скропленого слізьми усіх тих, котрих залізна рука державної влади спрягла разом, щоб утворити з них громадське суспільство» (Ніцше 1993, с.30).

Тому починає він свою соціальну філософію з «натуральності» людини. Природа народжує людську індивідуальність. Природну данність людини повинно виявляти нове суспільство і розвивати її на нових розумних засадах, які якісно різняться відповідно до душевних задатків. Згідно з Платоном, лікувати чистим розумом душі чуттєві – справа безперспективна. Цим він відрізнявся від Сократа (за Платоном не всім світить сонце).

Шлях природного відбору, який проголошує Платон, дає йому можливість позбавитися від «громадянської» мішанини і відгородити від неї перш за все «людей вищого порядку», тобто аристократів. А подальша справа школи полягає в тому, щоб через виховання і агоністику (змагання) сформувати людину-індивідуала.

Вища державна школа має своєю метою, за Платоном, «олімпійське існування і постійно повторююче народження і підготовку генія».

«Нехай володарює геній!» - ось мета Платона як соціального філософа.

Отже, якщо перша грецька «трагічна епоха» формувалася через подолання родинно-родового устрою, в якому нова людина-новатор, представник «молодіжного бунту» почувала себе як людина, що «...прив'язана до колеса, котре, обертаючись, утворює нескінченні цикли народження і смерті» (Рассел ,1998, с.34), то друга хвиля народження «трагічної епохи», виразниками якої були Сократ та Платон, являла собою новий бунт дітей проти батьків, бунт, в якому виражалось невдоволення не стільки родовим життям, скільки язичницькою культурою - цим новим «історичним колесом», що прирікало людей на застій і стагнацію.

Сократ вбачав вихід у зверненні до волі людини, яка відірвала б її від соціального коловороту і поєднала із світом та Богом. А Платон обґрунтував такий вихід через звернення до Бога, в якому проголошувалося не відрив від соціального коловороту, а створення принципово нового соціуму, який був би зацікавлений в оправданні такого бунту, тому що лише цей шлях стверджував новий титанізм, як той духовний базис, що долає застійну язичну культуру, яка є основною причиною «старіння» народного життя, оскільки її правила і норми носять імперативний характер, а це позбавляє людину її «ігрової» змагальної стихії, стихії страсті, волі, фантазії, творчості.

Підсумовуючи, зазначимо, що як і Сократ так і Платон, не дивлячись на антропологічну спрямованість своїх розмислів, не виходили за межі загально прийнятої в античності натурфілософської парадигми. Своїм філософуванням вони лише конкретизували, розширювали, уточнювали, поглиблювали натурфілософське світорозуміння, остаточно замінивши фізичну картину на метафізичну.

Геніальний учень Платона – Аристотель в рамках традиційної натурфілософії віднайшов свою власну нішу філософування, котра яскраво відрізнялася від програми учителя. Якщо Платон /продовжувач лінії Сократа/ відстоював подвижницьке філософування, тобто в діалогічному /агоністичному/ жанрі розкрив принципи і засоби формування геніальної особистості на натурфілософському фоні, то Аристотеля цікавило не стільки подвижництво і не стільки фон, на якому стверджувалося подвижницьке філософування, скільки сама натурфілософська картина світу, тобто той «знанневий» матеріал про світ, який накопичила грецька історія філософії /включаючи і діалоги Платона/ і котрому потрібно було дати пояснення. Тому його варіант натурфілософії як історично /для античності/ завершальний носив характер е п і с т е м о л о г і ї.

Аристотель – збирач, але не збирач-історик, а збирач-філософ. Він перший історик філософії, який надав їй системного виразу. Його не цікавили проблеми, які ставили попередники, тобто він не займався пошуками сущого, буття, начала, причин. Його проблема – пояснити (просвітити) наявне знання*, співставивши його з предметом (це надає йому статус науковості) і зібравши його у систему на основі створеного ним логічного органону. Основним принципом аристотелевської системотворчості виступає принцип історизму. І це зрозуміло. Якщо Аристотель має справу не з аналізом «живого духу» подвижника, а з категоріальним «матеріалом», що залишився після

* Аристотель є першим професором, тобто «учителем тих, хто знає» (Данте).

подвижника, то як цей «матеріал» із зібраної «кучі» перетворити на наукову систему. Вихід тут один: хід «системної» думки повинен відповідати ходу історії формування категоріального філософського інструментарія.

Коротше: філософська система формується Аристотелем як логічний знімок історії філософії.

Спочатку він збирає і систематизує космологічний «матеріал». І це правильно і логічно, й історично, оскільки антична філософія дійсно починається і стверджується як космологія. Правда, на відміну від досократівської і платонівської космології, де значний акцент приділявся антропологним і теогенним мотивам (і це зрозуміло, тому що мова там йшла про пошуки первоначал світу як такого і у цілому), Аристотель, відстоюючи принципи філософії як епістемології, «відбирає» у попередній космології лише фізичний (природничий) матеріал, систематизуючи його як «епістеме фізика».

Так було і з іншими епістемологічними формуваннями. Спочатку «набирався» «предметний матеріал (антропологний, теогенний, психогенний, соціогенний, гносеогенний, феноменогенний і та ін.), «очищався» від зайвих «привісків», а потім систематизувався згідно з його історичним ставленням. І матеріал цей «відбирався» не з мислення, що розкривало «корінний зв'язок світу» (Гайдеггер), а із існуючого тексту і дискурсу. Тобто Аристотель мав справу з світом, який дається в визначенностях, і тут він мало чим відрізнявся від Платона. Останній також бачив світ очима абсолютної божественної ідеї, в якому (баченні) повністю знехтувалося бачення відкритого світу, темряви «хаосу» (Гесіод). Але якщо Платон своє «ідеальне бачення» хотів використати продуктивно, тобто розкрити шляхи здійснення буття в людському існуванні через несприйняття і подолання такого існування, то Аристотеля не цікавило буття як ідея. Він мав справу з буттям (це основна тема його «першої філософії», метафізики) як сущим, як наявним проявом, тобто «здійсненим» буттям, але ще не сформованим.* Тому вихідним принципом формування (систематизації) наявного (здійсненого) буття є Форма. Аристотелівська форма носить парадигмальний характер, вона є формою прояву античної парадигми «всеседності», в якій схоплюється як «багатоманітність» буття, так й його «становлення».

Форма, як начало, виступає у Аристотеля «родовим» буттям, що поєднує в «дії-русі» різноманітні «видові» прояви буття, і як «рух»,

* У Аристотеля метафізика співпадає з онтологією, тому, що він «має справу» зі «здійсненим» буттям, або буттєвим знанням, «родовими» категоріями.

поряд з такими первнями-причинами як «матерія», «мета» вона є «причиною» буття.

Потрібно зауважити наступне. У своїй фізиці, як своєрідній «витязці» з попередньої космології, Аристотель, претендуючи на науковість першої (фізики) і наївність, «гру» мислення другої (космології), у розумінні руху й плинності сущого дотримується принципу саморуху. Що ж стосується свого метафізичного вчення, то тут він вимушений був знову повернутися до традиційної, навіть до до сократівської (зокрема, Гераклітової), космології, тому що вирішити проблему плинності світу в цілому, де значне місце займає світ людини, на ґрунті ідеї саморуху, було б занадтим спрощенням. Плинність світу, яка включає у себе людський світ, набуває характеру становлення, що розкривається через «здійснення» (ентелехія), доцільність (телеологія) і кінцеву мету (есхатологія).

В метафізичному розумінні Форма є Бог як «першодвигун», першопричина руху, власне доцільний рух і його кінцева мета (звідси, космологічний доказ Бога). За Аристотелем, кінцевою метою здійснення буття (Бога), де воно співпадає зі своїм сущим, є боголюдина, або Аристотель. У Богові буття і суще співпадають формально, в Аристотелі (філософі) ця єдність реальна, лише філософ мислить божественними реаліями, тобто буттєвими інструментаріями «першої філософії».

Підводячи підсумок еволюції античної філософії, зазначимо, що вона за своєю парадигмальністю починалася і стверджувалася як н а т у р ф і л о с о ф і я, що виникає за умов виділення людини із природи, формування свідомої духовності. Спочатку натурфілософія іменувалася фізикою або «фізіологією», а філософи - її творці та носії, відповідно «фюсіками». З часом світоглядні запити людини розширювалися і вже не обмежувалися пошуками сутності («первнів») фізичного світу. Провідною світоглядною темою стає питання про природу (сутність) Світового /не язичницького, ідолопоклонного/ Бога, а духовний розвиток людини, зокрема, потреба його «розуміння», дедалі більше вимагав філософської відповіді на питання про природу (сутність) індивідуального розуму. Відтак згодом обґрунтовується необхідність Світового /Абсолютного/ розуму, що, зрештою, змінило міфологічне ідолопоклоніння Долі як Року. Ці й інші «запитування» нової, полісно зрілої людини сприяли переорієнтації натурфілософії з «фізики» на «істинну натурфілософію» /А.Швейцер/ - власне, на філософію, що стверджувалася на засадах онтології й метафізики. В цьому сенсі «істинна натурфілософія» є не образом наукового мислення /фізики/, вона постає як с в і т о г л я д,

що ґрунтується на пошуку у філософській рефлексії граничних засад відношення людини до світу.

Література

- Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху.//Избранные соч.в 3-х тт. - М., 1994.
- Ортега-и-Гассет Что такое философия?- М., 1991.
- Рассел Б. История Западноевропейской философии. – М, 1998. -716 с.
- Хайдеггер М. Время и бытие.М.,1993 . - с.
- ХайдеггерМ.Основные понятия метафизики //Вопросы философии. 1989.
- Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. - М.,1981. - 302 с.

В. ПЕТРОВ: ЛЮДИНА “БЕЗ ҐРУНТУ” (РАКУРСИ ЕТНОКУЛЬТУРНОЇ ПРИКМЕТНОСТІ)

С.В.Вільчинська,

Центр гуманітарної освіти НАН України

В статье проанализированы основные понятия философской антропологии В. Петрова; установлены особенности украинской ментальности на пути к мета-антропологии.

Ключевые слова: человек “без грунта”, “катастрофизм в культуре”, украинский менталитет, комплементарность и др.

The Basic Conceptions of Petrov's Philosophical Anthropology have been Analysed in this Article. Specific Features of the Ukrainian Mind on the Way to Meta-anthropology have been Determined.

Key words: man “is not on sury soil”, mind, “cultural catastrophe”, Ukrainian mentality, complementarity, sensible transcendental and so on.

Незмінність катастрофічного розгортання української історії, динамічний ритм переривчастого розвитку нашої культури ставали підсвідомим поштовхом до антропологічної рефлексії, яка латентно складала сенс цілого життя філософії в Україні. З втратою звичного способу господарювання й ладу думання раз-у-раз людина намагається

з'ясувати: ким є? де є? ким була? за змінених обставин якою має стати?.. Актуалізована через революційні події проблема самоідентифікації особливо гостро постала в українців у першій чверті ХХ ст. А світова світоглядна криза того часу лише посилила нагальність її вивчення і розуміння тимчасовості будь-якого перебування “людини в космосі” та відносності всякого людського самовизначення.

Ми обрали для розгляду культурну антропологію В. Петрова, оскільки за своєю тематикою, аргументацією, типом раціональності вона найбільш автентична українській антропологічній рефлексії, повною мірою виявляє структури, що “кодують” світосприймання, та є апіорними чинниками життєдіяльності українців; водночас подає цілісне розуміння всього комплексу ідей людинознавства.

Аналіз показав, комплементарна ментальність чи-то приховано, чи латенсифіковано, але постійно, знаходить вияв у будь-яких змаганнях українців через поєднування ніби зовсім несумісних феноменів. Й саме з цих підстав вони прагнуть створити щось сумірне з власним життям, нове та особливе, — тут не лише сутнісна визначеність українського, але й спосіб ствердження людської сутності. Висновок дістав розгорнутого пояснення у міркуваннях В. Петрова про „безґрунтовну людину“, „катастрофічність у культурі“ й ін., — цілком довершений і доказовий, має перегук із відомим концептом про одвічність закону Буття, саморуху свідомості, спрямованої до Єдиного (див.: Лао-цзи, 1969, Лейбніц, 1983, Ерн, 1991, Юнг, 1958, Бердяєв, 2003, Григор'єва, 2009 й ін.).

Комплементарність в'яжеться з декількома смислами: із поняттям рівноважності частини і цілого, взаємодії й взаємовизначеності складників цілості та ритмічної динаміки сходження у єдності. Домінуючи в українському світосприйманні, вона, як потаємне, закарбоване у підсвідомості, відчуття єдності буття, тобто „тотальності“, всякий раз схиляє до родового життя, в основі якого „вроджена відраза“ (вираз Ж.-Ж. Руссо) до страждань собі подібних. У функції архетипу, воно навертає людину до усталеного в житті, до відтворення постійності. Є елементом „вічного повернення“ (термін Ф. Ніцше). Отож спричинюючим чинником комплементарно спрямованої думки виявляється “катастрофічність у культурі” (в розумінні необоротності перерваної послідовності смислів, краху усталених соціально-культурних зв'язків, згубності через втрату узвичаєного ладу господарювання тощо). В. Петров ретельно діагностує окреслену детермінацію, майстерно увиразнює ознаки, щоби бути переконливим, приймаючи її за цілком

умотивований принцип української самосвідомості та пізнання. Його творчість простежує це на широкому тлі інтелектуальних зацікавлень — від тем гуманітарних дисциплін до проблем філософської антропології. Останні є головним завданням статті.

У В. Петрова системооб'єднуючими є поняття “культурно-історичної епохи” та “стилю”. Його дискурс спрямовано до суттєвості, що виявляється самодостатністю окремої епохи. Самодостатність постає як стиль культурного буття спільноти, що формується на тлі переживань розриву, якогось порушення усталеного ладу речей. „Історичний процес не становить собою безперервного потоку буття”, „розчленовується на певні часові відтинки історії, на градації часу, на ступеневі послідовності, що кожна з них — у своїй відокремленості від інших, як від тих, що її попереджають, так і від тих, що її заступають, — тяжить до себе” (Петров, 1946, с. 7). Осібність епохи мислитель шукає за принципом комплементарності, у площині, де жорстке протистояння культур у своїй відокремленості заступається їх вільним і безперешкодним змаганням між собою. Через взаємодоповняльну роль культур історичний процес тільки і може проявити сутність у “тимчасовій видимості” (вираз Г. Сковороди), тобто цілокупно й цілковито. Відчування невидимого істинно-сущого дає людині змогу трансцендувати, стати над конечністю, яка закорінює у земному плині розрізнених речей. Без нескінченного все стає тільки випадковістю, невпорядкованим, турботою про кількість й т. п., як-то в науці, “новонароджені” теорії заперечують одна одну, утверджують відносність істини, руйнуючи всякі основи інтелектуальної діяльності, — це обертається самогубством інтелекта. Якщо відмовитися від звички заперечувати те, що було, не нехтувати традиціями, тоді, гадають мислителі, можна здолати кризові процеси розпаду й хаосу. Адже у Всесвіті діє закон самостояння кожної сутності.

Сьогодні наукова спільнота все більше і більше схиляється до думки, що у всьому треба дотримуватися закону Єдності, визначеного людині наперед споконвічним Логосом. З цих підстав філософи пропонують доповнити успадковану від греків антитетику (закони роздвоєння, протиставлення й боротьби) східним традиціоналізмом (уособлення віри у незмінність Основи буття).

У такій площині, крізь комплементарність, В. Петров усвідомлює й особливості “Нашого часу”. Сучасна культура невідворотно регресує, однак „знов і знов з уламків гуманізму, обережно вибірюючи в руїнах зацілілі цеглини, ми намагаємося скласти будівлю, щоб тішачи себе тим, бодай якось, бодай у гірких

сумнівах уже вичерпаної віри прожити в цій з уламків руїн збудованій споруді...“ (Петров, 1946, с. 11). Для сучасника визначальним має стати не заперечення, а поєднання. Це екзистенційна очевидність. За концептом “уламків“, до речі, ховається й екзистенційний досвід його автора. Екзистенціальність філософського почуття В. Петрова зазначала і С. Павличко, пояснюючи особливості розв’язання проблеми “чим є наша дійсність“ у термінах антропологічної онтології (Павличко, 1999, с. 327).

“Наш час“ кризовий, бо через дослідження неklasичної фізики стару раціональність заступає ще старіша (що уміщувала значний компонент містицизму й ірраціоналізму). Втрачаючи усталеність світорозуміння, людське самопочуття опиняється “без ґрунту“, — зневірене, неспроможне знайти жодного сенсу й жодного випрадання життю. “Ущільнене“ у часі, ніби без простору, воно згубне для особистості, оскільки врешті-решт породжує втрату людиною самототожності. „Жаден з нас, — писав В. Петров, — не має власної біографії, бо його біографія належить відтинкам епох, які круто відрізняються один від одного. Заповнюючи анкету, ми усвідомлюємо це з дотикальною ясністю. Зміну діб сприйнято як особисте переживання. Її усвідомлено на прикладі власної долі. Трагедія останніх поколінь полягає в тому, що вони живуть уривками уявлень різних діб, тоді як належать новій, іншій, якої вони не уявляють собі“ (Петров, 1946, с. 8). У зміні діб немає ідентичності.

Проблема знеособлення індивіда, що веде людство до катастрофи, турбувала ще філософів XIX ст. О. Герцен убачав велику небезпеку в процесах технічного й інтелектуального зростання суспільства, що потягне з собою стандартизацію життя та “перемогу“ над обдарованістю згуртованих у “ненависті“ до всього самотутнього “пересічних“; за цим ховається “рівність у рабстві“. Особистість, що у коловороті подій, несподіваних, безглузвих, хоче спокою й уталеності, воліє мати з діяльності очікувані результати — і означатиме для неї порятунок: долає розірваність у собі й околі, збираючи „з уламків руїни нову споруду“, створює цілість. Охоплена живим (екзистенційним) переживанням роз’єднаності, у внутрішньому вчуванні пережитого людина здатна згадати колишнє як “тепер“-справжність і заперечити просторово-часову розірваність. Цю особливість спогаду всеохопно дослідили у XX ст.

Духовне життя не знає протилежності одиничного й множинного, і преображена свідомість, що прозирає Єдине крізь множину, здатна врятувати кожного, переконував М. Бердяєв. Антропологема “уламків“ є загальним місцем екзистенціально-

феноменологічної рефлексії. Її мають навіть марксистські рецепції 70—80 рр., хоча і марксизм-ленінізм не виявляв сприятливих умов для розгортання в теорії особистісного начала, бо за природою є „знеособлюючим“ (Табачковський, 2005, с. 34). Намагаючись „намалювати“ правдивий образ сучасності, В. Петров відзначав: вона „регабілізує те, що дискредитував і зневажив новий гуманістичний вік“, втім її аргументація вже втрачає відмітні домінанти середньовічного світогляду, є синтезом „метафізичних аргументацій“ попередніх епох, що доповнюють одна одну у реконструйованому „правдивому образі світу“ (Бер, 1947, с. 6).

І хоч нелегко відмовитися від логіки лінійного мислення та визнати необхідність „перевності“ задля відновлення вертикалі, котра дозволяє стверджуватися у божественній сутності (до середини XX ст. панував Ніцшевий нігілізм і людина „без ґрунту“ ще без тими руйнувала все), та В. Петров зробив це, перехопився альтернативними інтенціями мислення („ґрунтовою синтезою“ назвав би їх М. Максимович), згідно з якими, частина не повинна підміняти ціле, зовнішнє не має стояти над внутрішнім, а плинне — над вічним. Він визнає „єдність осягаючого й осяжного“, що доступно „цілісному, всеохопному і абсолютно непротиречивому світоглядові“ (Ерн, 1911, с. 318). Про це говорить започаткований в українській літературі жанр „романізованої біографії“, і проза його забулена з індивідуально-особистісним елементом осмислення реальності. Про надзвичайну роль екзистенційних очевидностей у науковому пізнанні, у мистецьких інтерпретаціях писав М. Мамардашвілі. Екзистенціально-феноменологічним джерелам пізнання особливої ваги надавали й київські радянські філософи 80-90-х рр. Щоби знайти вихід із кризи, треба зрозуміти себе, свою автентичність. Цілісне розуміння має урівняти свої когнітивні та некогнітивні складові і ствердити докорінно змінене уявлення про людську сутність — функціональне.

На відміну від модерних уявлень про субстанціальність людської сутності, постмодерні не вивищують людську істоту, підносячи над усім створінням як щось незмінно-стале, а розуміють її як визначену своїм місцем серед інших у структурованій цілісній реальності. В. Петров дійшов такого ж висновку. Для нього особистість — лише функція структури. „Функція людини за однієї доби одна, за іншої — інша“ (Петров, 1946, с. 8). Людина не має раз і назавжди визначення („числить за собою кілька життєписів“, імен, батьківщин тощо). „Вони моделюються ситуацією“ (Павличко, 1999, с. 330), — слушне зауваження. Зовсім очевидним є те, що й сам В. Петров усюди наполегливо, „настирно шукає особистої мотивації в

релятивістських концепціях і в інтелектуальному вагабондизмі“ (Там само). „Петров і Домонтович (літературний псевдонім В. Петрова — прим. С. В.) обстоювали несталість особи“ (Павличко, 1999, с. 330), тобто нескінченність, без котрої немає свободи — те вище, до чого варто прагнути. І важливо, не тільки те, щоби досягнути, але й те, щоби помічати її відсутність.

Чи роздвоєна між сутністю й існуванням свідомість спроможна до цього? „Соціологи говорять про момент біфуркації, але не відають про атрактор, який спроможний зрушити з кризової точки“ (Григор'єва, 2009, 31). Чому ж вірили, що “падшого можна підняти, якщо змінити його свідомість“ (Бердяєв, 2003), коли нестабільний світ робить марними всі зусилля щодо цього. Хіба-що можна силювати себе схемами, абстракціями, конструкціями. Ми більше не відтворюємо ні слів, ні звуків, ні фарб, ні форми, якими вони є в природі, розмірковує В. Петров (Бер). „Не природа, а не-природа. [...] Як у Пікассо. ...Труп людини. Конструкція розкладеної речі“ (Бер, 1946, с. 16). І людинознавство сповідує антиреалізм, а образ особи, що знаходиться у постійному становленні („самітньої, несоціальної“, „загубленої в руїнах знищеного світу“), стає засадничим поняттям нової антропології. Його ретрансльовано у мистецтві, можна вважати за універсальний принцип некласичного світогляду (“Нашого часу“ у В. Петрова). Про неприродність картини світу, витвореної мистецтвом “Нашого часу“, й кардинальні метаморфози естетичних смаків писав дослідник, обстоюючи право на життя формалізму й структуралізму як принципів новітньої естетики.

Несталість особи — невід’ємна складова всякої кризи. „Відчуття несталості стає нашим постійним переживанням, якого ми ніколи не можемо позбутися“ (Петров, 1946, с. 9). Важливо з’ясувати поріг людської витривалості в стані суцільної умовності, необов’язковості й множинності вартостей, адже В. Петров свідомий того, що людяність й еталони людськості можуть загалом шезнути у плині „сумнівних, суцільно безсилих істин“ (Там само, с. 17). Людина стомлюється від „необов’язковості істин“ й аксіологічного релятивізму. Вчений прагне знайти засоби, якими можна протистояти об’єктивним процесам, що розхитують підвалини життя особи.

Серед них на першому місці віра. Перед загрозою світової катастрофи християнство відкриває людству чи не одні єдині врата спасіння. Проти “Люциферової односторонності“ як егоїзму, що стоїть на заваді сходженню до витоків буття постав у свій час Гете, вважаючи, що через свій егоїзм людина так і не збагнула задуму Бога, який надав їй свободу вибору, й спокусилася легкою свободою

задоволення нестримних поривань душі. Технічний прогрес — шлях, що веде людину на край безодні. На Сході також заперечували односторонність людських спрямувань. “Одне Інь, одне Ян і є Шлях”, якщо ж рух не відбувається згідно з Дао — у нескінченному русі, не досягаючи межі, не повертається до витоків, — тоді перестає бути Шляхом, що дає порятунок, настає Хаос. „Уся наша доба в цілому повертає до засад, які протягом століть, починаючи з Ренесансу, заперечував новий Час“ (Петров, 1947, с. 17). „Однак для Петрова з його постійними сумнівами і скепсисом цей шлях скоріше бажаний, ніж можливий. Не випадково він не може конкретизувати свого висновку“ (Павличко, 1999, с. 334), — підсумувала дослідниця. Обстоюючи ідею полісутнісної людини, у дослідженнях він не зміг уникнути наслідків партикуляризованого мислення, отож деякі його наукові результати не знаходять практичного застосування, є безсилі й безпорадні, бо абстрактні й суперечливі.

Скажімо, як неокласик, він заперечує “хутірську” літературу, зорієнтовану на рідне народне слово, обертає стрілку компаса до класичної традиції (античної тощо). Не тільки село, й місто, інтелігенція творять мистецтво. Головну роль у художньому процесі відіграє творча особистість, незапрограмована нічим, крім форм самої творчості. Отож український неокласицизм має небагато спільного з європейським явищем з аналогічною назвою. Письменники-модерністи працювали не так над формою твору, скільки над власним зовнішнім виглядом, іміджем. Твори були емоційно забарвлені й „інтелектуально поверхові“ (Павличко, 1999, с. 339, 340-341). Критикуючи їх, В. Петров і сам не перейшов остаточно на “рейки” антипсихологізму (визначальна риса мистецтва ХХ ст.). Його твори глибоко екзистенціальні, й не випадково. За Ю. Шерехом, екзистенціальність — “національно-органічна прикмета” української культури.

Водночас непослідовність позиції В. Петрова говорить сама за себе — із світорозумінням сталися трансформації, суть яких визначає визнання рівнозначної ролі перервності і форми для процесів буття, адже тривалий час у теорії, казав П. Флоренський, панував еволюціонізм, який, вивчаючи безперервність розвитку, фактично не зважав на форму процесів, отож і не знав їхньої унікальної неповторності. Портрет мистця “написано” В. Петровим з допомогою такої емоційно-психологічної палітри фарб, як-то тривога, страх, зневіра, переживання самотності й втрати “ґрунту”, трагізму існування, захопливість деструкцією, грою з художніми формами, інтелектуальним конструктивізмом, міфотворчістю й ін.

Екзистенціально-феноменологічний елемент опису у В. Петрова вміщують майже всі образи його літературних персонажів, проте для реконструкції самопочуття сучасника означені письменником “психологічні кольори” є неодмінні. Ось, декілька прикладів.

Герой роману “Без ґрунту” Ростислав Михайлович, працівник Комітету охорони пам’яток старовини й мистецтва сприймає Петра Івановича Стрижиуса, секретаря цього ж Комітету, з великою відразою. „...Холодна рука, ніби торкнувся трупа, який багато часу пролежав у моргові... бр-р-р, яка гидота!..” (Домонтович, електрон. ресурс), — подумав він. І далі: „Мерцеві, канцеляристів доручили живу справу!.. Він (Петро Іванович — С. В.) нездібний був відокремити істотне від неістотного. Значному й незначному він надавав однакової ваги“. Хоч і ретельно й старанно ставився до праці, але тут панував „хаос і цілковите безладдя“. Натомість для Ростислава Михайловича „урядові справи“ є чимось дрібним і маловартісним. Як консультант, він виконав свій обов’язок, переглянув папірці й, нудьгуючи, роздратовано запитує себе: „Що більше можна було вимагати від мене як консультанта?.. Я страждав од втоми, виснаження і нудьги. Я був тут ніхто і ніщо. Я шукав для себе порятунку“ (Домонтович, електрон. ресурс). Їдучи потягом до Дніпропетровська, розмірковує: „Це було сильніше за мене, це почуття внутрішнього хвилювання, що постало з глибин моєї самоти, несподівано прилинуло до мене, прокинувшись десь там, в безкраїх несказаних надрах моєї істоти. Приголомшені бездомними мандрами, невикорінені й ніколи невикорінювані, тільки приспані, від початків людства властиві людині могутні інстинкти зв’язку з місцем, з землею, з ґрунтом раптом з новою силою опановують мене“ (Домонтович, електрон. ресурс). „Сучасна людина виробила в собі звичку не мати свого кутка. Вона розірвала пуповину, що зв’язувала її з материнським лоном місця. Відмовилась од почуття спільноти з землею. Зреклася свідомости своєї тотожності з країною. Загубила згадку про свою спорідненість з вітчизною. Місце народження обернулось посвідкою, виданою з Загсу, черговим пунктом заповненої анкети. У звичці блукати людина шукає для себе захисту від влади первісних інстинктів. І все таки од цих інстинктів ніколи не можна звільнитися, при першій нагоді вони проривають штучні заборони, як річка повинь, коли приходить весна“ (Домонтович, електрон. ресурс). Ростислав Михайлович вдивляється в місто дитинства й в „серці з’являється біль“, ніби голкою щось царапнуло серце, і „глуха тривога охоплює“, відчуває — щось „назавжди загублено і натомість не знайдено нічого“. „Од колишнього степу не лишилось і сліду“. Пейзажі як

„схематизований кресленик з підручника гідрографії“. „Серед порожніх берегів тече оголена ріка“. Через розкинувшийся залізничний парк на десятки кілометрів „немає і сліду родючої землі, лишилась тільки поверхня, „заллята олією, лискучочорна від масних плям нафти, вкрита шаром дрібного вугілля, шлаку, сміття й бруду. Залізо, чавун, кам'яне вугілля, кокс, цемент, цегла обернули степ у чорне гробовище. Зникли зеленосірі неорані перелоги, і потяг мчить крізь простори, заповнені коліями, вагонами, цегляними корпусами електровень, заводів і фабрик“ (Домонтович, електрон. ресурс).

З наведених цитат зрозуміло, що з новітньою людини сталися необоротні зміни — її морально знесилив науково-технічний поступ. Етично немічна вона нездатна улаштовувати світ гармонійно й розважливо, неспроможна навести лад у соціумі, у своїй домівці. Ця думка видається особливо переконливою на тлі екзистенціального розмислу. В. Петрову імпонував екзистенціалізм, проте в його версії вирішальну роль відіграв антеїзм, що загалом відповідало природі українського екзистенціалізму (Павличко, 1999, с. 335-336).

Якщо зважати на суттєві ознаки української філософії, відзначені в літературі, то можна припустити, що геополітичне положення України, численні катастрофи у її історії, кардинальні зміни у складі етносу, радикальні соціально-політичних, економічних, психологічних й т. п. метаморфози не могли не породити „слабкий традиціоналізм“ й „егоцентризм“ (за термінологією І. Мірчука) українців: зазвичай, вони не знали і не хотіли знати, що за сили діяли в нашому минулому, але кожен прагнув почати історію з “нуля”, від власної персони. У результаті, філософський процес втрачав цілість, виявлявся шерегою періодів, блискучих, але непов'язаних між собою. “Катастрофізм” у духовному житті українців створив відповідне підґрунтя. Зокрема, філософія уміла досягти думку не з допомогою логіки й систематичності, але чуттєво-образно й через наднаукову інтуїцію; прагнула зберігти внутрішні особистісні моменти пізнання, без чого, до речі, екзистенціалізм навіть не уявляв можливість отримати істину. Екзистенціалісти стверджували, „що всяка істина і всяка дія передбачає середовище і людську суб'єктивність“ (Сартр, 1989, с. 320). Тому-то вміст української філософії переважно екзистенціально-антропологічний, особистісно-плюралістичний, а не абстрактно-монологічний, й жанр обрано переважно нетрактатний, а літературний (байка, роман тощо).

Зрештою, духовна рухливість, що зумовлює поступ ідей непередбачуваними переходами думки від суцільного захоплення до цілковитої, нічим невинуватної байдужості стосовно “новинки”,

стрибками періодів розквіту й занепаду, викликано перш за все наданням переваги ірраціонально-почуттєвого елементу над розумово-волевим в українському світосприйманні, — разом стверджує стійку схильність українського духу до синтезування. Саме принцип універсалізму, згідно з яким створено теорію схрещення* здобутків східного варіанту християнства з західним на основі дохристиянських вірувань слов'ян, і є, на гадку дослідників, те характерне та власне своєрідне обличчя українського філософствування. Воно відповідає багатомірній логіці, що структурує людське мислення за принципом “і те, і те”, дозволяє знати “суть Серединного Шляху”, долати егоїзм, розуміти природу Цілого.

Але ціле тоді є цілим, а не механічним сукуп'ям окремоностей, коли припускає за умову існування особливий центр, гадав В. Ерн. Отож непослідовність доведень, еkleктика, невміння подати ідею у її вікінченому вигляді, розробка теорій із певним запізненням (стосовно континентальної філософії) й т. п., — що частенько траплялося з українською думкою, було наслідком втрати чуття центрованості сущого, зрештою, оберталось для нас втратою своєї ідентичності. Може і належність її до хліборобської нації гальмувало розвиток. Філософствування вимагає вільного часу, вивільнення розумової енергії від напруженої праці на землі. Коли філософія “сходить із свого аристократичного п'єдесталу й іде в народ” (І. Мірчук), то, демократизуючись, втрачає абстрактну вишуканість й глибокодумність. І “своє”, обираючи “чуже” за мету свого розвитку, відкидало до периферії себе, не мало самостійного життя.

Не дивує, що вже у XIX ст. Україною втрачено давнє передове місце на арені світової історії. Не менш трагічна доля й її інтелігенції, яка через ідеологічний утиск не змогла проявити себе у повноті етнічної самобутності. Ясна річ, їхні метафізичні й етичні обґрунтування несли на собі тавро трагізму. Переймаючись проблемами відчуження, виходу з кризи, поневолення, “безґрунтарства”, поневірян, бездуховності, вони суголосні з екзистенціальними мотивами вчень, що позиціонували еру „втраченого смислу“, занепаду через техніко-технологічний поступ.

Утім, демократизуючись, спрощуючись, філософська думка неминуcho переходить до конкретності. Через це у тематиці

* В особі П. Могили ми побачимо приклад “одчайдушного експерименту”, як влучно сказав І. Мірчук, наслідком якого став синтез двох досі чужих одна одній культур, що наповнило українське православ'я латинським духом західної церкви. Його справу було продовжено й за пізніх часів нашої історії.

переважають соціально-філософські проблеми, а ідеї шукатимуть відгуку в народних мас; отож філософія культивуватиме просте життя, інтимне ставлення до “землі”, традиції, з якої зростає люд, бажання бути господарем долі, творцем щастя. Український екзистенціалізм не міг не отримати антеїстичне звучання. Екзистенціально-антеїстичний антропологізм усталене явище в українській духовності. От і у В. Петрова подибуємо його в самих засновках концептуалізування.

Людина — суперечність, приречена переживати свій розрив з природою на шляхах цивілізації, мусить подолати конфлікт та їй це не вдається. Обираючи себе за центр, вона все інше вважає за периферію, позбавлену центру. Тоді і в Природі не існує реальностей, що мають центр, свій порядок. І розпочала людина спустошувати Природу, користаючись нею як матеріалом для досягнення мети. Її “війна” за свободу не дала омріяних результатів, бо неможлива особистість з знеособненою свідомістю. За цією ознакою І. Мірчук розрізнив цивілізацію й культуру — “найвища стадія розвою людського духу”; перша не в силі повністю задовольнити людської душі, бо „спричинене нею роздвоєння між людиною і природою, відчуження від первісного почуття єдності з всесвітом дається відчувати людській душі, як довго вона триває в стані цивілізації, як болючий, нічим не виповнений розрив. Значення культури полягає саме в тому, що вона звільняє людину від її відокремлення й підносить до нової злуки із всесвітом. Вона не відчуває себе вже більше, як первісна людина, невеликою, нікчемною частиною природи. Здобутків цивілізації вона не випускає з рук, але одночасно не дається їм цілковито опанувати. Вона відчуває себе зв’язаною навколишнім світом далеко тісніше, інтенсивніше, ніж тільки формулами і машинами, ніж тільки холодним механізмом зовнішньої сили. [...] В ній пробуджується свідомість того, що всесвіт — це не випадковий конгломерат без внутрішнього зв’язку, не хаос поодиноких явищ, але що універсум — це космос, це свого роду індивідуальність, до якої одиниця мусить себе поставити у точно означене відношення“ (Мірчук, 1994, с. 246). Позаяк людина культури ставиться до космосу, як до особи, то й природа уподібнюється „макроантропосу“. Це „істота-прихисток“, „мати-годувальниця“. Культура як чинник “нової злуки” людини зі всесвітом пробуджує в нас із наших неусвідомлених спогадів дитячої любові до матері любов до Природи, що для людини знову постає „матір’ю, безмірно розрослою, вічною й спроектованою у нескінченність“ (Башляр, 1998, с. 164). “Особистість є Дао“, за К. Юнгом. Людина, яка перебуває у Гармонії з собою і світом, у всьому подібна всьому, залишаючись завжди собою. Отже, культура, а не цивілізація, — шлях

порятунку людства, основа почування єдності з цілим світом. Так вважав і В. Петров, наголошуючи: віра, а не техніка є спасінням для людини, що “без ґрунту”, і без повернення до релігії ще довго перебуватиме “в стані цивілізації, як болючий, нічим не виповнений розрив”.

У підсумку зазначимо: антропологічний дискурс В. Петрова розпізнається за етнокультурними прикметами (комплементарність тощо); виявляє тяжіння до прийомів структурального аналізу із значними включеннями феноменологічного аналізу та елементів особистісно-екзистенціального світосприймання; водночас не пориває до кінця з парадигмою доби народницького романтизму; виявляється парадоксальним узгодженням протилежних принципів (антипсихологізм і психоаналітизм, структуралізм й екзистенціальність, синтезування й критично-нігілістичне спростовування тощо). Через це його антропологія — це своєрідний “сигнум” українського самоусвідомлення і самопізнання. Між стійкою схильністю до комплементарного ладу думки і комплексним підходом існує генетичний зв’язок, особливо увиразнений доробком В. Петрова, адже є всебічним освоєнням величезного масиву досягнень української культури. Це і дозволяє конкретизувати “раціообраз” українства, але й опановувати об’єктивно-всезагальну форму людського світовідношення. Й підсвідомим поштовхом до означеного ракурсу дослідження, гадаємо, стали катастрофізм і динамізм його власної долі.

Література

- Агєєва В.* Поетика парадокса: Інтелектуальна проза Віктора Петрова-Домонтовича. — К.: Факт, 2006. — 432 с.
- Башиляр Г.* Вода и грезы. Опыт о воображении материи. — М.: Мысль, 1998. — 184 с.
- Бер В.* Засади поетики // МУР. Збірник І. — Мюнхен; Карефельд, 1946. — С. 10-22.
- Бер В.* Сучасний образ світу. Криза клясичної фізики // Арка. — Мюнхен, 1947. — Ч.1. — С. 3-18.
- Бердяев Н.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Опыт парадоксальной этики. — М.: ООО “Издательство АСТ”, Харьков: “Фолио”, 2003. — С. 425-696.
- Григорьева Т. П.* Эволюция к Духу (от горизонтали к вертикали) // Человек. — 2009. — №1 — С. 26-41.

- Григорьева Т. П. Эволюция к Духу (от горизонтали к вертикали) // Человек. — 2009. — №2 — С. 78-94.
- Домонтович В. Без ґрунту. — [http:// www.utoronto.ca/elul/Main-Ukr.html](http://www.utoronto.ca/elul/Main-Ukr.html); [http:// www.ukrcenter.com/library](http://www.ukrcenter.com/library).
- Домонтович В. Вибрані твори. — К.: Книга, 2008. — 360 с.
- Эрн В. Борьба за Логос. Опыты философские и критические // Эрн В. Сочинения. — М.: Издательство “Правда“, 1991. — С. 11-294.
- Кизима В. В. Метафізическіе начала сизигийной антропологии // Totallogy-XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. — К.: ЦГО НАН України. — 2006. — С. 7-153.
- Лао-цзы О природе дао // Антология мировой философии в 4-х т. — Т. 1. — Ч. 1. — М.: Издательство социально-экономической литературы “Мысль“, 1969. — С. 182-184.
- Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т. — Т. 2. — М.: Издательство “Мысль“, 1983. — С. 47-545.
- Мірчук І. Історія української культури // Український Вільний Університет. Серія: Підручники. — Т. 14/15. — Мюнхен-Львів, 1994. — С. 243-373.
- Павличко С. Дискурс модернізму в українській літературі. — К.: Либідь, 1999. — 447 с.
- Петров В. Історіософічні етюди. 1. Проблема епохи. Середньовіччя й Ренесанс. Апологія заперечення // МУР. Збірник 2. — Мюнхен; Карефельд, 1946. — С. 3-18.
- Петров В. Християнство й сучасність // Орлик. — Мюнхен, 1947. — Ч. 2. — С. 15-28.
- Сартр Ж. П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. — М.: Политиздат. 1989. — С. 319-344.
- Табачковський В. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках “неєвклідової рефлексивності“. — К.:Видавець ПАРАПАН, 2005. — 432 с.
- Jung K. G. Psychology and Religion: West and East. — L., 1958. — P. 591.

„ЗА МУДРОГО КАНТА ЗАМОВТЕ СЛОВЕЧКО ...”

О.С.Кирилюк,

Центр гуманітарної освіти НАН України, м.Одеса

Автор делится опытом адаптации сложных философских текстов при проведения собеседований с аспирантами Центра Гуманитарного Образования НАН Украины по первоисточникам на примере раскрытия адекватного содержания учения И. Канта о „вещи в себе”.

Ключевые слова: *философия (последипломное образование), познание, трансцендентальное, агностицизм, „вещь в себе”, „вещь сама по себе”, И. Кант, В. Ленин (критика).*

Author explain his own experience of adaptation of difficult philosophical texts for the graduate students on the example of adequate understanding of I. Kant's “„thing in itself”.

Key words: *philosophy (postgraduate education), epistemology, cognitions, transcendental, agnosticism, „Ding an sich selbst” „Ding an sich”, I. Kant, V. Lenin (criticism).*

Метою даної статті є обмін досвідом проведення співбесід за філософськими першоджерелами із слухачами Центру Гуманітарної Освіти НАНУ в групах підготовки до кандидатського іспиту з філософії. **Задачу** статті становить предметна демонстрація адаптації такого складного філософського тексту, як „Критика чистого розуму” І. Канта для аспірантів з нефілософських спеціальностей з одночасним спростуванням традиційного для радянських часів викривленого розуміння його як однозначного агностика та визначенням того, пізнання чого саме і за допомогою чого цей мислитель дійсно заперечував.

Навчальним планом ЦГО НАНУ передбачені співбесіди з аспірантами та здобувачами наукових ступенів за визначеними першоджерелами, серед яких є й І. Кант. Оскільки сама співбесіда передбачає знання не тільки власне тієї чи іншої видатної праці, але і філософської біографії її автора, то, якщо аспіранти здають співбесіду ще до прослуховування відповідної лекції, від них часто можна почути вичитану із поширеної учбової літератури традиційну для нашого нещодавнього минулого безапеляційну оцінку І. Канта як агностика, який начебто вщент заперечував можливість пізнання світу. Інерція

радянського марксизму в нашій країні простежується, як бачимо, не тільки в політиці, але і в філософії. У таких випадках співбесідникам ставиться просте запитання – як вони можуть пояснити ту обставину, що Кант писав, наприклад, про походження Сонячної системи, викладав не тільки філософію, але й космологію, мінералогію тощо. Невже він, здобуваючи та передаючи певні знання про світ, заперечував при цьому саму можливість його пізнати?

На чому ж марксистські критики його поглядів будували свою позицію, якщо сам Кант займався пізнанням світу? Вона ґрунтувалася на перекрученому розумінні кантівської *„речи у собі“*. За ними, І. Кант, начебто визнаючи пізнаваність *„речей для нас“* (явищ), заперечував пізнаваність *„речей у собі“*, а фактично, на думку цих критиків, об'єктивного світу як такого. Для дезавування такого штибу критики попервах слід озирнути основну кантівську працю загальним поглядом, щоб щільніше підійти до суті питання.

Спочатку, на „далеких підступах” до проблеми, по ходу співбесіди ставиться таке запитання – чому головна праця цього філософа отримала саме таку назву, тобто, що мається на увазі, коли йдеться про „чистий” розум? Відповіді, як правило, немає. Тому надалі проводимо зовнішню смислову аналогію, коли мету І. Канта – з'ясувати, якими пізнавальними „інструментами” ми володіємо, щоб пізнати світ, пояснюємо за допомогою образу замка та ключа. Іншими словами, припускається, що пізнаваний світ – це певний „замок”, а наша свідомість – це „ключ” від нього. Чи підходить „ключик” до „замка”, і чи не даремно ми його в цю „запірку” вставляємо та прокручуємо, оскільки, можливо, „відімкнути” цей „замок” він через власні невідповідні „ризки” в принципі не здатен. Вживаючи більш сучасні приклади, можна справу проінтерпретувати так – чи є в нашій свідомості відповідна „програма”, яка може „відкрити” „файл” природи, чи він нею „не читається”?

Отже, кантівський „чистий” розум, як всі інші наші пізнавальні здібності („форми” пізнання), тому є у нього „чистими”, що він прагнув розглянути їх окремо від результату „відмикання” замка, тобто, у певному сенсі, без наповнення їх пізнаним змістом, хоча самі пізнавальні акти (спроби „відімкнути” замок як процес застосування пізнавальних здібностей) у нього були предметом прискіпливого розгляду. Вслід за цим у співбесіді акцентується на тому, що до притаманних нам засобів пізнання на рівні *чуттєвого пізнання* І. Кант відносив час та простір, зрозумілі як наші власні, апіорно дані пізнавальні форми, без яких об'єктивні (реальні) час та простір не зможуть бути нами сприйняті. На рівні *розсудку*

пізнавальними засобами у нього, окрім усього іншого (трансцендентальної здібності судження, схематизму чистих розсудкових понять, аналогій досвіду, трансцендентальної єдності апперцепції тощо), постають категорії, а на рівні *розуму* – ідеї, котрі, за думкою цього мислителя, не можуть співпасти з жодним емпіричним предметом, водночас будучи такими ж реальностями, як і одиничні речі (Кант, 1964, с. 350).

У чому ж полягала суть критики І. Канта з боку діамату? Зазвичай слухачі наводять відомі слова В. Леніна з його „Матеріалізму та емпіріокритицизму” про те, що немає ніякої принципової відмінності між „*річчю у собі*” та „*річчю для нас*”, і що те, що колись було непізнаним, стає пізнаним. У відповідь на такі твердження у співбесіді концентруємося на суті такого „спростування” поглядів І. Канта, за яким виходить, буцімто І. Кант визнавав „фрагментарне” пізнання предмету, поділяючи його на одну частину, що начебто є пізнаваною, і на другу, що начебто ніколи нам не відкриється. Якщо сприймати таке твердження як істинне, виходить, що І. Кант фактично заперечував прогрес у пізнанні, більш того, взагалі визнавав, що нічого нового ми ніколи не пізнаємо, і будемо задовольнятися лише тим, що вже знаємо. Щоправда, питанням, чому та звідки ми дещо про річ все ж таки знаємо, ці критики не переймалися. Ленінська критика І. Канта – перекручення позиції опонента з метою його дискредитації – є звичайним більшовицьким „полемічним” прийомом, коли теоретичного противника, грішачи проти істини, спочатку пошивають у дурні, а потім з радістю піддають його зразково-показовому псевдотеоретичному пороттю.

Проте сам І. Кант чітко говорив про просування знання „вглиб”, твердячи, що „спостереження та аналіз явищ проникає вглиб природи, і невідомо, як далеко з часом ми просунемося в цьому” [Кант, 1964, с. 326], і що нарікання, що ми мовбито „не пізнаємо нічого внутрішнього у речах” є „несправедливим та недотепним” [Кант, 1964, с. 325]. Оскільки німецький геній чітко вказував на те, що ми пізнаємо світ, проникаючи все далі „вглиб природи”, по суті визнаючи, що те, що було раніше непізнаним, стає пізнаним, то вищевказана критика його В. Леніним є пустою. Це – абсолютно некоректна критика І. Канта, який явно визнавав конкретні позитивні результати наукового пізнання світу. Фактично йдеться про навмисне ігнорування ідеологічно заангажованими його критиками поділу І. Кантом пізнання на певні рівні – за допомогою відчуттів, розсудку та розуму, про відповідні для кожного з них трансцендентальні „інструменти” пізнання та про цілком визначені його результати –

позитивні для перших двох та негативні для третього рівня. Одночасно тут же з'ясовуємо значення таких термінів, як „*трансцендентальний*” (той, що обумовлює можливість пізнання, як от наявність спеціальних клітин для сприйняття кольору в очі, що обумовлює можливість чуттєвого розрізнення нами довжини хвиль світла), „*трансцендентний*” („потойбічний”, недоступний для будь-якого виду досвіду, як, скажімо, сутність Бога, але не його дії), і „*трансцендування*” (вихід активно діючої людини за свої природним чином визначені тілесні межі).

Що ж саме мав на увазі І. Кант, говорячи про „*річ у собі*”? Справа в тому, що у нього здебільшого термінологічно йдеться не просто про „*річ у собі*”, а про „*річ саму по собі*”. Показово, що сучасні російські видання І. Канта вже відмовляються від традиційного для радянського часу перекладу „*Ding an sich selbst*” скороченою формулою „*річ у собі*” до варіанту „*річ сама по собі*”, оскільки „*Ding an sich selbst*” панує в кантівському тексті, а коротка „*Ding an sich*” зустрічається рідко [Нилогов, 2006].

Це дуже важливе уточнення, яке зводить нанівець всі намагання виставити І. Канта агностиком саме у зазначеному вище сенсі. Суть позиції Канта полягає у тому, що ми не знаємо і ніколи не узнаємо, якою є *річ сама по собі*, оскільки вона дана нам у пізнавальних актах, котрі є результатом взаємодії об'єктивних предметів і явищ та наших пізнавальних здібностей: якби ці здібності були іншими, то й знання про даний предмет було іншим.

Надалі знову проводимо спрощені приклади, що покликані адаптувати погляди І. Канта для тих, хто не є фаховими філософами. Приміром, враховуючи пануючий у багатьох з них „наївний онтологізм”, коли сприйняття предмету та сам він ототожнюються, ставимо питання, чи є сіль солоною? Зазвичай відповідь слухачів тут позитивна, хоча інколи зустрічаються спроби перевести питання у проблему позначення („іменування”) почуттєвих даних, коли твердиться, що отримане від контакту наших рецепторів із сіллю відчуття ми тільки називаємо „солоністю”. У першому випадку тих, хто вважає солоність об'єктивною, переконуємо у зворотному пропозицією виділити „солоність” із солі через будь-яку хімічну реакцію, або зробити спектральний аналіз „солоності”. Тих же, хто вважає „солоність” лише „іменем”, переконуємо на прикладі зорового сприйняття кольорів дальтоніками, котрі, плутаючи червоний та зелений колір, називають їх відповідно протилежним для більшості людей „іменем”, через що саме по собі „найменування” почуття тут не грає ролі, коли від його назви саме воно ніяк не міняється. Ще більш

переконливими стають наші аргументи тоді, коли ми просимо розповісти (дати визначення), яким є, скажімо, зелений колір, людині, котра є від народження незрячою. Переконавшись у неможливості розкрити чуттєву природу сприйняття кольору через поняття змушує таких слухачів відмовитися від своєї попередньої позиції.

Зрештою, приходимо до такої „компромісного” висновку: „зелений колір – це суб’єктивне зорове відчуття, що виникає у нас внаслідок контакту світлових хвиль певного діапазону, котрі піддаються об’єктивному інструментальному дослідженню, та наших очних рецепторів”, а „солоність – це суб’єктивне смакове відчуття, яке виникає внаслідок контакту певних хімічних сполук, скажімо, NaCl, котрі піддаються об’єктивному інструментальному дослідженню, з нашими язиковими рецепторами”.

Прецінь, наше знання зовнішнього світу залежить від специфічної організації наших пізнавальних здібностей, тобто, у певному сенсі, від нас самих. Це й є той „суб’єктивізм” І. Канта, у якому його звинувачували матеріалістичні критики, кваліфікуючи його позицію як непослідовну, оскільки, визнаючи наявність „речей у собі” він визнавав також об’єктивний світ. Між тим і в ранньому марксизмі, який знаходився під сильним впливом німецької класичної філософії, є розуміння тієї обставини, що світ не може бути даним нам інакше, як заломившись через наші суб’єктивні пізнавальні здібності. Показовою в цьому плані є перша теза молодого К. Маркса з його нотаток про Л. Фейєрбаха, де він відмітив, що головним недоліком попереднього матеріалізму була його споглядальність, коли предмет пізнання брався „не суб’єктивно”. Дійсно, навіть просте люстерко дає нам відмінні віддзеркалення відображених у ньому речей в залежності від того, чи прямим, чи вигнутим є поверхня скла. Що ж тоді говорити про пізнавальні здібності нашої свідомості, які не просто оптично відбивають зовнішній світ, а активно його відтворюють? Навіть зорове сприйняття, як це показали когнітивно-психологічні експерименти, не просто механічно відображає той чи інший предмет – наше око за доли секунди „оббігає” його контури, активно будуючи чуттєвий зоровий образ.

Таким чином, якщо ми визнаємо, що зовнішній світ не може бути нам даний інакше, ніж через наші суб’єктивні форми його відтворення, то й теза І. Канта про „річ саму по собі” як таку, котру ми у цій її „самості” („самій-по-собості”) ніколи не дізнаємося, стане зрозумілою. Адже як тільки будь-яка річ входить у сферу наших пізнавальних актів, вона постає перед нами як суб’єктивно-пізнавально визначена.

Справедливість вимагає зазначити, що цю обставину добре розумів і марксизм, що видно із саркастичного зауваження Ф. Енгельса про те, що якщо хтось хоче дізнатись, як бачать світ мурахи, тому вже нічим не можна допомогти. Насправді, як вважають, мурахи бачать світ у єдності зорових та нюхових даних, для бджіл колір квіток даний зовсім відмінно від нашого сприйняття – в ультрафіолетових променях, собаки бачать світ у сірому спектрі тощо. То ж якою є польова волошка „насправді”, „сама по собі” – синьою, ультрафіолетовою чи сірою? Вочевидь, питання риторичне – яка вона є сама по собі, тобто, поза контактом із тим чи іншим чином організованим чуттєвим органом її пізнання, ми не знаємо і не можемо знати, а тим більше ніколи не дізнаємося, як вона бачиться бджолам або собакам – це теж саме, що пробувати розповісти незрячому від народження, яким є той чи інший колір. Саме на такій позиції з цього питання власне стояв І. Кант, говорячи, що ми „не можемо судити про споглядання” інших істот, і що колір „кожному оку може являтися відмінно” (Кант, 1964, с. 134, 135]. Це є лише форми почуттєвості, істинний корелят яких, „річ сама по собі” (предмети як вони існують самі по собі, поза нашим сприйняттям), зовсім нам не відомі [Кант, 1964, с. 135]. І це насправді так.

Інша справа, чи впливає суб’єктивність нашого сприйняття світу на орієнтацію в ньому та на результати його перетворення для задоволення тих чи інших потреб. Не дивлячись на цю суб’єктивність, ми все ж таки можемо вірно судити про ті чи інші речі та закономірності, яким вони підпорядковані. За будь що і комаха, і бджола у разі необхідності можуть обійти перешкоду на своєму шляху, знайти потрібну квітку тощо. Тим більше людина, яка, окрім почуттів, керується ще й розсудком та розумом, не тільки спроможна здобувати адекватне знання про світ речей, але й здатна бачити за явищами сутність, та навіть простягати свій розумовий погляд на об’єкти, котрі в принципі не можуть бути предметом досвіду.

Втім, І. Кант і тут обмежив наші претензії на пізнання світу „самого по собі”. Стосовно розсудку (в межах трансцендентальної аналітики як розділу трансцендентальної логіки) він зазначав, що основоположення чистого розсудку, скажімо, математичні, містять в собі лише немовби „чисту схему можливого досвіду” [Кант, 1964, с. 300], і функція розсудку (категорій) полягає у наданні синтетичної єдності розмаїттю чуттєвого досвіду, через що категорії мають обмежитися тільки областю явищ як єдиним своїм предметом [Кант, 1964, с. 303]. Хоча ми (наш розсудок) здатен мислити предмети, які чуттєво вже не спостерігаються, насправді сприйняття нами

умоглядного предмету як декотрого „дещо” в якості визначеної сутності є помилковим [Кант,1964, с.307-308]. І тому якщо ми говоримо, що почуття повідомляють нам про предмети так, як вони *являються*, а розсудок – як вони *є*, то останнє має не трансцендентальне, а тільки емпіричне значення, а саме, як вони мають бути уявлені в неперервному зв’язку явищ як предмети досвіду, а не так, як вони, можливо, існують поза відношенням до можливого досвіду, і, отже, до почуттів взагалі, як предмети чистого розсудку, котрі завжди залишаються для нас невідомими [Кант,1964, с. 312].

Стосовно цього, розсудкового рівня пізнання, можна висловити ті ж самі зауваження, що і до почуттєвого пізнання, хоча найвний онтологізм тут проявляється в тому, що з предметом ототожнюються вже не наші суб’єктивні почуттєві дані, а його поняттєві визначення, які є не менш суб’єктивними, „людськими”, ніж наші почуття. Пізнаючи, ми „обгортаємо” умоглядний предмет, що ми його пізнаємо, нашими поняттєвими визначеннями, і тут хотілося б звернути увагу саме на слово *нашими*. Це видно з того, що в різних культурах або у відмінних наукових парадигмах один і той самий умоглядний предмет може набути зовсім різних поняттєвих визначень. Наше розсудкове мислення є, на відміну від почуттів, продуктом тривалого соціально-історичного, а не біологічного розвитку, який, можливо, за інших обставин нашого суспільного життя був би дещо іншим.

І знов-таки, питання, яким є цей умоглядний предмет „сам по собі”, залишається – як тільки він увійшов у сферу нашого пізнання за допомогою категорій (які становлять базову структуру нашого мислення, але є історично мінливими, здатними до розвитку та трансформації), він набув суто „наших”, людських визначень, і яким є даний предмет поза цими дефініціями, ми ніколи не знаємо, хоча самі ці дефініції та загальне його розуміння буде поглиблюватися та розширяться. Уявимо собі, що інші розумні істоти, досвід яких склався, наприклад, в царині мікросвіту, і, відповідно, категоріальний строй мислення яких буде абсолютно відмінним від нашого, дають визначення тому чи іншому умоглядному предмету пізнання (наприклад, закону природи). Вочевидь, поняттєве охоплення цього предмету в них буде кардинально відрізнятися від нашого. І хоча, можливо, вони, як і ми, будуть успішно використовувати цей закон у своїй діяльності, яким є даний позачуттєвий предмет „сам по собі”, поза їхніми (або нашими) поняттєвими „схопленнями”, ні ми, ні вони не дізнаємося ніколи. Щоправда, І. Кант припускав можливість пізнання умоглядного предмету (ноумена) через особливий вид

споглядання – інтелектуальне споглядання, яке, втім, „нам непридатне і навіть сама можливість якого не може бути передбачена нами” [Кант, 1964, с. 308]. Але й навіть поза цим припущенням І. Кант визнавав можливість пізнання світу за допомогою категорій, хай і в їхньому „емпіричному” застосуванні.

Інша справа, коли розум за допомогою основних своїх пізнавальних „інструментів” – ідей, скеровує категорії на досягнення безпосередньо не даних предметів. Якщо чистий розум і спрямовано на предмети, то він все ж таки не має безпосереднього відношення до них, а відноситься тільки до розсудку, який дійсно має справу з предметами – пише він [Кант, 1964, с. 345]. Однак коли ідеї розуму обертають підпорядковані їм категорії розсудку до позадосвідного пізнання, то вони перестають бути регуляторами розсудку та перетворюють наше знання на оману. Тут у І. Канта ми зустрічаємо пряме заперечення можливості пізнання, сформульоване дуже образно – „Розум даремно розправляє свої крила...”.

На підставі розуму виникає не досвідно-наукове, а метафізичне, філософське, отже, ненаукове знання і, відповідно, три „метафізичні” його види – раціональна психологія, раціональна космологія та раціональна теологія. В. Шинкарук зазначав з цього приводу, що у І. Канта умовиводи цих трьох „наук” ґрунтовані на застосуванні розсудкових категорій до того, до чого їх не можна застосувати – до „речей у собі”, якими є субстанція духовних явищ, світ в цілому та божественна першооснова всіх речей [Шинкарук, 1977, с. 119], які не дані нам ні в якому досвіді. Результатом такого використання даних розсудкових понять є те, що І. Кант назвав антиноміями чистого розуму, оскільки за їх допомогою можна однаково логічно обґрунтовано довести протилежні постулати (що світ, скажімо, має і не має початок у часі тощо). Згідно ж відомого формально-логічного закону, про річ не можна висловлювати взаємовиключних тверджень, це помилка, котра свідчить про неістинність такого знання. Наявність протиріччя у знанні І. Кант називав діалектикою, надаючи цьому термінові негативного сенсу – якщо при пізнанні розумом ми впадаємо у протиріччя, то він не може вважатися чимось таким, за допомогою чого ми можемо дещо пізнавати.

Фактично І. Кант зафіксував ту обставину, що метафізичне (філософське або теологічне) знання не є науковим, котре має за мету отримання однозначно сформульованої істини. Спекулятивне мислення, маючи справу із умоглядними предметами, дозволяє отримувати такі логічно послідовні умовиводи, що є для звичайного

осмислення звичайного світу кінцевих речей неприйнятними через їх взаємовиключність. Тобто, спекулятивне знання дає нам дві істини про свій предмет, з чим знання наукове погодитися (принаймні, в межах класичної науки) не може.

Надалі в співбесіді підкреслюється, що за умови наявності двох однаково логічно добре обґрунтованих істин, що суперечать одна одній, таке знання не можна ні довести, ні спростувати, і це в наші часи добре показав К. Поппер через введення свого критерію демаркації наукового та ненаукового знання – останнє не фальсифікується. Але якщо протилежні аргументи однаково логічно виважені, то нам при обранні одного з них, якого ми вважаємо за краще дотримуватися, залишається не просто *знати*, але й *вірити* в його істинність. Ось у такому сенсі, на наш погляд, слід розуміти тезу І. Канта про те, що він посунув розум, щоб дати місце вірі (за що його часто звинувачували ще й в обскурантизмі). І тому ми бачимо, що є ті, хто визнає Бога, і ті, хто є завзятими атеїстами, є ті, хто вірить у вічність матерії, і ті, хто вважає, що вона колись виникла і знову зникне у вирії Великого Ніщо, є ті, для кого наша свідомість є простим результатом розвитку тваринних рефлексів, і ті, хто нашу індивідуальну свідомість вважає лише частиною спектру трансперсональної або навіть великої світової субстанціональної свідомості (психічної енергії, інформації).

Є, втім, ще один цікавий момент, пов'язаний із головним постулатом І. Канта про те, що наше знання є результатом взаємодії наших пізнавальних здібностей з речами, що пізнаються, коли мова вже заходить про світ в цілому. Основна базисна світоглядна формула „ствердження життя, заперечення смерті, прагнення до безсмертя”, реалізованих через *генетивну*, *мортальну* та *імортальну* категорії граничних підстав (КГП) [1] проглядається і при застосуванні наших розумових здібностей (ідей) до таких „речей самих по собі”, як Душа, Всесвіт та Бог. Адже згадані вище три „раціональних науки” спираються саме на ці КГП, пориваючись обґрунтувати безсмертя душі (*імортальність*), судячи про кінцевість та нескінченність світу (*мортальність* та *імортальність*) і прагнучи довести існування Бога як першотворця всіх речей (*генетив*) (Шинкарук, 1977, с. 119).

На завершення співбесіди на прикладі пояснення причини руху тепловозу слухачам пропонується подумати, чи не лежить в основі сучасної науки незнання як таке. Дослідивши ланцюжок передачі руху у зворотному напрямку – від обертання коліс, що приводяться від двигуна, згоряння палива, обумовленого особливостями будови вуглецевих сполук, електронних оболонок,

заряду ядра атома тощо вони, зрештою, як правило, підходять до сакраментальної „наукової” сентенції: „Так влаштована природа”. Якщо це не „вчене незнання” (Н. Кузанський), то що це? Залишається тільки запитати, ким „так влаштована природа”, і ми вийдемо за межі науки, так і не спромігшись вказати на кінцеву причину простого механічного руху.

Отже, в областях людського пізнання є такі сфери, котрі, і дотепер залишаючись непізнаними, є вічними таємницями, серед яких чи не головною є питання про те, чому взагалі світ є суцим? Чи не це мав на увазі мудрий „агностик” І. Кант, говорячи про те, що наш розум тут даремно розправляє крила?

Література

Кирилюк О. С. Світоглядні категорії граничних підстав в універсальних вимірах культури: [монографія] / Олександр Сергійович Кирилюк ; (90 років НАН України ; до 80-річчя акад. В. І. Шинкарука) ; автореф. кн. рос. мовою с. 357-389 ; резюме англ. мовою ; список скороч.; бібліог. с. 392-411. – НАН України. Центр Гуманітарн. Освіти. Одеський філіал – Одеса: ЦГО НАНУ / Автограф, 2008. – 416 с.

Кант И. Критика чистого разума [перевод] / Иммануил Кант // Соч. в 6 т. – Т. 3.; под общ. ред. В. Ф. Асмуса и др. ; ред. третьего тома Т. И. Ойзерман. ; прим. с. 757-774 ; перевод латинс. и древнегр. слов и выраж. с. 775-779 ; перевод важнейш. терминов с. 780-781; указ. имен с. 781 ; предм. указ. с.783-794. – Академия наук СССР. Ин-т философии. – М.: Мысль, 1964. – 800 с. (Философское наследие).

Нилогов А. Канонический Кант. „Вещь сама по себе” versus „вещь в себе” // „Независимая газета”, 27 сентября 2006.

Шинкарук В. И. [монография] Единство диалектики, логики и теории познания. Ведение в диалектическую логику / Владимир Илларионович Шинкарук ; библиог. с. 355-365 ; - Академия наук Украинской ССР. Ин-т философии. – К.: Наук. думка, 1977. – 368 с.

НОВІ КНИГИ

Ю.А.Іщенко

Роздуми над книгою:

Луков Вал.А., Луков Вл.А. Тезаурусы. Субъектная организация гуманитарного знания. – Москва: Издательство Национального института бизнеса, 2008. – 782 с.

Вихід в світ книги Валерія і Володимира Лукових «Тезаурусы. Субъектная организация гуманитарного знания» - неординарна подія в гуманітаристиці. Сучасні гуманітарні науки дедалі більше суб'єктивізуються і віддаляються від класичного ідеалу науки, зорієнтованого на здобуття і обґрунтування існуючого поза суб'єктом чисто об'єктного знання про світ. Спочатку позитивістській парадигмі, а потім парадигмам структурного функціоналізму, структуралізму, історичного матеріалізму, інших макросоціальних теорій було нанесено важкий удар критикою їхніх засад з боку людиномірно орієнтованих концепцій гуманітарного знання. Часто-густо ця критика набувала гіпертрофованої форми, відтак під питанням опинялась об'єктивність соціально-гуманітарних розвідок не лише в конкретних випадках, але й в цілому. Між тим, звернення до суб'єктивних та інтерсуб'єктивних чинників гуманітарного пізнання не означає втрати наукового критерію об'єктивності і заохочення суб'єктивізму, про що, зокрема, може свідчити продуктивне використання методів феноменологічного і герменевтичного аналізу життєвих і символічних світів людини соціологією, історією, культурологією та іншими розділами сучасного соціально-гуманітарного знання. У принципі йдеться про винесення у центр наукових соціально-гуманітарних досліджень людини - винесення навіть там, де до сьогодні мав пріоритет аналіз макросистем і макротенденцій (скажімо, в економіці). Втім, відразу ж актуалізується і питання: як працювати у цій сфері зі суб'єктною, отже певною мірою і суб'єктивною складовою, зберігаючи дослідницькі критерії, притаманні науковому знанню? І тут на перший план висуваються питання методології, передовсім пошуку нових специфічних методів і форм гуманітарного пізнання.

Як показує історія науки, виникнення тих чи тих теоретичних концепцій і концептів, часто-густо має за свою підставу цілком прагматичний привід. Так сталося й тезаурусною концепцією. Як зазначають у передмові до книги автори, вона була цілісно

артикульована у 1992 році, коли виникла необхідність обґрунтування великого культурного проекту російських вчених і педагогів «Всемирная Детская Энциклопедия» (Москва). У підґрунті задуму Всесвітньої Дитячої Енциклопедії закладалася ідея про неповну відповідність життєво-значимого (цікавого для дитини) матеріалу і структури шкільних навчальних предметів, які дають їй основи певних наук. Це зумовило увагу до концепцій, де дитяче мислення розглядалося як відмінне за своєю моделлю від мислення дорослих (зокрема, до концепції Ж. Піаже) і утворило проблемну ситуацію, наслідком якої стало поетапне формулювання тезаурусної концепції гуманітарного знання.

Поняття тезаурусу, підкреслюють в своїй монографії Вал. і Вл. Лукови, стало вживатися в соціології, культурології, філології, антропології нещодавно, причому у значенні, яке не співпадає із значеннями, що закріпилися у лінгвістиці й інформатиці. У лінгвістиці тезаурус тлумачиться або як певний словник, в якому максимально представлені всі слова мови з вичерпним переліком прикладів їх вживання у текстах, або ж як ідеографічний словник, в якому показані семантичні відношення (родові, синонімічні та ін.) між лексичними одиницями. Ідеографічний підхід до тезаурусу знайшов свій розвиток у теорії створення словників-тезаурусів відного російського лінгвіста Ю.М.Караулова. В інформатиці тезаурус розглядається в якості семантичної міри інформації, а саме: яка міра пов'язує семантичні властивості інформації із здатністю користувача приймати повідомлення. В останньому випадку тезаурус тлумачиться як сукупність свідчень, якими володіє певна система чи-то користувач.

Подальше широкое включення поняття «тезаурус» до різних наукових контекстів і різних дослідницьких парадигм надало йому інших смислових забарвлень. Але така ситуація лише загострила дослідницький інтерес авторів книги, і вони повною мірою скористувалися нею. Природна межа смислів тезаурусу, покладена відмінністю наукових контекстів вживання, постала для них не перешкодою, а умовою його конструювання, з одного боку, як загальнонаукового поняття, а з іншого – як поняття, що має складну семантичну структуру і здатну до породження нових смислів. Виходячи з цих позицій вони й вдаються до обґрунтування тезаурусної концепції організації гуманітарного знання.

Обґрунтування здійснюється - і це є великим позитивом книги - на великому дослідницькому матеріалі, взятому з

інформатики, лінгвістики, соціології, культурології, соціальної філософії, філології і художньої літератури. При цьому залучаються ключові концепти та конструкти найбільш відомих, і як ніколи затребуваних сьогодні, концепцій аналізу соціокультурної реальності і людського буття. Зважте самі: це - ідея концепту (Ю.Степанов), поняття «чужака» (Г.Зіммель, А.Шюц), ідея конструювання соціальної реальності (П.Бергер, Т.Лукман), теорія габітусів П.Бурдьє, ідея фрейму (І.Гофмана), ідея структуризації (Е.Гіденс) та соціальних практик (Ю.Габермас), концепт «человейника» О. Зінов'єва, ідея «взаємоспівдії» компонентів функціональних систем (П.Анохін, К.Судаков), концепт «Происходящего» та педагогічна тріада «Знання-Розуміння-Вміння» І.Ільїнського. І це не кажучи вже про широке залучення методології соціології знання, структурної лінгвістики, феноменологічної соціології, дискурсного аналізу, логічної соціології, функціонального аналізу, історичної філології, герменевтики, педагогічної антропології та культурологічного аналізу. Зрештою, в кожній з ідей та перелічених концепцій Вал. та Вол. Лукови знаходять ті логічні зв'язки, поняття та смислові утворення, за допомогою яких й розгортають велику будову концепту «тезаурусу» в його гуманітарному заломленні: 1) як вираження суб'єктної (суб'єктного аспекту) організації гуманітарного знання; 2) як методологічного підходу до дослідження соціальної реальності, символів і образів культури та їх засвоєння у процесі соціалізації, освіти і виховання; 3) як сфери особистісного знання та моделювання особистості («персони»); 4) як інструменту гуманітарної експертизи, передовсім гуманітарної експертизи освіти.

Сенс тезаурусу, на думку авторів, передовсім проглядає в тому, що він є формою існування гуманітарного знання. Він в слові і образі відтворює певний фрагмент дійсності, засвоєний суб'єктом (індивідом, групою). Своїм семантичним ядром тезаурус має уявлення про деякий запас, накопичене багатство, якийсь скарб чи-то скарбницю чогось. В цьому сенсі говорять про скарбницю мови, багатство знань, накопичений досвід. Звідси впливає й розуміння призначення тезаурусу, яке пропонують автори. Потреба в ньому виникає тоді, коли необхідно відобразити *повноту* деякого знання на певній підставі *істотною* для суб'єкта. «...Там, де про знання може бути як необхідно сформульована теза відносно його (знання) повноти й істотності для суб'єкта, ми маємо справу з деякими тезаурусами», - майже патетично проголошують Вал. і Вол. Лукови (с.64).

Отож, повнота й істотність надалі виступають для дослідників своєрідними дороговказами для розгорнення інших системних і

структурних характеристик тезауруса. «Повнота» як якісна, а не кількісна його характеристика залишає на периферії мислительного акту такі вимірювані ознаки (власне не знання, а інформації) як обсяг, міра, й актуалізує поняття *достатності* і, як потім виявляється, *надлишковості* знання, що вже в цьому моменті вказує на зв'язок когнітивних і ціннісно-нормативних складових тезаурусу (на жаль, цей момент у його методологічно-теоретичному зрізі, не став предметом спеціального розгляду у книзі). У певних дослідженнях, зазначають автори, повнота, звичайно, може вимірюватись за показниками кількості, міри та обсягу, втім, головне, що її наявність має завжди передбачатися. «Істотність» безпосередньо пов'язана зі сферою цінностей і ціннісних орієнтацій (прикметно, що дослідники й тут не вдаються до спеціального *теоретичного аналізу*, в даному випадку аналізу зв'язку цінностей з нормами, хоча в дослідженні (демонстрації) прикладного аспекту тезаурусу (так би мовити, соціальної онтології, власне практичного функціонування тезаурусу в історії, соціумі, культурі, персональному світі людини) неодноразово звертаються (і не могли не звертатися!) до нормоутворюючої - як соціокультурної і особистісної - складової тезаурусу. У ціннісній площині розгляду найбільш наочно виявляються такі базові його характеристики як *систематичність* і *орієнтаційна функція*.

Приймаючи точку зору авторів, можна прийняти, звичайно, й мову її позиціонування, хоча певна еклектичність концепції зумовлює й еклектичну різноманітність мови, власне вживаної термінології. Для цього є передовсім об'єктивні підстави. Адже ті чи ті терміни, взяті з різних смислових контекстів і, взагалі, наукових (як, втім, і концептуально художніх) текстів, вже в своїй імпортатії до інших понятійних систем природно набувають нових семантичних відтінків, не кажучи вже про те, що у певного кола фахівців, які, знайомі з тими чи тими концепціями, вони можуть викликати зовсім інші предметні конотації. В цілому такі термінологічні трансплантації цілком закономірні для розвитку не лише наукового, але й будь-якого знання. Це з одного боку. З іншого ж – еклектичність на певному етапі пізнання не є принциповою вадою. Еклектика взагалі – як це не парадоксально – може бути засобом забезпечення концептуальної цілісності. Власне, з суб'єктивного боку, вона багато в чому завдячує явному чи неявному прагненню такої цілісності, хоча в теоретичному плані й вносить певні суперечності в обґрунтування концепції. Відтак вона може виконувати (й в даному випадку продуктивно виконує!) своєрідну евристичну функцію. Щодо термінології, то відображаючи творчий процес (пошук нового) у спосіб поєднання лише на перший

погляд не поєднуваного, втім такого, що вже «семантично завагітніло», еклектичність думки сприяє народженню якогось нового сенсу - значення слова чи наукового терміну. Тому, на мій погляд, не можна звинувачувати авторів книги в термінологічній еклектиці, хоча концептуально вона подеколи деінде й виявляється. Проте виконуючи функцію своєрідного «бриколажу», коли терміни і ідеї однієї концепції відбивають (чи-то віддзеркалюють) в своєму ментальному рухові терміни і ідеї іншої, така еклектика тільки сприяє поглибленню розуміння пропонованої в книзі тезаурусної концепції. На цьому тлі не можна не визначити й іншу особливість мови. Це стосується вже не плану теоретичного обґрунтування, а плану вираження: дискурсу авторів притаманна якась особлива пластичність і стиль, якісь своєрідні «переливи» слів, образність зворотів, озвучуваних в тексті почутою авторами чудовою мелодикою російської мови.

Звичайно, важко навіть у формі роздумів, дати всебічний аналіз цієї, не побоюсь сказати, фундаментальної праці. Тому в своїх міркуваннях я здебільшого спинився на методологічних і екзистенційних підставах пропонованої авторами тезаурусної концепції та її значення для соціогуманітарних та культурологічних досліджень й, особливо, для гуманітарної експертизи. Поза межами розгляду опинилися такі цікаві змістовні нароби як «Світова культура у світлі тезаурусного підходу», «Тезауруси і персональні моделі: «Феномен Уайльда», «Тезауруси і суспільство», проблеми тезаурусного розуміння нового змісту, культурних факторів конструювання тезаурусів, тезаурусних концепцій соціалізації та соціального проектування і деякі інші. Втім, як хочеться сподіватись, читач, увагу якого привернули ці роздуми, зміг скласти певне уявлення про тезаурус і тезаурусний підхід у сфері гуманітаристики, коли, говорячи мовою авторів, виникає необхідність на певних соціокультурних і персональних підставах відтворити повноту деякого знання, істотного для деякої особистості. Екзистенційний контекст такої необхідності, на мій погляд, добре передається словами Гьолдерліна, наведеними Мартіном Гайдеггером, щоправда стосовно техніки (а проте, як ми бачили, й тезаурус є вельми технологічним поняттям, особливо щодо експертного знання). Отож, «разом із небезпекою росте й спасіння» (Гьолдерлін). Й тезаурус в своїй життєвоорієнтаційній функції дарує нам не лише надію на нього, але й слугує його знанневою запорукою, пом'якшуючи Еклізіастову меланхолію «печалі знання» розумінням його завшої неповноти.

Рецензії

«Неваляшечек строенье...»

Философские рефлексии о новой книге поэзий Валентина Багинского
«Неваляшки». - Киев: Видавець Карпенко В.М., 2009. -120с.

*Неваляшек - вечных истин –
Каждый встретит на пути.
Подбегут они,- лишь свистни,
Только пусто не свисти.*

«Неваляшки», как поясняет автор в предуведомлении-обращении к читателю – это опыты усилия мысли в момент ее «озарения-осенения». Но, как представляется, лучше раскрывают их суть следующая – собственно поэтическая - авторская (само)рефлексия.

*Героем можешь ты не быть!
Но не сползи к букашке!
Прямостоянье – красна нить-
Из жизни Неваляшки!*

Хотя однако:

*Если дать полную волю каждому из:
Разуму, чувству, и слуху ,и зренью, и вкусу, и обонянью, и осязанью,
В придачу еще и прямостоянью!..И – может – душе...!
То - с волей покончено будет, как таковой, навсегда.*

И все же ... «Хочу все знать! и «В-знать! Хочу?» Не отсюда ли растет желание повалить эти неваляшки, зачарованно поиграть с ними, как в детстве с «Ванькой-встанькой»? Проверить, убедиться - приобретут ли они снова свое прямостоянье? Ведь где-то, в тайне, мысль – а, может быть, и нет? А если приобретут, то понимание, что «оно то уже и не совсем то», а с каким-то упрямым смещением, смещением-различением, что и позволяет его различать - различать и отличать? То есть, видеть по-новому отлично своей изначальной - и видимой нами смысловой - константности?

Однако когда «в разрывах образуется просвет различий», мы вдруг обнаруживаем то, что волей-неволей, с известной долей страха, вынуждает воскликнуть:

О! Сколько разъединенных ликов?!

О! сколько трещинок, арыков?!

О! сколько чужеродных лиц?!

О! сколько стен, заборных спиц?!

и тут же несколько меланхолично-философски
успокоится:

...И Жизнь –Одна –меж них летает,-

Одна, - и разных их,- ласкает...

Да! Да! Да! Взрослая, зрелая игра в неваляшки как серьезная
игра со смыслами, выявляет свою имманентную связь с Жизнью
человека, где:

Жизненно-трепещущие темы –

Жаром накалинные вопросы

Ставятся –всей вертикалью тела,

Зажимая Мир в крупицу проса.

Но оказывается:

Знать –это вовсе не быть:

Две природы –несопоставлены-,

Бытие лишь к себе приставлено

И от знания стремглав бежит...

Как это ни грустно Декартовому человеку трехмерных
координат, вооруженному «бритвой Оккама», но «ностальгия быть
всегда у себя дома» (Новалис) обнаруживает вовсе не гностическую
связь «валяния смысла» с бытием человека, а значит - и прежде всего,
как это, в частности, показал Сартр, - с его свободой.

Свободу ж в неваляшку «влиять», т.е. смыслово усмотреть ее
духовным зрением –умозрением в вечной «панта рей» изменчивых
человеческих желаний-хотений, означает, согласно автору, **«свободу
познавать – в свободе жить».**

Нет слаще слова, Дел труднее.

Определяют сотни лет...

То выбор между «двух...».И брея, -

Как будто выбора уж нет.

Нет слова слаще, Горше тоже.

Из «ничего» - огня стрелу...

*Развилку «истинность и ложность»
Собою сплавить – свет и тьму.*

.....

И тогда актуализуется для человека: :

*Как отличить: Свободу от напасти, -
От произвола собственного «Я»?!
Свобода – выше, выше, выше страсти:
Триипостасна: Я-внутри-ни-Я.*

Триипостасность «Я-внутри-ни-Я» обнаруживаемая «валянием» неваляшки свободы, не могла не привести нашего поэта, в общем-то, если не к новой мысли, то своеобразной - по сути экзистенциальной – форме концептуальной поэзии. Судите сами: в книге подлинное Бытие человека как бытие в его свободе обретает (путем развертывания поэтического дискурса наряженного в образные одежды найденного автором символа «неваляшек») имманентную связь со всеми иными модусами смыслового инобытия человека в его самости – Истиной, Красотой, Добром. Но еще более важно то, что последние предстают здесь не в виде отвлеченных Платоновых идей, а как живые человеческие отношения, пронизывающие живую человеческую коммуникацию. Поэтому они проявляются как наше «Я» в его отношении к «Другому», собственно есть наше ипостасное Другое, что предстает в Дружбе, Любви, в целом Жизни как Времени бытия человека. Такое, прочитываемое за саморефлексией поэта и выраженное в метафорике его стиха, истолкование опыта присутствия человека в мире рождает исключительно экзистенциально смысловые пласты его «неваляшек», тематизированных в размышлениях о человеке, его счастье, любви, дружбе, красоте, времени. Послушаем:

*Слои идей, религий, мифов;
И предрассудочков пласты –
Лежат поверх каких-то ликов...
Скребемся к точке в Имя – Ты!*

*Пред ликом чуждостей Другого,
Что в отраженность толкают,
С себя узнав, как пред позором,
Ретировавшись убегают.*

Поэтому и:

*Неинтересно, если друг подобен
Другому Другу, или же - тебе,
Но очарован, если в хороводе
Различий руки тянутся к руке!*

«Опыт усилия мысли», направленной на осмысление Другого связывает смысловую константу неваляшки о дружбе с неваляшкой о любви.

*Неваляшку о Любви??!
Значит,- главное сказать:
Наслаждайся-верь-воли-
Мир Другому созидать.*

Целиком естественно в этой неваляшке обнаружить такой ее смысловой пласт (поэт восклицает!):

*Крепатуру – ума и конечностей,-
От боев и подобных занятий –
Я поставлю пониже! Для вечности:
Крепатура взаимных объятий»!!!*

Вместе с тем, можно видеть, что эта константа взаимных объятий для Вечности не прямолинейна в неваляшке любви, а имеет голографическую смысловую объемность, или же тот смысловой обертона, который, скажем, у Владимира Соловьева предстает как Всеединство, а у нашего поэта бесконечность любви как ее Вечность.

*«Любовь – не вечна» - идиома;
А чем же вечность измерять?
У вечности свои препоны,
И их ей никогда не снять.
Любовь же вечность покрывает,
Границ своих она не знает.*

Меж тем:

*Есть в жизни темпоральный вид –
Дешифровальщику задача:
Как отличить – шалёный ритм
От пауз – замираний скача?!*

И тут как тут в сознании всплывает очередная неваляшка:

*Года бегут поспешнее, чем дни...
Ведь мы твердим: «Дня тянется наличность...»
Годов «мелькают» призраки огни,
Кольцо сужая вокруг Я-центричность.*

И принимая вместе с поэтом это переживание, так и хочется вместе с ним воскликнуть:

*Во времени своем попробуй жить;
Ты времени **своё** придай звучанье;
Собою-временем идти и говорить –
С Другими Временами на свиданье!*

Тут наш Поэт, как и подобает настоящему поэту, всеми силами своей души выступает, говоря философской терминологией, против овеществления мира, против его деперсонализации, что находит свое смысловое отражение, наприер, в таком четверостишии (иронизирующим, кстати, над определенными терминами философии).

*А - пошли вы в задницу
С социальной реальностью!
У реальности есть лик:
Страсть, порыв, экстаза крик!*

Надо сказать, что первоначально, в восприятии мелодики четверостиший, возникает ощущение какой-то сниженности, своеобразной приземленности (на фоне всегда подспудно ожидаемой возвышенности) поэтической символики. Однако постепенно приходит разумение, что это, связано, с тематической обращенностью, как это ни парадоксально, к предельным жизненным смыслам и философским образам. Вообще-то, это ощущение потом – при дальнейшем погружении в поэтическую тропономичность мышления автора, как по мне, все более оправдывается. Но важнее тут оказывается то (это и снимает мнимую парадоксальность), что вместе с этим ощущением, растет и нечто другое, а именно ощущение «живой жизни», присущей этой Книге-копилке Неваляшек. От неё веет какой-то теплотой, теплотой, я бы сказал, идущей от плоти поэтической мысли, от плоти поэтического слова. Как и от их предмета – некоей, обнаруживаемой поэтом, чувственно-сверхчувственной материи, которая и улыбается его

Слову в «неваляшках» всеми своими звуками и красками. «Воздух сжимается в ветер/ Звук разрастается фугой»; «Земля в морщинках: вулканичных ризах,- /Ядро само рисует свои тени.../А над Землей – по разным малым вазам -/ Разбросано дубов кремезных семья»; «Молодая планета Земля!/ Горяча и юна словно Грации!». Поэтому совершенно естественна для автора и следующая лирическая элоквенция:

*Я вызываю Солнечную встречу.
Свиданье с Солнцем – сбудься! Совершись!
В лучах Твоих чтоб мы слагали речи!
В Твоём кругу светло и смело шли!*

Со светом и теплом в поэзию Валентина Багинского приходит и тепловато-сыроватый юмор, и внутренняя ирония.

*Вот что смешно: что мыслим мы серьезно!
Серьезность – смехотворна до пупка!
А весело помыслить – нам возможно?
Каков там мир – за сухостью лубка?*

В этой самоироничном вопрошании автора происходит как бы эквивокация, взаимное окливание смыслов – смыслов житейских и философских. Накладываясь друг на друга в виде образов и концептов, они и порождают ту специфическую тропономичность - то иронию (проговаривание прямо противоположного смысла, скажем: «Открылась мне причина опьянений/ Её нужда, чтоб вынырнуть на свет»), то метафору (например: «фаллос – (пучок) света»), то метонимию («мост строчек»), то оксюморон (соединение несоединимого, нонсенс: «парящий дух – истерзанное тело», «серьезность - смехотворна») - поэтического дискурса, который сродни Вийоновскому:

*От жажды умираю над ручьем,
Смеюсь сквозь слезы, и тружусь играя,
Куда бы не пошел – везде мой дом,
Чужбина мне моя страна родная.
А вот «неваляшка» от Багинского:*

*Слаб человек; откуда силе взяться,
Коль он из воздуха, воды и из песка,-
Огонь скрепляет, чтобы не распасться:*

Вдруг жар любви, то тление-тоска...

Или «неваляшка» (как поясняет автор -со Сковородой):

Душа внутри Безднам провалиться властна:

Одна – Сам-Я, другая – света краше...

Но как-то с этим роком не согласна, -

И крыльями по горизонту машет...

этот «стихийно» - душевный образный ряд также смешон и горек, радостен и печален, остр и сладок как и Вийонова жизнь, как жизнь Сковороды, как и наша жизнь.

«Неваляшки» - по жанру – легко узнаваемы. Это своего рода «поэтические россыпи», «камешки», «чебурашки», так популярные еще недавно. Но, с другой стороны, это нечто гораздо большее. Можно вспомнить такие, хотя и не всегда четверостишные строфы, как стансы, японские танки, и восточные рубай, которые, впрочем, или лиричны, или созерцательны, или отвлеченны, хотя и по-своему жизненны. Но и в том, и в ином случае, сии аналогии - не более, чем литературоведческие как плод филологической мысли утверждения. Неваляшки, в этом смысле, преодолевают эти формы, преодолевают уже в силу наличия «тут» и «теперь», в силу присутствия с нами в горизонте современности. Однако и тут более: они в своем воззвании-вопрошании к Другому – дружественному Другому, в пределе чаемому Другу - исповедальны. Для поэта:

Нет!- Смерти нет!

Есть только жизнь. И точка.

И каждый вздох – ответ

И каждый выдох –многоточье.

А на «вздох-выдох» неваляшек, артикулируемый в ответном вопрошании о жизни, влияет и сам язык поэта. Но каков этот язык!! Это - не просто лексическая система как система знаков, слов и понятий, а живая речь в ее обращенности к Другому. Живая и, вместе с тем, очищенная от всяких неправд, очищенная от лжи. Вот его признание:

Люблю язык!!! Под хреном и петрушкой!

А смакота – язык без лжи на вкус!

И языка иноязычную крошку

Так обожаю - внемлить – с чистых уст!.

Поэтому и выходит, что для поэта, «неваляшки» как «жанр бессмертный» -это «фаллос света»,«геркулесовы столпы», «в миг застывшая комета», «непредвзятость простоты». Попадая же на «вечное перо» «неваляшки» толкуют саму неизменность – человеческий случай - в Слове и Словом:

*Прольется дождь, - когда собрались тучи;
Растает снег – под солнечным лучом,-
Цепочка связей... Человечий случай:
Узоры ткать любовно - на Ничем.*

Слово, которое «Вначале было...», а в авторской саморефлексии - это и «расстоянье», «разрыв», «пространство», «до и после», «пока», - вдруг открывает *неписанные* буквами Слова. Слова, которые, на крике, иронично или спокойно любовно, обнажают припрятанные от самих нас возможности человеческой природы – возможности более достойной и свободной жизни. Поэтому заверение автора в том,

*Чтобы не терять НАЧАЛА совершенство,
Его зарю, звезду, волну и почку-
Намека на неясное блаженство,-
Как Неваляшку я рисую точку,*

следует понимать *cum grano salis*. А если grano salis посыпать *ab ovo*, к которому неоднократно апеллирует Валентин Багинский, становится очевидным, что и самим автором давно уж «вкушен» смысл такой его «Неваляшки»:

*Слова –не воробы...Последние гнездятся,
И даже спят, уткнувши клюв в крыло;
А Слову, стоит только раз сорваться...
И не прерваться – немости назло.*

Вот этой жизненной, будящей, вечно длящейся и прерывающей немость в человеческом вопрошании *непрерывности смысла* слов, мы сполна желаем и в дальнейшем свершаться в талантливом Слове поэта.

Юрій Іщенко

SUMMARY

The fourth issue of the collected works of the Humanitarian Education Centre of the National Academy of Sciences of Ukraine “Scientific and Educational Methodologies and Practices” is presented in the new edition. In accordance with urgent demands of time, extension of modern scientific, educational and philosophical agenda, new research tasks, the structure of the book has been modified, new headings have been added, demands to the texts actuality and analytics have been enhanced. Nevertheless, general scientific and educational orientation of the scientific and theoretical body of the Centre continues world-view and methodological traditions, set in the previous editions. Introductory article deals with innovations and subsequent perspectives of the scientific manuscript. Materials inserted into new headings “Problems of Knowledge Society”, “Inter-disciplinary Scientific and Educational Researches” and into a partially renewed heading “Humanitarian Expertise of Social Practices” not only disclose theoretical problems, but also deal to a great extent with the practice of Ukrainian society modernization. Treaty of Boethii “Explanatio super Isagogas Porphyrium, secundum translatoinem rhetoric Victorine” which has been translated from Latin into Russian for the first time, as well as the description and materials regarding terrorism in the new heading of “On the Life of Philosophical Environment”, deserve special attention. Materials from the “Cathedra” heading, aimed both for improvement of philosophy course teaching of postgraduate students and candidates, and for their philosophical and methodological culture formation, are characterized by uncommon analytics and novelty.

Пам'яті Володимира Федоровича Жмира

Минулого року золотої осені пішов від нас Володимир Жмир – один із не численної плеяди українських соціальних романтиків 60-років двадцятого століття. Публіцист, письменник, дослідник – він не був абстрактним мрійником, його «животворне перо» від початку надихалося щемним відчуттям тяжіння до рідної землі, неспокоєм серця, боєм та сумом за долю України, її історію, мову, культуру. Він любив життя, своїх батьків, рідних, своє місто, свій край і країну, й ця вдача характеру завше відгукувалася м'яким гумором в його своєрідному філософському слові - в безпосередньому спілкуванні, в мистецьких та дослідницьких текстах. Володимир Жмир завжди займав активну громадянську позицію, чим завдав чимало клопоту можновладцям, втім, й сам мав з цього великий клопіт. Проте й в лихі роки всіляких утисків, й в роки після здобуття незалежності у своїй діяльності він незмінно виявляв чесність, порядність, принциповість - риси, які органічно сполучалися в його життєвій позиції з високою фаховістю і відповідальністю. Його життєвий досвід і поради неодноразово допомагали багатьом людям, що розпочинали свій творчий шлях, а його науково-дослідні праці, часто-густо набуваючи полемічного характеру, будили думку й ставали предметом гострих дискусій серед науковців. Серед них, зокрема, дослідження суїциду, впливу Ф.Ніцше на інтелектуальне життя в Україні, розвідки з творчості Е.Юнгера та виникнення і поширення соціально-філософської концепції анархізму в світі й в Україні та ін. Останні роки свого життя, як один з головних редакторів та керівників часописів «Філософська думка» і «Політологічні читання», він віддав теоретичному розвою соціально-політичної та історико-філософської думки України, відтак й розвою історичної ідентичності та національної самосвідомості українців в цілому. У спадок нащадкам він залишив незакінчені художні твори й наукові праці.

Світлий образ Володимира Жмира – непересічної постаті сучасного українського соціально-політичного, національного й духовного життя - назавжди збережеться у пам'яті всіх тих, хто близько знав його, і тих, хто мав за щастя з ним стрічатися на творчій ниві і в бороні справедливості.

Колеги, друзі

ВИМОГИ ДО АВТОРІВ

- Редакція приймає матеріали у вигляді машинописних або роздрукованих текстів (2 примірники, через 1,5-2 інтервали, кг 12-14) та в електронній версії, записаний на дискеті чи інших зйомних носіях (із роздруківкою) або надісланий електронною поштою на адресу редакції (електронний документ у форматі MS Word-2003 без позиціювання та переносів, шрифт -Times New Roman, за винятком символічних шрифтів у формулах).
- Необхідно подати україномовну (чи російськомовну) та англomовну анотацію статті із викладом головних методологічних і методичних засад дослідження, його результатів та висновків (обсяг - близько 0,7 стандартної машинописної сторінки, або 1200 знаків), а також зазначити дисципліну, до якої належить стаття, й навести ключові слова українською та англійською мовами.
- Прізвище, ім'я, по батькові, контактний телефон та e-mail автора, а також відомості про його місце роботи (з повною адресою), посаду, науковий ступінь і сферу дослідницьких інтересів слід подати на супровідній сторінці, де слід навести також ім'я та прізвище автора латиницею (за наявними документами, наприклад, за закордонним паспортом).
- Бібліографічні відомості належить подавати наприкінці статті у вигляді списку літератури за абеткою (спочатку джерела, надруковані кирилицею, потім - латиницею, решту іншомовних джерел - у латинській транслітерації). Посилання на джерела слід наводити у тексті в дужках за міжнародними стандартами (напр.: [Бурбаки, 1978: т.І, с.І]), а коментарі - у посторінкових виносках із послідовною нумерацією.
- До цитат, що їх переклав автор, слід додати відповідні фрагменти мовою оригіналу.
- Якщо стаття містить ілюстраційний матеріал (таблиці, графіки, діаграми, рисунки тощо), кожен такий матеріал має бути поданий із відповідним підписом в електронному вигляді: таблиці, графіки та діаграми - у форматах Excel, рисунки - у форматах CorelDraw чи Adobe Illustrator (імпортовані у Word ілюстрації не придатні для подальшої роботи).
- Редакція рукописи не рецензує і не повертає. Експертиза редакційної колегії має суто внутрішньоредакційне призначення.
- Автор не має права передавати в інші видання прийняті редакцією та ухвалені редколегією до друку матеріали.
- Статті за підписами авторів висловлюють їхні погляди, які можуть не збігатися з позицією редакційної колегії.
- Редакція має право скорочувати статті та робити літературне редагування.
- Надання матеріалів редакції часопису передбачає згоду на публікацію в друкованому вигляді у часописі та в електронній версії на сайті часопису, а також у виданнях, з якими редакція укладає відповідні угоди.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

**НАУКОВІ & ОСВІТЯНСЬКІ
МЕТОДОЛОГІЇ ТА ПРАКТИКИ**

Випуск 4

Відповідальний за випуск: *Ю.Іщенко*

Комп'ютерна верстка та макет: *В.Овчаренко*.

Тексти подаються в авторській редакції

Наклад 300 екз.

Видавництво – Центр гуманітарної освіти НАН України.
01001, м.Київ – 1, вул. Трьохсвятительська, 4, к.118-А

Тел.: 278-30-13

Е-mail: philosophia@ukr.net