
СИБИРСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

2024. Том 22, № 1

СОДЕРЖАНИЕ

Аналитическая философия, эпистемология и философия науки

Диев В. С. Объективные вероятности и субъективные риски	5
Шевченко А. А. Об эпистемической зависимости	16
Хромченко А. С. Парадокс «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна	27

Социальная философия

Трубицын О. К. Спор о Вебере: проблема периодизации возникновения капитализма	39
Деникин А. А. Философские основания постчеловеческой коммуникативистики	52
Шмаков В. С. Социокультурная динамика: смыслы и побуждения	70
Уймина О. И. Новые объекты исследования в алгоритмической эстетике: танц-перформанс и хореографическая арт-практика	82

История философии

Диль И. В. Проблематика вещи в себе в философии XIX века	96
--	----

Научная жизнь, полемика, рецензии, переводы

Головкин Н. В. Когнитивно спонтанные убеждения и достоверность внутри системы. Рецензия на книгу: Bonjour L. The Structure of Empirical Knowledge. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. (Chapters 5–6)	105
--	-----

Информация для авторов	138
------------------------	-----

SIBERIAN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2024. Volume 22, issue 1

Contents

Analytical Philosophy, Epistemology and Philosophy of Science

<i>Diev V. S.</i> Objective probabilities and subjective risks	5
<i>Shevchenko A. A.</i> On epistemic dependence	16
<i>Khromchenko A. S.</i> Paradox of the “Tractatus Logico-Philosophicus”	27

Social Philosophy

<i>Trubitsyn O. K.</i> The Weber Controversy: the Problem of Periodization of the Emergence of Capitalism	39
<i>Denikin A. A.</i> Philosophical foundations of posthuman communication studies	52
<i>Shmakov V. S.</i> Sociocultural dynamics: meanings and motivations	70
<i>Uymina O. I.</i> New objects of research in algorithmic aesthetics: dance performance and choreographic art practice	82

History of Philosophy

<i>Dil I. V.</i> The Problematic of the thing-in-itself in XIX century philosophy	96
---	----

Scientific Life, Polemic and Discussions

<i>Golovko N. V.</i> Cognitive Spontaneous Beliefs, and Reliability within the System. Book Review: BonJour L. The Structure of Empirical Knowledge. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. (Chapters 5–6)	105
--	-----

Instructions for Contributors	138
--------------------------------------	-----

Научная статья

УДК 101.1

DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-5-15

Объективные вероятности и субъективные риски

Владимир Серафимович Диев

*Новосибирский государственный университет
Новосибирск, Россия*

*Институт философии и права СО РАН
Новосибирск, Россия*

diev@smile.nsu.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0277-7027>

Аннотация

В статье на элементарных примерах показано, что оценка риска зависит как от вероятности будущих событий, так и от их результатов. Показаны и проанализированы различные подходы к интеграции вероятностей и численных оценок возможных исходов. Обоснован субъективный характер риска. Предложено междисциплинарное определение риска, не связанное с какой-либо наукой либо группой наук. В основе определения лежит представление о том, что риск является следствием решений, принятых субъектом, который и оценивает их последствия. Поставлен вопрос об ответственности за решения в условиях риска.

Ключевые слова

случайность, вероятность, неопределенность, риск, полезность, предпочтения, решение, ценности, рациональность, ответственность

Для цитирования

Диев В. С. Объективные вероятности и субъективные риски // Сибирский философский журнал. 2024. Т. 22 № 1. С. 5–15. DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-5-15

Objective probabilities and subjective risks

Vladimir S. Diev

*Novosibirsk State University
Novosibirsk, Russian Federation*

*Institute of Philosophy and Law, SB RAS
Novosibirsk, Russian Federation*

diev@smile.nsu.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0277-7027>

© Диев В. С., 2024

Abstract

The article shows, using elementary examples, that risk assessment depends both on the probability of future events and on their results. Various approaches to the integration of probabilities and numerical estimates of possible outcomes are shown and analyzed. The subjective nature of risk is substantiated. An interdisciplinary definition of risk is proposed, not associated with any science or group of sciences. The definition is based on the idea that risk is a consequence of decisions made by the subject, who evaluates their consequences. The question is raised about responsibility for decisions under risk conditions.

Keywords

randomness, probability, uncertainty, risk, utility, preferences, decision, values, rationality, responsibility

For citation

Diev V.S. Objective probabilities and subjective risks. *Siberian Journal of Philosophy*, 2024, vol. 22, no. 1, pp. 5–15. DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-5-15. (in Russian)

В этой работе я буду использовать «классическое» определение вероятности, которое ввел в научный оборот П. Лаплас в девятнадцатом веке: вероятность события есть отношение числа благоприятствующих случаев к числу всех возможных случаев, причем все случаи предполагаются равновероятными. Таким образом, вероятность $P = m/n$, где n – число всех возможных случаев, а m – число благоприятствующих случаев. Исходя из этого определения вероятность выпадения как «орла», так и «решки» равна $1/2$, выпадение любой грани игральной кости $1/6$. Замечу, что речь идет о подбрасывании «правильной» монеты, и в результате будет выпадать «орел» либо «решка». То, что монета «правильная», означает, что она отчеканена на фабрике Госзнака, у нее не смещен центр тяжести, она уравновешена, и вероятность выпадения как «орла», так и «решки» составляет $1/2$. Если монета «правильная», то никто не может знать, какой стороной она упадет. В этом случае вероятность любого исхода не зависит от человека и является объективной. На мой взгляд, достоинством классического определения вероятности является его простота, наглядность и интуитивная понятность. Мне кажется, что так же определял вероятность и Аристотель, только он не использовал обозначений. Исхожу из классического перевода Н. Н. Платоновой: «Вероятное – то, что случается по большей части, и не просто то, что случается, как определяют некоторые, но то, что может случиться и иначе; оно так относится к тому, по отношению к чему оно вероятно, как общее к частному» [Аристотель, 2017, с. 13].

Ничего сложнее, чем игра «орел или решка», в статье рассматриваться не будет, поэтому классического определения вероятности вполне достаточно. Эксперименты с многократным подбрасыванием монеты имеют богатую историю, приведу результаты наиболее известных из них. В 1777 году Бюффон подбросил монету 4040 раз, из них герб выпал 2048 раз и решка 1992. Частота для герба составила 0,507, а для решки 0,493, что достаточно близко к 0,5. В начале девятнадцатого века де Морган проделал такой же опыт: из 4092 подбрасываний герб выпал 2048 раз, а решка – 2044, что дает для частот значения 0,5005 и 0,4955 соответственно [Майстров, 1980, с. 98]. Основным результатом этих экспериментов является вывод о том, что при достаточно большом числе испытаний частота события становится как угодно близка к его вероятности.

Сегодня много говорят и пишут о рисках и неопределенности современного мира, не давая корректных определений и порой смешивая эти понятия, что приводит, на мой взгляд, к неверным трактовкам фактов и явлений. Начну с определений риска. В экономической литературе зачастую риски интерпретируют как вероятности возможных нежелательных событий. Например: риск – это вероятность возникновения потерь, убытков, недопоступления планируемых доходов, прибыли; риск – это отношение инвестора к возможности заработать или потерять деньги; риск – это возможность потерь в деятельности компании (опасность, вероятность убытка или ущерба); финансовый риск – это вероятность неисполнения обязательств. Сознательно не даю ссылок на работы, где приводятся эти определения, поскольку подобных работ очень много. Определения в философской литературе страдают тем же недостатком. Например, А.П. Назаретян пишет: «В психологии социальной безопасности понятие “вызовы” складывается из трех переменных: *угроза, опасность и риск*. Угрозой считается *любое событие, способное нанести ущерб тем или иным интересам субъекта*. Живой организм, тем более человек или общество, живут в обстановке внешних и внутренних угроз, которые не имеют драматических последствий до тех пор, пока субъект успешно с ними справляется. Опасность – *величина, определяемая отношением угрозы к готовности субъекта ей противостоять*. Наконец, риск – *вероятность возрастания опасности при определенных действиях или при бездействии* (курсив Назаретяна)» [Назаретян, 2018, с. 100].

Поясню на элементарном примере, что риск не сводится к вероятности наступления будущего события, а зависит ещё от его реализации. Буду играть с Вами, уважаемый читатель, в игру «орел и решка». Вы будете подбрасывать «правильную» монету и в результате будет выпадать либо «орел», либо «решка». Сначала ставка в нашей игре будет составлять 100 рублей. Если выпадает «орел», то Вы получаете 100 рублей, а если «решка», то Вы отдаете 100 рублей мне. Полагаю, что не вызывает сомнения наличие риска этой игры – можно проиграть деньги. Продолжим нашу игру, но теперь уже со ставкой в 1000 рублей. Поскольку монету и бросающего мы не меняли, то очевидно, что вероятность выигрыша и проигрыша прежние, но так же не вызывает сомнения, что риск изменился. Если увеличим ставку до 10000 рублей, то очевидно, что риск ещё увеличится. Этот пример показывает, что оценка риска зависит не только от вероятности наступления желаемого или нежелаемого события, но и от его количественной характеристики.

Самое главное, что позволяет отличать неопределенность от риска, заключается в том, что в ситуации риска можно оценить вероятность возможных событий. Ключевое слово здесь – вероятность! На это обстоятельство указал ещё Фрэнк Найт в 1921 году в своей книге «Риск, неопределенность и прибыль», где он называет риск «измеримой неопределенностью». Главное и принципиальное различие между этими понятиями, согласно Ф. Найту, заключается в том, что в одних случаях «риск» означает некое количество, доступное измерению, тогда как в других случаях это нечто совсем иного рода. Еще более ярко по этому поводу высказался Н. Талеб: «Сказать “математика неопределенности” – то же самое, что сказать “целомудрие секса”. То, что математизировано, перестает быть неопределенным, и наоборот» [Талеб, 2018а, с. 659]. Хочу добавить, что неопределенности бывают

разные и можно говорить об их типологии. Назову только два вида: объективная неопределенность и «Чёрные лебеди». Первый тип неопределенности важен в методологическом плане, поскольку показывает, что неопределенность не всегда является следствием нашего незнания. Термин «Чёрный лебедь» принадлежит Н. Талебу, который считает, что в современном мире возможность возникновения Чёрных лебедей постоянно увеличивается, и иначе быть не может, поэтому необходимо говорить о них и учиться жить в мире, полном неопределённости.

Итак, риск и неопределенность различаются принципиально. Более того, «измеримая неопределенность» по своей сущности неопределенностью и не является. Риск зависит не только от вероятности, но и от результата возможного события. В каких единицах измерять и оценивать риск? Вероятность оценивается числом от 0 до 1, а результат в нашей игре оценивается в деньгах. Самым простым способом, позволяющим учитывать как вероятности возможных событий, так и связанные с ними последствия (потери, ущерб, выигрыш), является перемножение вероятности возможного события на его результат, выраженный в количественных характеристиках. Именно так стали оценивать риск в азартных играх, когда математическая теория вероятностей только зарождалась, и для обозначения этого произведения использовали термин «ожидаемое значение». На современном языке теории вероятностей это произведение называется математическим ожиданием возможного случайного события. Необходимо отметить, что и сегодня этот метод является самым распространенным при оценке рисков в различных отраслях человеческой деятельности, начиная от экономики и заканчивая оценками природного и техногенного риска. Достоинством этого метода являются простота и наглядность, но его применение приводит к знаменитому Санкт-Петербургскому парадоксу Д. Бернулли. Как отмечает П. Бернштейн, понятие «ожидаемое значение» вызывает у Бернулли неприязнь и подвергается критике: «С тех пор как математики занялись измерением риска, было общепринятым следующее предположение: ожидаемое значение случайной величины вычисляется умножением всех возможных значений на число случаев, в которых эти значения могут иметь место, и делением суммы этих произведений на общее число случаев» (цит. по [Бернштейн, 2000, с. 120]), Бернулли показывает, как это предположение приводит к противоречию и парадоксу. Парадокс состоит в следующем: «правильную» монету бросают до тех пор, пока не появится герб. Игрок получает 2^n (два в степени n) рублей, если первое выпадение «орла» произойдет на n -м испытании. Вероятность этого события равна вероятности последовательных появлений «решки» в первых $n - 1$ испытаниях и появления «орла» на n испытании, которая равна 0,5, умноженное само на себя n раз, т. е. $(0,5)^n$. Таким образом, игрок может получить 2 рубля с вероятностью 0,5, четыре рубля с вероятностью $(0,5)^2$, и 8 рублей с вероятностью $(0,5)^3$ и т. д. Следовательно, среднее значение выигрыша равно

$$2 \times 0,5 + 4 \times (0,5)^2 + 8 \times (0,5)^3 + 16 \times (0,5)^4 + \dots = 1 + 1 + 1 + \dots$$

и эта сумма бесконечна. Отсюда следует, что за право участия в такой игре можно заплатить сколь угодно большую сумму.

Предположение о таком поведении явно неразумно! Как отметил Бернулли, никто не будет руководствоваться средним денежным выигрышем. Чтобы спасти

принцип назначения цены игры в соответствии со средним выигрышем, Бернулли предложил изменить анализ следующим образом. Переменными, подлежащими усреднению, нужно считать не действительную денежную стоимость исходов, а внутреннюю стоимость их денежных значений. Разумно предположить, писал Бернулли, что внутренняя стоимость денег увеличивается с ростом суммы денег, но в уменьшающейся степени. Функцией с таким свойством является, например, логарифм. Таким образом, если полезность M рублей равна $\lg M$, то справедливой ценой будет не средний ожидаемый денежный выигрыш, а денежный эквивалент среднего значения полезности

$$0,5 \lg 2 + (0,5)2 \lg 4 + (0,5)3 \lg 8 + (0,5)4 \lg 16 + \dots = L.$$

Нетрудно показать, что эта сумма в пределе стремится к конечному значению L . Поэтому «справедливая денежная цена» участия в игре равна k рублям, где $\lg k = L$.

При использовании метода «ожидаемого среднего», оценка риска может выражаться в рублях, минутах, километрах, килограммах и т.п. Ожидаемое среднее значение альтернативы $E(a)$ вычисляется по формуле:

$$E(a) = \sum_{i=1}^n p_i x_i,$$

где x_i – численное выражение исхода и p_i – его вероятность.

При этом деньги, несмотря на всю их универсальность, не могут служить единым средством «измерения» человеческих предпочтений. Приведу пример страшный, но наглядный. При игре в русскую рулетку используется шестизарядный револьвер с одним патроном, после каждого нажатия курка барабан вращается рукой. С точки зрения теории вероятностей игра в русскую рулетку полностью аналогична подбрасыванию кости с шестью гранями. Пусть имеется призовой фонд в миллион долларов и группа людей, играющая в русскую рулетку. «Пять человек из шести получают деньги. Используя стандартный анализ эффективности доходов, вполне можно утверждать, что вероятность выигрыша составляет 83,33 %, иначе говоря, “ожидаемая” средняя доходность на выстрел равна 833333 долларам. Но если продолжить играть в русскую рулетку, вы закончите свой путь на кладбище. А там ожидаемую доходность рассчитать невозможно» [Талеб, 2018а, с. 327–328].

Основной же тезис Бернулли заключается в том, что риск, воспринимаемый каждым по-своему, не может и оцениваться одинаково, оценка зависит от человека, находящегося в рискованной ситуации. Каждый субъект имеет свою систему ценностей и реагирует на риск в соответствии с этой системой. Философско-методологическое значение парадокса Д. Бернулли состоит в том, что он первым показал, что оценка риска зависит от субъекта!

Через двести лет после гениальной работы Бернулли появилась теория, позволившая в одной формуле соединить объективные вероятности и субъективные оценки. Создатели теории игр Дж. фон Нейман и О. Моргенштерн предложили теорию полезности (см.: [Нейман, Моргенштерн, 1970]). В основе теории полезности лежат человеческие предпочтения, которые субъективны и индивидуальны. Авторы теории полезности исходили из следующего допущения: «Пред-

ставим себе на мгновение индивидуума, система предпочтений которого является всеохватывающей и полной, иначе говоря, для любых двух объектов или для любых двух мыслимых событий у него имеется отчетливое ощущение предпочтения. Точнее говоря, мы предполагаем, что для любых двух альтернативных событий, которые преподносятся ему как возможности, он может указать, какую из них он предпочитает. Самым естественным обобщением этой картины является допущение о том, что наш индивидуум может сравнивать не только события, но и комбинации событий с заданными вероятностями» [Нейман, Моргенштерн, 1970, с. 43]. На множестве предпочтений определяется численная функция полезности, позволяющая количественно оценивать предпочтения. Важно, что «первичными» являются предпочтения, а не их оценки, то есть полезность события или объекта A больше, чем полезность B , потому что A предпочтительнее, чем B .

Теория полезности позволяет сравнивать получение результата наверняка с результатами лотереи. Лотерея – это случайный механизм, который дает определенные результаты с заданными вероятностями. Простейшая лотерея это подбрасывание монеты. В теории полезности это сравнение вводится следующим образом: «Действительно, рассмотрим три события C , A , B , для которых порядок предпочтения их индивидуумом совпадает с тем порядком, в котором они записаны. Пусть α – вещественное число, заключенное между 0 и 1 и обладающее тем свойством, что A в точности столь же желательно, как и комбинированное событие, составленное из B с вероятностью $1 - \alpha$ и C с оставшейся вероятностью α . Тогда мы предлагаем использовать α в качестве численной оценки для отношения предпочтения A над B к предпочтению C над B . Точное и исчерпывающее развитие этих идей требует использования аксиоматического метода» [Нейман, Моргенштерн, 1970, с. 43–44].

Теория Неймана–Моргенштерна представляет собой аксиоматическую систему. Она состоит из совокупности аксиом, касающихся предпочтений лица, принимающего рациональные решения, и утверждений, которые выводятся из этих аксиом. Прежде всего, существование функции полезности, которая определена на множестве исходов. В математике подобные утверждения называются «теоремами существования». То есть доказано, что существует функция полезности для каждого человека, причем своя, но в явном виде она не задана. Каждый человек на своих «внутренних весах» взвешивает различные альтернативы, исходя из своих индивидуальных предпочтений, что позволяет сравнивать казалось бы несравнимые блага. В условиях риска рациональный индивидуум выбирает стратегию, которая максимизирует ожидаемую полезность. Формула ожидаемой полезности соединяет в себе как объективные вероятности, так и субъективные оценки:

$$EU(a) = \sum_{i=1}^n p_i u(x_i).$$

В отличие от формулы «ожидаемого среднего» вместо численного значения исхода стоит значение его полезности. Дж. фон Нейман и О. Моргенштерн рассматривали только объективные вероятности, а начиная с работ Л. Сэвиджа, многие исследователи используют различные концепции субъективных вероят-

ностей. Можно назвать подходы Дж. Кейнса, Ф. Рамсея, А. Вальда, Б. де Финетти к использованию субъективной вероятности, но их рассмотрение не входит в задачу этой статьи, в которой ограничиваемся только классическим определением.

Теория полезности позволила учитывать субъективные предпочтения индивидуума в ситуации риска, кроме того, она дала критерии рационального поведения. Подход Неймана–Моргенштерна получил широкое распространение, он и сейчас используется в различных сферах человеческой деятельности, впрочем, как и метод «ожидаемого среднего», но сразу же столкнулся с критикой. Аксиомы теории полезности были предложены её авторами исходя из общих предположений и не опирались на какую-либо экспериментальную основу. Назову самых известных критиков теории полезности, удостоенных нобелевских премий, что говорит, на мой взгляд, о ее интеллектуальном потенциале. Герберт Саймон подвергал сомнению следующие допущения этой аксиоматической системы: во-первых, наличие четко поставленной цели и критерия её достижения; во-вторых, существование заданного перечня путей достижения этой цели; третье – возможность полной оценки последствий. Кроме этого, Саймон обращал внимание на наличие объективных ограничений когнитивных возможностей человека. Г. Саймон считал, что при описании процесса выбора надо исходить из того, что альтернативы не даны, а должны быть найдены, равно как и оценки возможных последствий. Он предложил свою теорию «ограниченной рациональности», где человек может действовать рационально только в рамках упрощённой модели мира. Главный принцип теории ограниченной рациональности заключается в концепции «удовлетворения», согласно которой любой человек стремится достичь некоторого удовлетворительного, но не обязательно максимального уровня успеха. Поскольку невозможно найти в стоге сена самую острую иголку, то достаточно найти иголку, которой можно шить.

Теория полезности подвергалась заслуженной критике, поскольку в реальной жизни люди ведут себя, не следуя её аксиомам: так, их предпочтения не всегда транзитивны, нередко нарушается принцип безразличия, который предусматривает подстановочность равноценных альтернатив, и др. Один из самых известных парадоксов теории полезности принадлежит нобелевскому лауреату М. Алле и носит его имя. Парадокс Алле показывает, как реальное поведение людей при выборе лотерей приходит в противоречие с формальными требованиями теории полезности. Методологическое значение этого парадокса в том, что Алле исходил из реального поведения людей. Выход из этого парадокса был найден двумя выдающимися психологами, основоположниками поведенческой экономики А. Тверски и Д. Канеманом, которые построили свою «теорию перспектив» (*prospect theory*). В 2002 г. Д. Канеман был удостоен нобелевской премии «за интеграцию результатов психологических исследований в экономическую науку, прежде всего в области суждений и принятия решений в условиях неопределенности» (А. Тверски умер в 1996 г., а нобелевская премия не присуждается посмертно).

На элементарном примере, где присутствуют объективные вероятности и субъективные оценки, хочу показать эффект «неприятия потерь»: «Вам предлагают игру с подбрасыванием монеты. Если выпадет решка, вы теряете 100 долла-

ров. Если выпадет орел, вы выигрываете 150 долларов. Привлекает ли вас такая игра? Вы согласитесь участвовать?

Чтобы принять решение, вы должны взвесить психологическую прибыль от получения 150 долларов и психологическую стоимость потери 100 долларов. Что вы ощущаете? Хотя ожидаемая ценность игры положительная, поскольку вы можете выиграть больше, чем проиграть, вы, скорее всего, откажетесь – как и большинство людей. Для большинства из нас страх потери 100 долларов сильнее надежды получить 150 долларов. Из множества подобных наблюдений мы сделали вывод, что “потери кажутся больше выигрыша” и что у людей существует неприятие потерь.

Степень неприятия потерь можно измерить, спросив себя: какой минимальный выигрыш уравнивает для меня равную вероятность потерять 100 долларов? Для большинства ответ – примерно 200 долларов, то есть вдвое больше проигрыша. “Коэффициент неприятия потерь” неоднократно оценивался экспериментально и обычно колеблется от 1,5 до 2,5» [Канеман, 2014, с. 370–371].

А. Тверски и Д. Канеман на основании многочисленных экспериментов и наблюдений выделили три поведенческих эффекта, которые нельзя объяснить только ограниченными когнитивными возможностями человека. Эффект определенности заключается в тенденции придавать больший вес детерминированным исходам. Второй эффект – отражения, связан с тем, что если люди не склонны к риску при выигрыше, то идут на него при проигрышах. Третий эффект – изоляции, заключающийся в том, что люди стремятся упростить свой выбор за счет исключения общих компонентов вариантов решений. Теория проспектов построена с учетом этих поведенческих эффектов, кроме того, вместо вероятностей исходов используется функция от соответствующих вероятностей $\pi(p)$, она построена специально для учета поведенческих эффектов. Вместо полезности исходов $u(x)$ используется функция ценности $v(x)$, которая является выпуклой для выигрышей и вогнутой для потерь, что означает несклонность к риску при выигрышах и допускает риск при проигрышах. Ценность альтернативы в теории проспектов вычисляется по следующей формуле:

$$V(a) = \sum_{i=1}^n \pi(p_i) v(x_i).$$

В соответствии с этой формулой рациональный индивид должен максимизировать ценность альтернативы. Этот подход, в частности, помогает избежать парадокса Алле.

На мой взгляд, самой сложной проблемой в оценке риска является интеграция вероятностей возможных событий и численных характеристик их последствий. Полного и окончательного решения эта проблема не получила, хотя ее возраст насчитывает несколько веков. Хочу предложить определение риска, которое носит общеполитический, методологический характер и никак не «привязано» к какой-то науке или группе наук: «Рискованная ситуация является разновидностью неопределенной, когда можно оценить вероятность реализации решения с учетом влияния природной среды, действий партнеров, противников и т. п. Для описания этой ситуации требуется совокупность понятий: <Субъект, Реше-

ние, Вероятность, Потери». Риск является следствием решения и всегда связан с субъектом, который не только осуществляет выбор, но и оценивает вероятности возможных событий и связанные с ними потери. Риск – интегральный показатель, сочетающий в себе оценки как вероятностей реализации решения, так и количественных характеристик его последствий. Рискуя, субъект выбирает альтернативу, являющуюся результатом принятого им решения, хотя возможный результат в точности ему не известен. Ключевым здесь является вопрос об измерении риска, поскольку нельзя осуществлять рациональный выбор из возможных линий поведения, пока риск не оценен. Подчеркну, что риск является интегральной характеристикой, сочетающей в себе оценки как вероятностей реализации решения, так и его последствий. Это определение подчеркивает субъективный характер риска и его связь с решениями человека. Без принятия решения не возникает и рискованная ситуация и, следовательно, не будет и риска. Без решения нет и риска!» [Диев, 2022, с. 9].

В предлагаемом определении не дается способ интеграции вероятностей реализации решения и его последствий. Дело в том, что всякий субъект обладает собственной системой предпочтений, поэтому не существует универсального функционала, интегрирующего оценки вероятностей и последствий. Легко представить ситуацию, когда два человека принимают одинаковые решения, но риск, связанный с их реализацией, оценивают совершенно по-разному. В итоге субъект выбирает ту альтернативу, которая наиболее полно соответствует его целям, оценкам и системе ценностей. Цели каждого человека опираются на ценности. Для каждого члена общества характерен свой набор ценностных установок. Ценности определяют поведение каждого человека в обществе и, соответственно, развитие этого общества. Жизнь каждого человека неотделима от общества и связана с постоянным функционированием этого человека в обществе. Это взаимосвязанный процесс. Ценности каждого человека определяют их совокупность в обществе и наоборот – система ценностей в обществе оказывает влияние на систему ценностей каждого его субъекта.

Понимание риска как следствия решений предполагает вопрос об ответственности за сделанный выбор. В начале прошлого века А. Файоль писал о качествах, которыми должен обладать успешный руководитель, и в числе важнейших он отмечал «мужество ответственности». Полагаю, что эта рекомендация не утратила своей актуальности и сегодня. По мнению нашего современника Н. Талеба, при принятии решений в условиях риска необходимо «ставить на кон собственную шкуру». При этом он использует категорический императив: «Если вы навязываете риск другим и они страдают, вы должны за это заплатить. Вам следует обращаться с другими так, как вы хотите, чтобы обращались с вами; аналогично вам следует разделять ответственность за происходящее – честно и на равных» [Талеб, 20186, с. 18–19]. Полагаю, что в современном мире нельзя избежать влияния факторов неопределенности и риска, поэтому нужно учиться жить в этих условиях, в частности уметь оценивать риски, при этом не перекладывать их на других.

Список литературы

- Аристотель.** Риторика. М.: АСТ, 2017.
- Бернштейн П.** Против богов: Укрощение риска. М.: Олимп-Бизнес, 2000.
- Диев В.С.** Философия управления в мире неопределенности и риска // Сиб. филос. журн. 2022. Т. 20. № 1. С. 5–14.
- Канеман Д.** Думай медленно... решай быстро. М.: АСТ, 2014.
- Майстров Л. Е.** Развитие понятия вероятности. М.: Наука, 1980.
- Назаретян А. П.** Вызовы и перспективы цивилизации: станет ли эволюция на Земле космически значимой? // Вопр. филос. 2018. № 6. С. 99–110.
- Нейман Дж. фон, Моргенштерн О.** Теория игр и экономическое поведение. М.: Наука, 1970.
- Тaleb Н.** Черный лебедь. Под знаком непредсказуемости. М.: Азбука-Аттикус, 2018a.
- Тaleb Н.** Рискую собственной шкурой: Скрытая асимметрия повседневной жизни. М.: Азбука-Аттикус, 2018b.

References

- Aristotle.** Rhetoric. M.: AST, 2017. (in Russian)
- Bernstein P.** Against the Gods: The Remarkable Story of Risk. Moscow: Olimp-Biznes, 2000. (in Russian)
- Diev V.S.** Philosophy of Management in a World of Uncertainty and Risk // Siberian Journal of Philosophy. 2022. Vol. 20. No. 1. P. 5–14. (in Russian)
- Kahneman D.** Thinking, Fast and Slow. M.: AST, 2014. (in Russian)
- Maystrov L. E.** Development of the Notion of Probability. M.: Nauka, 1980. (in Russian)
- Nazaretyan A. P.** Challenges and Prospects for Civilization: Will Evolution on Earth Become Cosmically Significant? // Questions of Philosophy. 2018. No. 6. P. 99–110. (in Russian)
- Neuman von J., Morgenstern O.** Theory of Games and Economic Behavior. M.: Nauka, 1970. (in Russian)
- Taleb N.** The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable. M.: Azbuka-Atticus, 2018a. (in Russian)
- Taleb N.** Skin in the Game: Hidden Asymmetries in Daily Life. M.: Azbuka-Atticus, 2018b. (in Russian)

Информация об авторе

Диев Владимир Серафимович, доктор философских наук, профессор
Директор Института философии и права Новосибирского государственного университета;
ведущий научный сотрудник Института философии и права СО РАН

Information about the Author

Vladimir S. Diev, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor

Director of the Institute for the Philosophy and Law, Novosibirsk State University;
Leading Researcher, Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian
Academy of Sciences

*Статья поступила в редколлегию 11.01.2024;
одобрена после рецензирования 25.01.2024; принята к публикации 25.01.2024*

*The article was submitted 11.01.2024;
approved after reviewing 25.01.2024; accepted for publication 25.01.2024*

Научная статья

УДК 165.1

DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-16-26

Об эпистемической зависимости

Александр Анатольевич Шевченко

*Институт философии и права СО РАН
Новосибирск, Россия*

shev@philosophy.nsc.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8563-5464>

Аннотация

В статье рассматривается тезис об эпистемической зависимости, проблематизирующий современные представления о природе знания, его исторические и методологические предпосылки, а также следствия для понимания эпистемической рациональности. Показаны как нежелательные следствия его некритического принятия (такие как возможный разрыв между знанием и пониманием), так и возможность его трактовки в более общем социальном контексте – как конфликта эпистемических интересов. Отмечена важность этого феномена для анализа коллективного знания и коллективной рациональности.

Ключевые слова

знание, субъект познания, социальная эпистемология, эпистемические конфликты интересов, постправда, понимание, эпистемическая рациональность

Для цитирования

Шевченко А. А. Об эпистемической зависимости // Сибирский философский журнал. 2024. Т. 22, № 1. С. 16–26. DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-16-26

On epistemic dependence

Alexander A. Shevchenko

*Institute of Philosophy and Law SB RAS
Novosibirsk, Russian Federation*

shev@philosophy.nsc.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8563-5464>

Abstract

The article considers the thesis of epistemic dependence, which problematizes the current ideas about the nature of knowledge, its historical and methodological premises. It shows both undesirable consequences of its uncritical acceptance (such as a possible gap between knowledge and understanding) and the

© Шевченко А. А., 2024

ISSN 2541-7517

Сибирский философский журнал. 2024. Том 22, № 1
Siberian Journal of Philosophy, 2024, vol. 22, no 1

possibility of its interpretation in a more general social context, as a conflict of epistemic interests. It also highlights the need to consider this phenomenon in the analysis of collective knowledge and collective rationality.

Keywords

knowledge, epistemic agent, social epistemology, epistemic conflicts of interest, post-truth, understanding, epistemic rationality

For citation

Shevchenko A.A. On epistemic dependence. *Siberian Journal of Philosophy*, 2024, vol. 22, no. 1, pp. 16–26. DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-16-26. (in Russian)

Недавняя пандемия COVID-19 заставила задуматься о ряде проблем, которые обычно остаются предметом узкоспециального рассмотрения. В условиях быстро меняющейся и противоречивой информации возникла острая необходимость самостоятельно оценивать степень достоверности экспертного знания из самых разных источников, «принимать на веру» медицинские рекомендации, часто не понимая лежащих в их основе фактов, добровольно подчиняться непопулярным решениям, координируя свои жизненно важные действия с решениями и действиями больших групп посторонних людей. Столкнувшись с новым вирусом, люди попали в зависимость от многочисленных источников противоречивой информации, на которую им приходилось полагаться для интерпретации медицинских данных, оценки рисков, получения лечебных рекомендаций. В похожей зависимости оказались и органы управления, которые также попали в ситуацию информационной перегрузки и неопределенности, при этом вынуждены были принимать ряд неотложных мер: вводить и отменять локдауны, масочный режим, ограничения на поездки, перепрофилировать и открывать медицинские учреждения.

За пандемией последовала инфодемия. ВОЗ, ООН, ЮНИСЕФ, ПРООН, ЮНЕСКО и ряд других организаций выпустили совместное заявление о необходимости борьбы с инфодемией, в котором отмечалось, что «инфодемия представляет собой переизбыток как онлайн, так и офлайн информации. Она включает в себя намеренные попытки распространения ложных сведений в целях срыва ответных мер общественного здравоохранения и продвижения альтернативных групповых или индивидуальных целей»¹.

Интересующую нас теоретическую проблему можно сформулировать следующим образом: каким в подобных экстремальных условиях должно быть поведение рационального субъекта познания и действия? Желаемое дополнительное условие состоит в том, чтобы избежать слишком больших разрывов между требованиями практической и эпистемической рациональности с одной стороны, и ин-

¹ См.: «Борьба с инфодемией на фоне пандемии COVID-19: поощрение ответственного поведения и уменьшение пагубного воздействия ложных сведений и дезинформации (Совместное заявление ВОЗ, ООН, ЮНИСЕФ, ПРООН, ЮНЕСКО, ЮНЭЙДС, МСЭ, инициативы ООН «Глобальный пульс» и МФКК)» (23 сентября 2020) // Официальный сайт Всемирной организации здравоохранения (<https://www.who.int/ru>). URL: <https://www.who.int/ru/news/item/23-09-2020-managing-the-covid-19-infodemic-promoting-healthy-behaviours-and-mitigating-the-harm-from-misinformation-and-disinformation> (дата обращения 28.01.2024).

индивидуальной и коллективной рациональности, с другой. Для рассмотрения этой ситуации мы будем использовать теоретическую рамку и терминологию «эпистемической зависимости». В процессе будут рассмотрены две серьезные проблемы, сопровождающие подобные инфодемии и вытекающие из необходимости полагаться на чужие мнения при принятии жизненно важных решений. Первая – это уже упомянутая ситуация «знание без понимания», когда вследствие недостатка, переизбытка или сложности информации мы вынуждены принимать за истину некоторые положения, не понимая их сути. Такая ситуация, вообще говоря, совершенно обычна – так, мы «знаем» множество законов различных наук и фактов о мире, не обязательно понимая их природу. В рассматриваемом нами случае ситуация обостряется потому, что речь идет о жизненно важных индивидуальных решениях. Второе следствие рассматриваемой ситуации состоит в том, что инфодемии такого рода теперь уже привычно описываются как ситуации «постправды». Мы примем доброжелательную интерпретацию концепции «постправды» Стивена Фуллера [Fuller, 2018], которая поможет сделать полезный шаг назад к «просвещенческому», кантовскому императиву рациональности, требующему следовать своему собственному разуму или, по крайней мере, критически относиться к признанным авторитетам. Проблема осложняется не только снижением доверия к экспертному знанию в потоке противоречивой информации [Маслов, 2020], но и наличием многочисленных конфликтующих интересов различных стейкхолдеров. В нашем примере это органы управления, производители и потребители вакцин, средства массовой информации, туристические лобби и др. Для лучшего понимания этой сложной ситуации мы используем концепцию конфликта эпистемических интересов, предложенную Бейзилом Мюллером [Muller, 2022], которая помогает осмыслить эти конфликты как компромиссы между постулатами рациональности разных типов и уровней в ситуациях вынужденных коллективных действий.

Основной тезис состоит в том, что ситуации, подобные вышеописанным, требуют уточнения представлений об эпистемической рациональности, а именно – ослабления представлений о субъекте познания как о некоем идеализированном существе, обладающим всей полнотой информации и полным набором эпистемических добродетелей. Необходим переход к более «скромным» и реалистичным версиям, включающим, в частности, признание недостаточности собственных познавательных ресурсов, признание зависимости от других субъектов познания и внешних факторов. Кроме того, ряд ситуаций требует снижения и «познавательных амбиций», в частности, признания того, что не все познавательные цели могут быть достижимы. Так, зачастую приходится ограничиваться знанием некоторых фактов, признавая невозможность их понимания конкретными субъектами познания в конкретной познавательной ситуации.

Общие представления об эпистемической зависимости

Одной из первых публикаций, в которой «эпистемическая зависимость» стала предметом специального рассмотрения, была статья Джона Хардвика [Hardwig, 1985], в которой это понятие использовалось для обоснования возможности ра-

ционально принимать убеждения, в отношении которых лично у нас отсутствуют соответствующие свидетельства (evidence). Вообще говоря, язык «зависимости» – это просто другой способ говорить о привычных вещах. В самом простом и тривиальном смысле можно сказать, что все эпистемические конструкты и установки в некотором смысле зависят друг от друга. Так, знание (в его классическом трехчастном определении) «зависит» от убеждения, от его обоснования и соответствия этого убеждения положению дел в мире. Более узкое понимание эпистемической зависимости предполагает зависимость одного убеждения от другого. Например, Роберт Audi в еще более ранней статье писал: «Эпистемическая зависимость это... (грубо говоря) вид отношения между одним убеждением и другим убеждением (или между убеждением и чем-то еще), когда первое зависит от второго либо для того, чтобы считаться знанием, либо используя его как обоснование» [Audi, 1983, p. 119].

Если в традиционной эпистемологии акцент делается на зависимости одних эпистемических установок от других, то в социальной эпистемологии, принимающей во внимание коллективную природу знания, эпистемическая зависимость обычно понимается как отношение между двумя и более субъектами познания, когда один из них зависит от результатов труда другого. Как правило, отношение между этими двумя индивидами является «асимметричным с точки зрения авторитетности» [Wagenknecht, 2016, p. 110]. Одним из выражений этой проблематики стал язык эпистемической справедливости, когда зависимый характер отношений возникает вследствие либо несправедливого распределения эпистемического труда, либо несправедливого приписывания статусов. Рамки эпистемической справедливости привносят в проблему эпистемической зависимости этическое измерение. В общем виде эпистемическую справедливость / несправедливость можно определить так: «Эпистемическая несправедливость – это несправедливость по отношению к человеку, выступающему в качестве источника знания (knower)» [Fricker, 2007, p. 1]. Несправедливой ситуация является тогда, когда доступ к знанию и полномочия по формированию требований к знанию распределены неравномерно в силу каких-то устойчивых предубеждений и дисбалансов сил. Это ставит в невыгодное положение маргинализированные группы и препятствует достижению эпистемической справедливости. Эпистемическая зависимость может усугублять эту несправедливость, особенно когда определенные группы систематически дискредитируются или исключаются из процессов производства и распространения знаний.

Хотя термин «эпистемическая зависимость» может показаться непривычным, сама идея, конечно, не нова. Традиционно в истории мысли всегда ценилась исключительная роль учителей и авторитетных текстов для обучения, познания и понимания. Платон, Аристотель, Ф. Аквинский, Аль-Фараби и многие другие мыслители подчеркивали важность следования авторитетам и традициям, напоминая, что большую часть того, что нам известно, мы знаем благодаря нашим учителям и предшественникам, которым мы доверяем. Забегая вперед, отметим, что речь шла как раз о взаимодействии и зависимости одних субъектов познания от других, к чему мы снова вернемся на этапе возникновения и развития социальной эпистемологии.

В Новое время и эпоху Просвещения, как известно, имел место сдвиг в сторону индивидуализма и скептицизма. Познавательный эгоцентризм Рене Декарта, его «Правила для руководства ума» и методологическое сомнение, растущая популярность воображаемых разговоров со скептиком, призывы Иммануила Канта «иметь мужество пользоваться своим собственным рассудком» и «достичь, наконец, возраста совершеннолетия», сместили акцент на ценность самостоятельного научного и критического мышления. Знание по преимуществу стало пониматься как результат индивидуальных усилий конкретного познающего субъекта.

Однако после того как образовалась и начала развиваться социальная эпистемология, в фокусе внимания вновь оказалась зависимость межличностная или, точнее, межсубъектная – одних исследователей и научных коллективов от других. Методологическим основанием такого понимания является *анти-индивидуализм*, суть которого состоит в том, что субъекты вообще и субъекты познания в частности в первую очередь понимаются как социальные существа, чей доступ к знаниям во многом определяется взаимодействием с другими людьми и их опытом. Так понятая эпистемическая зависимость помогает справиться с проблемами, с которыми столкнулась в свое время эпистемология добродетелей, в частности предложить ответ на вызов ситуационизма. Основная идея «эпистемологии добродетелей», как известно, состоит в том, что за знание «отвечают» интеллектуальные добродетели конкретного индивида. Вызов т.н. «ситуационизма», возникшего в 1990-е годы и имевший начало в эмпирической психологии (см., в частности многочисленные обсуждения эксперимента Милгрэма), состоит в указании на то, что эмпирические данные не позволяют говорить о наличии у человека каких-либо устойчивых черт характера или добродетелей, которые бы оставались неизменными в различных ситуациях. «Мы весьма уверенно приписываем черты характера другим людям, чтобы объяснить их поведение. Но наши атрибуции, как правило, оказываются совершенно неверными, и на самом деле нет никаких доказательств того, что люди различаются по чертам характера. Они различаются по ситуациям и по их восприятию ситуации. Они различаются по своим целям, стратегиям, неврозам, оптимизму и т. д. Но черты характера не объясняют, в чем заключаются различия» [Harman, 1999, p. 329]. Эта общая критика этики добродетелей впоследствии была распространена и на соответствующие концепции в эпистемологии.

Для защиты ключевых положений эпистемологии добродетелей как раз и приговодается идея эпистемической зависимости, что и использует Дункан Притчард. Он определяет «эпистемическую зависимость» как зависимость чего-либо знания от факторов, находящихся за пределами его познавательной способности (*cognitive agency*)» [Pritchard, 2015, p. 305]. Если допустить, что получение знания в некоторых случаях может зависеть от внешних факторов, находящихся вне сознательного контроля субъекта познания, то идея эпистемической зависимости как раз и позволяет ослабить концепцию эпистемической добродетели (такую ослабленную версию Д. Притчард называет «скромной») [Pritchard, 2014], учесть роль внешних факторов, сохраняя при этом ее основные положения (ключевую роль интеллектуальных добродетелей).

Такое ослабление, переход к более скромному (*modest*) варианту эпистемологии добродетелей позволяет индивиду сохранять искомую эпистемическую рациональность, устанавливая в то же время связи с другими эпистемическими субъектами, индивидуальными и коллективными, моделируя, таким образом, более реалистичную эпистемическую идентичность. При этом возникают, конечно, и новые угрозы и опасности. Рассмотрим две из них: ситуацию, которую можно определить как «знание без понимания» и феномен «постправды», ставший в последние годы модной темой обсуждения.

Знание без понимания (проблема «когнитивного аутсорсинга»)

Одну из важных проблем, связанных с некоторыми формами эпистемической зависимости, можно проиллюстрировать с помощью мысленного эксперимента, предложенного Бенуа Голтье [Gaultier, 2021]. Он описывает некоторое гипотетическое устройство «нейромедиа», обеспечивающее мгновенный и надежный доступ к информации. Хотя на первый взгляд эта технология кажется полезной, Б. Голтье утверждает, что в конечном итоге она лишит нас понимания – важнейшего и, возможно, самого ценного эпистемического блага. Мы знаем, что традиционно центральной категорией эпистемологии считалось, да и продолжает считаться знание. Однако в силу ряда причин, в частности трудностей по выполнению желаемых требований к обоснованию (в классическом определении знания как обоснованного истинного убеждения), высокий статус знания как главной цели и ценности познания нередко подвергается сомнению. При этом основным альтернативным кандидатом на роль главной познавательной ценности все чаще называется не знание, а понимание, представление о том, что конечной целью наших познавательных усилий является все же не «обоснованное истинное мнение», а понимание окружающей действительности и овладение способами взаимодействия с ней.

В предложенном мысленном эксперименте дилемма заключается в следующем: если наша главная цель – получение знания и успешное его использование, то разработка и применение «нейромедиа» представляются полезными. Однако если понимание имеет более высокую эпистемическую и моральную ценность, то мы не должны использовать такие технологии, даже если они предлагают, казалось бы, легкий и удобный доступ ко всей необходимой информации. Здесь мы также имеем дело с частным случаем более общей проблематики «генетического совершенствования». Какими могут быть этические последствия рассмотренного нами когнитивного совершенствования, каковы потенциальные риски и преимущества технологий, изменяющих наши когнитивные способности, и как мы должны решать эти этические дилеммы?

Мысленный эксперимент с нейромедиа представляет собой крайний случай когнитивного аутсорсинга. В реальности мы участвуем в различных формах эпистемической зависимости, начиная с опоры на экспертов и заканчивая использованием поисковых систем. Более тщательный анализ должен учитывать степени и типы зависимостей, контексты, в которых они возникают, и их различное влияние на понимание. «Когнитивный аутсорсинг», как добровольный, так и вы-

нужденный, создает ситуацию, когда благодаря большому количеству экспертных источников мы можем получать знание о чем-то без понимания сути явления или процесса. Такая ситуация становится все более распространенной вследствие растущего разрыва между компетенциями экспертов и широкой публики. По мере того как мы все больше полагаемся на внешние источники, наши собственные когнитивные способности могут атрофироваться, что приведет к усилению зависимости и дальнейшему ухудшению понимания.

В своем мысленном эксперименте Б. Голтье делает акцент на индивидуальных последствиях использования «нейромедиа», но широкое распространение такой технологии будет иметь и глубокие социальные последствия. В частности, это может привести к радикальному перераспределению эпистемического труда, когда одни люди или группы людей будут специализироваться на понимании, а другие станут преимущественно потребителями знаний, полученных извне. В связи с этим возникают вопросы о потенциале эпистемического неравенства и социальных последствиях для общества, в котором понимание сосредоточено в руках немногих. Такой вид эпистемической зависимости создает угрозу воспроизведения эпистемической несправедливости на более высоком уровне, когда разрыв между новыми элитами и широкой публикой станет уже непреодолимым.

«Постправда» – зло или освобождение от эпистемической зависимости?

Хотя обычно термин «постправда» используется в негативном ключе, неверно было бы считать его синонимом лжи, скорее это «пролиферация истин», когда лицензию на высказывание по самым разным темам получают (точнее, присваивают) люди, не имеющие официального признания в качестве экспертов. Мы согласны с доброжелательной интерпретацией этого феномена известным социальным эпистемологом Стивеном Фуллером [Fuller, 2018]. Он признает, что феномен «постправды» обычно связывают с девальвацией экспертизы и экспертного знания, умножением числа самопровозглашенных экспертов, заявляющих о своем праве на производство истин. Однако в отличие от большинства социальных теоретиков, рассуждающих о «постправде» исключительно как о социальном зле, средстве обмана и манипуляции, оценка С. Фуллера не столь однозначна. В его доброжелательной интерпретации этот феномен представлен как инструмент, позволяющий максимально демократизировать доступ к знанию. По его мнению, привычные атрибуты академических экспертов, такие как сертификаты, дипломы и мантии служат лишь прикрытием для защиты корыстных профессиональных интересов, а само «экспертное знание» является лишь инструментом получения академической ренты [Fuller, 2018, ch. 4].

При этом оснований сохранять такое положение дел все меньше, так как в современных демократических обществах доля людей, получивших университетское образование, как никогда высока. Кроме того, эти человеческие ресурсы объединены сейчас в самые разные социальные сети, прежде всего посредством информационных технологий. Доступ к информации уже не требует академических или корпоративных привилегий. Соответственно, у индивида или группы имеется все меньше оснований претендовать на особый или исключительный статус эксперта.

Такая трактовка текущей ситуации «постправды» может пониматься как лицензия или инструмент для существенного ослабления эпистемической зависимости, по крайней мере от официально признанных «экспертных» источников информации. Более того, ее также можно считать и мощным революционным средством борьбы с уже упомянутой «эпистемической несправедливостью», так как такая доброжелательная трактовка «постправды» фактически обесценивает формальные «экспертные» привилегии, уравнивая людей не только в потреблении, но и в производстве истин. Возвращаясь к примеру с пандемией, можно вспомнить целый ряд ситуаций, когда такая «новая экспертиза» играла положительную роль, ставя под сомнение данные официальных экспертов, вынуждая производителей вакцин предлагать обществу более качественные аргументы и обоснование эффективности своих препаратов. Конечно, как и у любой медали здесь есть и обратная сторона, которая проявилась, например, в том же отрицании эффективности вакцинации вообще.

Эпистемические конфликты интересов как общая рамка для понимания эпистемической зависимости

Перспективную, по сути социологическую, рамку в попытке задать полноценное социологическое измерение для эпистемологии предлагает Бейзил Мюллер [Muller, 2022], предлагающий рассматривать по аналогии с («обычными») конфликтами интересов и соответствующей терминологией также *эпистемические конфликты интересов*. Подобно стандартным конфликтам интересов, эпистемические подразумевают столкновение между нормативно первичным интересом (формирование и распространение истинных убеждений) и вторичными интересами (например, поддержание социального статуса, минимизация когнитивных усилий). Эпистемическую зависимость в таком случае можно трактовать как зависимость одних эпистемических целей от других, как правило – целей более высокого порядка от менее важных с точки зрения достижения эпистемических целевых и ценностных установок.

При этом такие конфликты интересов носят не единичный характер, это скорее системная проблема эпистемически взаимозависимых социальных групп. Нашему стремлению к истине препятствует огромное количество вторичных интересов – от сиюминутных и повседневных до социальных и политических, что имеет глубокие последствия для понимания социальной динамики, политического дискурса и даже научного прогресса. Такое расширение социального контекста показывает ограниченность традиционных взглядов, которые приписывают эпистемические неудачи исключительно индивидуальным недостаткам. Хотя отдельные познающие субъекты несут определенную ответственность за свои убеждения, Б. Мюллер подчеркивает влияние социальных структур, стимулов и неэпистемических эффектов, которые влияют на наши убеждения.

Этот более широкий взгляд предполагает, что для решения даже чисто познавательных проблем требуется нечто большее, чем просто поощрение индивидуальной (эпистемической) рациональности. Таким решением (как нормативным, так и практическим) полагаются «социальные эпистемические нормы»,

необходимые для регулирования таких конфликтов и развития эпистемического сотрудничества. Эти нормы функционируют как своего рода «невидимая рука», направляющая наше эпистемическое поведение, в частности, через «механизмы санкций и управления репутацией» [Muller, 2022, p. 304]. В этой теоретической схеме эпистемическая зависимость получает интерпретацию в относительно привычном для нас воплощении – в форме социальных конфликтов взаимодействующих индивидов, преследующих разные эпистемические ценности и цели.

Следствия для эпистемической рациональности

Признавая масштаб и роль эпистемической зависимости, необходимо как-то корректировать концепцию эпистемической рациональности, которая традиционно строится на основе интеллектуальной автономии [Шевченко, 2018]. Предлагаемая здесь конструкция в общем виде выглядит следующим образом: концепция эпистемических конфликтов интересов является некоторой более социологизированной версией представлений о коллективной и индивидуальной рациональности в области эпистемологии. Язык конфликтов эпистемических интересов позволяет выстраивать самые разнообразные варианты, степени и иерархии эпистемических зависимостей – как на уровне интересов и целей, так и на уровне индивидов и коллективов, что позволяет также учитывать трудности, возникающие при конфликте постулатов индивидуальной и коллективной рациональности и хорошо описанные, в частности, с помощью различных теоретико-игровых моделей. Рамка эпистемических конфликтов интересов является, таким образом, наиболее общей эвристической схемой, позволяющей упорядочить представления о различных эпистемических зависимостях и эпистемической рациональности в целом. В то же самое время внутри этой рамки находятся конкретные индивиды, которые часто оказываются в экстремальных (с информационной точки зрения) ситуациях и вынуждены принимать жизненно важные решения. Для реалистичной оценки пределов индивидуальной эпистемической рациональности, особенно в ситуациях, подобных вышеописанным, перспективными представляется движение в сторону ослабления требований к индивидуальному субъекту. Это может быть сделано в различных вариантах, здесь были рассмотрены три из возможных: 1) за счет ослабления требований к «эпистемически добродетельному» субъекту, приняв во внимание неизбежность эпистемической зависимости и перейдя на более «скромную» версию эпистемологии добродетелей; 2) посредством признания неизбежности ситуаций, в которых мы как эпистемические субъекты вынуждены принимать нечто за знание, не понимая его природы («знание без понимания»); 3) снижая или отменяя строгие формальные барьеры, позволяющие получать официальный статус «эксперта» с соответствующими полномочиями и привилегиями на производство истин.

Список литературы

Маслов Д.К. Проблема доверия экспертному знанию // Вестн. Том. гос. ун-та. 2020. № 453. С. 63–70.

- Шевченко А. А.** Эпистемическая рациональность: нормативное измерение // *Философия науки*. 2018. № 4(79). С. 23–33.
- Audi R.** Foundationalism, epistemic dependence, and defeasibility // *Synthese*. 1983. Vol. 55, No. 1. P. 119–139.
- Fricker M.** *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press, 2007. 208 p.
- Fuller S.** *Post-Truth: Knowledge As A Power Game*. L.: Anthem Press, 2018. 207 p.
- Gaultier B.** When is epistemic dependence disvaluable? // *Thought: A Journal of Philosophy*. 2021. No. 10 (3). P. 178–187.
- Hardwig J.** Epistemic dependence // *The Journal of Philosophy*. 1985. Vol. 82. No. 7. P. 335–349.
- Harman G.** Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1999. Vol. 119. P. 316–331.
- Muller B.** Epistemic Dependence, Cognitive Irrationality, and Epistemic Conflicts of Interests // *Logos and Episteme*. 2022. Vol. 13. No. 3. P. 287–313.
- Pritchard D.** Re-Evaluating the Situationist Challenge to Virtue Epistemology // Flanagan O., Fairweather A. (Eds.) *Naturalizing Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 143–154.
- Pritchard D.** Epistemic dependence // *Philosophical Perspectives*. 2015. Vol. 29. No. 1. P. 305–324.
- Wagenknecht S.** *A Social Epistemology of Research Groups*. Palgrave Macmillan, 2016. 196 p.

References

- Audi R.** Foundationalism, epistemic dependence, and defeasibility // *Synthese*. 1983. Vol. 55, No. 1. P. 119–139.
- Fricker M.** *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press, 2007. 208 p.
- Fuller S.** *Post-Truth: Knowledge As A Power Game*. L.: Anthem Press, 2018. 207 p.
- Gaultier B.** When is epistemic dependence disvaluable? // *Thought: A Journal of Philosophy*. 2021. No. 10 (3). P. 178–187.
- Hardwig J.** Epistemic dependence // *The Journal of Philosophy*. 1985. Vol. 82. No. 7. P. 335–349.
- Harman G.** Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1999. Vol. 119. P. 316–331.
- Maslov D. K.** The Problem of Trust for Expert Knowledge // *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2020. No. 453. P. 63–70. (in Russian)
- Muller B.** Epistemic Dependence, Cognitive Irrationality, and Epistemic Conflicts of Interests // *Logos and Episteme*. 2022. Vol. 13. No. 3. P. 287–313.
- Pritchard D.** Re-Evaluating the Situationist Challenge to Virtue Epistemology // Flanagan O., Fairweather A. (Eds.) *Naturalizing Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 143–154.

- Pritchard D.** Epistemic dependence // Philosophical Perspectives. 2015. Vol. 29. No. 1. P. 305–324.
- Shevchenko A. A.** Epistemic Rationality: the Normative Dimension // Filosofiya nauki. 2018. No. 4(79). P. 23–33.
- Wagenknecht S.** A Social Epistemology of Research Groups. Palgrave Macmillan, 2016. 196 p.

Информация об авторе

Шевченко Александр Анатольевич, доктор философских наук
Ведущий научный сотрудник, Институт философии и права Сибирского отделения РАН

Information about the Author

Shevchenko Alexander Anatolyevich, Doctor of Sciences (Philosophy)
Leading Researcher, Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the RAS

*Статья поступила в редколлегию 30.01.2024;
одобрена после рецензирования 20.02.2024; принята к публикации 20.02.2024*

*The article was submitted 30.01.2024;
approved after reviewing 20.02.2024; accepted for publication 20.02.2024*

Научная статья

УДК 101.2

DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-27-38

Парадокс «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна

Анна Сергеевна Хромченко

*Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук
Новосибирск, Россия*

annhs971017@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0009-1436-4490>

Аннотация

Парадокс «Логико-философского трактата» в статье выражен следующим образом: согласно завершающим тезисам Трактата, мы должны признать его предложения бессмысленными, но в то же время, несмотря на заключение о бессмысленности всего сказанного в Трактате, мы должны сохранить приверженность идеям, выраженным в теле Трактата, поскольку именно на основании этих идей мы признаем его предложения бессмысленными. Парадокс рассматривается с точки зрения двух конфликтующих интерпретаций – метафизического и решительного прочтений «Логико-философского трактата». Сторонники решительного прочтения настаивают на том, что обсуждаемый парадокс является следствием метафизической интерпретации Трактата и может и должен быть элиминирован. В статье показывается, что данный парадокс обнаруживается в каждом из рассмотренных прочтений.

Ключевые слова

лестница Трактата, бессмысленные предложения, возможность метафизики, метафизическое прочтение, решительное прочтение

Для цитирования

Хромченко А. А. Парадокс «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна // Сибирский философский журнал. 2024. Т. 22, № 1. С. 27–38. DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-27-38

Paradox of the “Tractatus Logico-Philosophicus”

Anna S. Khromchenko

*Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Novosibirsk, Russian Federation*

annhs971017@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0009-1436-4490>

Abstract

The paradox of the “Tractatus Logico-Philosophicus” in the article is expressed as follows: according to the final theses of the Tractatus, we have to recognize its propositions as senseless, but at the same time, despite

© Хромченко А. А., 2024

the conclusion that everything said in the *Tractatus* is senseless, we must remain committed to the ideas expressed in the body of the *Tractatus*, since we recognize its propositions as senseless on the basis of these ideas. The paradox is considered from the point of view of two conflicting interpretations – metaphysical and resolute readings of the book. Proponents of the resolute reading insist that the paradox under discussion is the consequence of the metaphysical interpretation, and that it can and should be eliminated. The article shows that the paradox appears in each of the considered readings.

Keywords

the ladder of the *Tractatus*, senseless propositions, possibility of metaphysics, metaphysical reading, resolute reading

For citation

Khromchenko A.S. Paradox of the “*Tractatus Logico-Philosophicus*”. *Siberian Journal of Philosophy*, 2024, vol. 22, no. 1, pp. 27–38 (in Russian) DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-27-38

6.54. Мои предложения поясняются тем фактом, что тот, кто меня понял, в конце концов уясняет их бессмысленность, если он поднялся с их помощью – на них – выше их (он должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как взберется по ней наверх). Он должен перебраться через эти предложения, лишь тогда он правильно увидит мир.

Л. Витгенштейн
«Логико-философский трактат»

В статье рассматривается парадоксальное заключение «Логико-философского трактата» о бессмысленности его собственных предложений. Парадоксальность данного заключения состоит в том, что, с одной стороны, следуя завершающим ремаркам Трактата, мы должны признать его предложения бессмысленными, а с другой стороны, мы должны сохранить приверженность идеям, высказанным в теле Трактата, поскольку именно на основании этих идей мы признаем его предложения бессмысленными. Обсуждаемый парадокс приписывается сторонниками решительного прочтения «Логико-философского трактата» стандартному, или метафизическому, подходу к прочтению книги. Согласно последнему, «Логико-философский трактат» содержит изложение изобразительной теории языка, положения которой задают критерии осмысленности предложений, и несоответствие предложений самого Трактата данным критериям вынуждает читателя признать их бессмысленность [Hacker, 2001a, p. 101]. Проблематичность такого прочтения заключается в том, что оно требует объяснения, каким образом предложения Трактата, которые составляют выдвигаемую в книге метафизическую теорию, несмотря на заключение об их бессмысленности, всё же сообщают содержательные идеи о природе языка и мира [Kuusela, 2011, p. 123–124]. Решительное прочтение, в свою очередь, настаивает на том, что «Логико-философский трактат» не выдвигает какую-либо теорию, а предлагает метод логического прояснения предложений и сам является примером такой проясняющей деятельности [Conant, Diamond, 2004, p. 42]. Так, предложения Трактата помогают достичь ясности в понимании и изложении осмысленных предложений посредством прояснения их логической структуры. По мере достижения логической ясности предложений обыденного языка мы должны отбросить предложения Трактата, используемые в качестве лестницы

к заданной цели, как бессмысленные, поскольку всё то, что они пытаются сказать, в осмысленных предложениях само показывает себя [Diamond, 1991, p. 183]. В соответствии с этим прочтением завершающие тезисы Трактата являются не парадоксальным заключением, демонстрирующим на основании выдвинутой теории бессмысленность предложений этой теории, а последовательным и необходимым шагом предлагаемого Витгенштейном метода.

В этой работе предпринята попытка показать, что парадокс в той формулировке, которая представлена в начале статьи, свойствен как стандартному, так и решительному прочтению «Логико-философского трактата», или, если говорить более детально, что данный парадокс может быть выражен как в терминах опровергающей саму себя метафизической теории, так и в терминах методологической неудачи, причина которой заключается в том, что учение о методе излагается с помощью нелегитимных с точки зрения самого метода предложений.

Бессмысленные предложения Трактата в свете двух интерпретаций

Одна из ключевых идей «Логико-философского трактата», которая прослеживается в том числе и в выраженной в предисловии основной мысли произведения – то, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, а о чем невозможно говорить, о том следует молчать, – состоит в различии *сказанного* и *показанного* в предложении. Заключительные тезисы Витгенштейна, в которых утверждается, что существует *нечто* невыразимое, которое показывает себя (6.522)¹ и о котором следует молчать (7), дали повод для возникновения дискуссии между сторонниками решительного и стандартного прочтений о том, как следует интерпретировать то, что показывает себя в предложении. Стандартный подход приписывает Витгенштейну взгляд, согласно которому существуют метафизические свойства реальности, которые не поддаются высказыванию или описанию, но которые показывают себя в языке. В соответствии с этим существуют невыразимые истины о подлинной сущности мира, которые не могут постулироваться предложением, но которые тем не менее могут быть некоторым образом схвачены. В частности, такие истины обнаруживаются в ходе прочтения Трактата, и к их числу можно отнести идеи о гармонии между мышлением, языком и реальностью, о существовании внутренних и внешних отношений, о логической структуре мира и о границе мышления [Hacker, 2001a, p. 98–100; Kenny, 2006, p. 50–55]. Попытка Витгенштейна описать эти идеи, то есть выразить метафизические истины с помощью предложений, обуславливает заключение о бессмысленности предложений Трактата. Однако то, что перечисленные идеи, несмотря на данное заключение, всё же улавливаются читателем, указывает на то, что Трактат не говорит, но показывает ряд невыразимых истин. В этом и заключается его экзегетическая функция и метафора лестницы: бессмысленные предложения Трактата служат ступенями к правильному пониманию метафизических черт реальности. Итак, полагаясь на стандартное прочтение, мы должны предположить, что существует особый вид бессмысленных предложений, которые способны сообщать, или показывать, метафизические истины и из которых состоит «Логико-философский

¹ Здесь и далее в круглых скобках приводятся номера тезисов трактата по: [Витгенштейн, 2017].

трактат». Согласно этому рассуждению, стандартный подход предполагает приверженность концепции особой философской бессмыслицы, или значимой бессмыслицы, против которой активно выступают сторонники решительного прочтения [Goldfarb, 2011, p. 12; Kuusela, 2019, p. 38].

Главное возражение решительного прочтения заключается в том, что, согласно тексту «Логико-философского трактата», всё, что лежит за границами языка, то есть всё, что мы не можем ясно сказать, является *простой бессмыслицей* [Diamond, 1991, p. 182]. Бессмысленные предложения, а именно *unsinnige Sätze*, к которым относятся и предложения Трактата, не только ничего не говорят, но и ничего не показывают. Понятие же бессмыслицы, сообщающей невыразимые истины, встречает следующее затруднение. Согласно тезисам Трактата, границы языка означают границы мышления, поскольку то, что мы не можем помыслить, мы не можем и сказать (5.61). Напротив, то, что может быть сказано, а значит, может быть и помыслено, должно быть сказано ясно (4.116). Поэтому либо концепция невыразимой истины, которая предполагает, что мы можем помыслить нечто, что мы не можем сказать, противоречит данным тезисам, либо мы ошибочно полагаем, что перечисленные выше идеи, составляющие метафизическую теорию Трактата, являются невыразимыми, поскольку если мы можем их помыслить, мы должны быть способными выразить их ясным образом, то есть с помощью осмысленных предложений [Conant, Diamond, 2004, p. 45–46]. В соответствии с этим решительное прочтение не соглашается с тем, что задача «Логико-философского трактата» состоит в том, чтобы передать посредством бессмысленных предложений не поддающиеся высказыванию метафизические истины об особенностях языка и реальности. Скорее, цель книги заключается в приближении к логически прозрачной нотации, сама структура которой является единственно возможным выражением логических принципов, управляющих языком и мышлением [Kuusela, 2019, p. 43–45]. Бессмысленным же предложениям Трактата в рамках решительного прочтения отводится роль переходных замечаний, приближающих нас к той нотации, которая позволяет «правильно увидеть мир» (6.54), и после достижения и освоения которой мы более не нуждаемся в проясняющих логическую структуру языка предложениях. Для иллюстрации такого рода переходных замечаний обратимся к примеру К. Даймонд, которая вводит это понятие:

«Существует различие между функциями и объектами, и это различие проявляется в четкой разнице между знаками для функций и знаками для объектов в хорошо продуманной нотации» – это то, что вы могли бы назвать ‘переходным’ замечанием. Должен быть сделан переход, после которого слову “функция” не будет места в философском словаре, поскольку оно не нужно: нет такой работы, для которой это слово необходимо. Нечто другое выполняет ту работу, которая предназначена для такого предиката, как “функция”, причем это нечто другое является совокупностью общих логических признаков тех знаков, которые обозначают функции. Замечание вроде “существует фундаментальное различие между функциями и объектами” отбрасывается, как только мы убираем предикат “функция” из очищенного философского словаря. После перехода мы остаемся с логической нотацией, которая в некотором смысле должна говорить сама за себя. Если мы попытаемся впоследствии объяснить, почему эта нотация хорошая, мы знаем,

что обнаружим себя высказывающими вещи, которые могут помочь нашим слушателям, но которые мы сами не можем рассматривать как выражение какой-либо истинной мысли, выразимой или невыразимой. Когда мы говорим, почему нотация является хорошей, или когда мы объясняем, какие логические различия и сходства она делает очевидными, мы в некотором смысле возвращаемся назад к той стадии, на которой мы находились, когда схватывали смысл переходных замечаний» [Diamond, 1991, p. 184].

Следует заметить, что решительное прочтение не отвергает дистинкцию сказанного и показанного в предложении как пример той бессмыслицы, которую мы должны отбросить после знакомства с «Логико-философским трактатом». Данный подход принимает введенное Витгенштейном различие, но категорически не соглашается с интерпретацией показывания как выявления или раскрытия невыразимых истин о языке и реальности. С точки зрения решительного прочтения, любая удовлетворительная интерпретация «Логико-философского трактата» не должна смешивать функцию показывания, которая выполняется осмысленными предложениями, тавтологиями и противоречиями, и функцию прояснения, которая выполняется предложениями Трактата [Conant, Diamond, 2004, p. 48]. Осмысленные предложения, тавтологии и противоречия показывают собственную логическую структуру, и только её, в то время как Трактат предлагает метод логического прояснения предложений, который позволяет предложениям ясным образом показывать то, что подлежит показыванию. Результатом такого прояснения должны быть не бессмысленные предложения метафизики, преодолевающие границу языка и показывающие невыразимые истины о том, что лежит по ту сторону этой границы, а разработанная система символической записи предложений, которая адекватно отражает логическую структуру языка.

При первом же обращении к работе П. Хакера, которая во многом и стала поводом для начала обсуждаемой дискуссии о роли бессмысленных предложений «Логико-философского трактата» и в которой вводится понятие философской бессмыслицы, не совсем корректно ассоциируемое сторонниками решительного прочтения с понятием значимой бессмыслицы, можно отметить некоторое сходство двух конфликтующих интерпретаций: «Внутри области бессмысленного мы можем различить явную бессмыслицу и скрытую бессмыслицу. Явная бессмыслица может быть сразу распознана как бессмыслица. Так, например, предложение “Является ли добро более или менее тождественным, чем красота?” относится к классу явной бессмыслицы. Но большая часть философии не так очевидно нарушает границы смысла. И в таком случае речь идёт о скрытой бессмыслице, поскольку она нарушает принципы логического синтаксиса языка не таким прозрачным для неискушенного ума и заметным в обыденном языке способом. Философы пытаются сказать то, что может быть только показано, и то, что они говорят, будучи бессмыслицей, даже не показывает того, что они пытаются сказать. Тем не менее, даже в пределах философской, скрытой бессмыслицы мы можем провести различие, как мы увидим, между тем, что можно было бы (несколько сбивая с толку) назвать проясняющей бессмыслицей, и тем, что можно назвать вводящей в заблуждение бессмыслицей. Проясняющая бессмыслица приведет внимательного читателя к пониманию того, что показывается другими предло-

нениями, которые не претендуют иметь философский характер; более того, она укажет тому, кто схватил, что в ней имеется в виду, на свою собственную нелегитимность. В этом отношении задача философии двояка: заставить человека увидеть то, что показывает себя само, и в то же время предостеречь его от тщетных попыток высказать это...» [Hacker, 2021, p. 18].

Как видно из приведенного отрывка, проясняющая роль предложений Трактата не оспаривается ни одним из прочтений. Более того, одинаково интерпретируется цель данного прояснения – позволить ясно увидеть то, что показывается осмысленными предложениями языка, и после достижения ясности и прозрачности нашего способа изложения мыслей осознать бессмысленность самих проясняющих предложений. Здесь становится видно, что стандартное прочтение, по крайней мере прочтение П. Хакера, не предполагает, что *сами* бессмысленные предложения Трактата *показывают* метафизические истины и прозрения о свойствах языка и реальности, а соглашается с решительным подходом к прочтению книги в том, что, согласно Витгенштейну, философия не выдвигает никаких доктрин и не достигает никакого знания, а должна быть деятельностью по логическому прояснению предложений обыденного языка [Hacker, 2021, p. 23]. Так снимается возражение сторонников решительного прочтения, согласно которому если мы предполагаем, что Тракtrat открывает читателям метафизические истины, то требуется объяснение того, как эти истины могут постулироваться бессмысленными предложениями. Однако существенная разница интерпретаций состоит в том, что в отличие от решительного прочтения стандартный подход утверждает, что каждое предложение, чья логическая форма может быть представлена в надлежащей нотации, показывает существенные черты реальности, *невыразимую сущность мира*, которую всегда пыталась описать философия [Hacker, 2021, p. 24]. В этом смысле предложения Трактата как попытка философии в очередной раз сказать то, что показывается обычными предложениям, являются, по словам П. Хакера, лебединой песней метафизики [Hacker, 2021, p. 27].

Если согласно стандартному подходу «Логико-философский трактат» пытается сказать то, что показывается обычными предложениями, и этим обуславливается бессмысленность его предложений, то согласно решительному прочтению предположение, что существует *нечто*, показывающее себя в предложениях и не поддающееся высказыванию, что открывается нам в ходе прочтения Трактата или в результате применения выдвигаемого в нем метода, является в корне неверным. Финальная цель метода, который предлагается Витгенштейном в Трактате, заключается в том, чтобы избавиться от обманчивого ощущения, что мы можем некоторым образом постигнуть или схватить нечто невыразимое, что такое нечто вообще есть. Признавая бессмысленность предложений «Логико-философского трактата», мы не предполагаем, что после отбрасывания лестницы Трактата у нас остаются метафизические прозрения о природе языка и мира, на которые данные предложения указывают. Напротив, последовательное применение предлагаемого Витгенштейном метода логического анализа и прояснения предложений вынуждает читателя отбросить предложения Трактата как простую, ничего не значащую бессмыслицу. Согласно решительному прочтению книги, отбрасывание лестницы состоит не в том, чтобы взобраться посредством метафизических про-

зрений к корректной логической точке зрения на мир, по достижении которой мы более не нуждаемся в бессмысленных попытках сказать то, что не поддается высказыванию, а в том, чтобы отказаться от ложного ощущения, что за границами языка есть что-то, что мы можем познать. Последним и необходимым шагом предлагаемого в Трактате метода является осознание того, что невыразимого содержания мысли не существует и предложения Трактата являются простой бессмыслицей, которая не пытается донести до нас некоторое *что*, о котором следует молчать [Conant, 2002, p. 421–425; Conant, Diamond, 2004, p. 61–63].

Таким образом, если стандартный подход предлагает взгляд на «Логико-философский трактат» как на последнюю попытку философии описать метафизические особенности языка и реальности, которая нацелена на то, чтобы обосновать невозможность и бессмысленность метафизических высказываний, и в этом заключается источник парадоксальности Трактата, то решительное прочтение настаивает на том, что «Логико-философский трактат» не содержит метафизических предположений и не стремится передать нечто невыразимое, а предлагает метод логического прояснения предложений, ключевым шагом которого является осознание бессмысленности любых попыток выразить структурные особенности языка иным способом, кроме как с помощью логической нотации. Различение сказанного и показанного в таком прочтении нацелено не на то, чтобы донести до читателя, что существуют невыразимые истины, которые пытается передать «Логико-философский трактат», а на то, чтобы обозначить и дифференцировать *в пределах* языка то, что поддается высказыванию и относится к области смысла, и то, что позволяет предложению формировать смысл, то есть логическую структуру предложения. Понимание показывания как специфического модуса высказывания, который обеспечивает нам доступ к особым истинам, содержание которых не может быть выражено, но каким-то образом может быть схвачено, по мнению сторонников решительного прочтения, не согласуется с замыслом Трактата, который стремится ограничить претензии метафизики на достижение необходимых истин [Conant, Diamond, 2004, p. 62]. Тезис о бессмысленности предложений Трактата в таком случае интерпретируется не как парадоксальное заключение, вынесенное на основании выдвигаемой в нём метафизической теории, а как последовательное применение предлагаемого в Трактате метода логического прояснения языка.

Парадокс Трактата в свете двух интерпретаций

Как было отмечено выше, сторонники решительного прочтения настаивают на том, что парадокс завершающих ремарок «Логико-философского трактата» возникает только в рамках стандартного подхода, когда мы предполагаем, что Витгенштейн выдвигает метафизическую теорию и на основании этой теории отрицает возможность метафизики [Kuusela, 2019, p. 41–43; Conant, Diamond, 2004, p. 51]. В таком случае парадокс может быть выражен в следующих терминах: принимая предлагаемую в Трактате теорию языка и смысла, мы с необходимостью заключаем о бессмысленности предложений самой этой теории. Одна из основных трудностей стандартного прочтения заключается в том, что если мы соглашаем-

ся с тем, что Витгенштейн сознательно нарушает логическую грамматику языка, чтобы подвести читателя к пониманию необходимых черт реальности с помощью бессмысленных предложений Трактата [Hacker, 2001a, p. 121], то мы должны объяснить то, каким образом бессмысленные предложения могут сообщать содержательные идеи или подводить читателя к их схватыванию. Согласно же решительному подходу, данное парадоксальное затруднение не возникает, если мы иначе интерпретируем цель Трактата. Ключевая мысль Витгенштейна состоит в том, что имеется только *логическая* необходимость (6.37), которая проявляет себя исключительно в логической структуре языка и не может утверждаться предложением (4.122). В соответствии с этим цель Трактата заключается не в том, чтобы передать необходимые истины о природе языка и мира посредством метафизической теории, а в том, чтобы предложить метод логического анализа языка, в результате которого должна быть разработана символическая запись предложений, абсолютно прозрачно и недвусмысленно отражающая их логическую структуру. Именно возможность выражения логических принципов, управляющих языком и мышлением, с помощью логической нотации, сам внешний вид которой делает эти принципы понятными, позволяет рассматривать предложения Трактата лишь в качестве переходных замечаний, которые используются с целью ознакомления с понятиями разрабатываемой нотации и после достижения этой цели могут быть отброшены как бессмысленные [Kuusela, 2019, p. 43–45; Diamond, 1991, p. 182].

Идея о том, что формальные особенности языка должны быть выражены, или показаны, только с помощью структуры используемой нами символической записи, позволяет избежать парадокса, приписываемого «Логико-философскому трактату», и в другой его формулировке. Тезис Витгенштейна о том, что логика определяет границы языка и мышления (3.03, 3.031), с одной стороны, не допускает возможность ошибок в логике (3.032, 5.4731), поскольку просто нельзя нелогически мыслить, и с другой стороны, исключает возможность внешней точки зрения, с которой можно было бы рассматривать и оценивать саму логику. В соответствии с этим неправильное понимание логики нашего языка обнаруживается тогда, когда мы считаем возможным или необходимым построение метаязыковых конструкций, определяющих синтаксические особенности той или иной знаковой системы, как, например, это делает теория типов Рассела с целью исключения парадоксов наивной теории множеств. Метаязыковые, или метатеоретические, рассуждения в рамках предлагаемой Витгенштейном универсалистской концепции логики оказываются не просто нежелательными, но в принципе невозможными, что и побуждает его к введению тезиса о молчании. Однако невозможность прояснения логики языка и мышления с помощью теоретических утверждений и порождает приписываемый Трактату парадокс: если мы признаем невозможными и бессмысленными любые попытки провести обоснование логики, поскольку логика определяет границы языка и мышления и сама о себе заботится, то сами эти утверждения, служащие объяснением природы логики, должны быть признаны бессмысленными. Запрет на метатеоретические конструкции, таким образом, вводится на метатеоретическом уровне. Тем не менее, как утверждает сторонник решительного прочтения О. Куусела, требуемое Витгенштейном молчание не исключает метатеоретические соображения во всех возможных смыслах, но толь-

ко в их специфическом и проблематичном смысле, а именно, когда они выражены с помощью истинных утверждений. Предлагаемое в Трактате понимание логики допускает возможность прояснения логических свойств и особенностей языка в терминах символической системы, которая стремится сделать очевидными принципы логики через собственную структуру, в которую эти принципы должны быть закодированы [Kuusela, 2019, p. 49]. Заключительные тезисы о бессмысленности предложений Трактата, согласно такому прочтению, не содержат в себе парадокс и должны быть поняты буквально: в соответствии с предлагаемым в книге методом мы должны осознать бессмысленность любых попыток обозначить особенности логической структуры языка с помощью теоретических утверждений, в том числе и бессмысленность предложений Трактата, лишь подводящих нас к корректному способу изложения принципов логики посредством подходящей для данной цели нотации.

Тем не менее всё вышесказанное не избавляет решительное прочтение от затруднения, которое приписывается его сторонниками исключительно стандартному подходу. По верному замечанию П. Хакера, решительное прочтение так же сталкивается с необходимостью дать объяснение, каким образом простая, ничего не значащая бессмыслица, или *абракадабра*, в качестве которой мы должны признать тезисы Трактата после его прочтения, может подводить нас к пониманию логических принципов, которые должны быть отражены через формальные особенности символического языка [Hacker, 2001a, p. 111; Hacker, 2001b, p. 142–143]. К тому же, поскольку возможность создания нотации, правильно отражающей логическую структуру языка, сама по себе не делает попытки выразить свойства данной структуры другим способом, например, с помощью предложений мета-теории, бессмысленными, понимание предложений Трактата как переходных замечаний требует объяснения, на основании чего эти замечания после достижения намеченной Витгенштейном цели должны признаваться бессмысленными. Соответственно, даже в рамках решительного прочтения «Логико-философский трактат» должен, имплицитно или эксплицитно, содержать в себе теоретическое обоснование, почему один способ выражения логических свойств языка является правильным, а другой нет.

Действительно, решительное прочтение соглашается с тем, что даже несмотря на то, что предлагаемый Витгенштейном метод логического анализа языка должен был освободить философию от каких-либо метафизических предположений, приверженность определенному стилю анализа фактически обязывает его придерживаться метафизических доктрин о природе языка. Именно согласно данным доктринам в Трактате не только разрабатывается метод логического прояснения предложений, но и выдвигается требование выражения логических принципов исключительно с помощью символической записи предложений, указывающее на бессмысленность любых других способов выражения логической структуры языка. В этом смысле утверждение П. Хакера о том, что «Логико-философский трактат» как *учение* о методе является лебединой песней метафизики, вполне совместимо с решительным прочтением. Однако метафизика Трактата, согласно решительному подходу, не пытается передать нечто невыразимое, лежащее за пределами языка, как предполагает стандартный подход, а скорее формулирует

требования логического анализа, исходя из внутренне присущих языку свойств и особенностей [Conant, Diamond, 2004, p. 78–81]. Тем не менее наличие теоретического обоснования и изложения метода в тексте Трактата приводит к тому же парадоксу, что приписывается сторонниками решительного прочтения стандартному подходу: применяя предлагаемый в теле Трактата метод к предложениям самого Трактата, мы с необходимостью заключаем о бессмысленности предложений, составляющих учение об этом методе. В таком случае затруднение о том, каким образом бессмысленные переходные замечания могут прояснять логическую структуру языка, дополняется вопросом о том, каким образом бессмысленные предложения Трактата проводят вполне осмысленное обоснование метода логического прояснения предложений.

Парадокс заключительных ремарок «Логико-философского трактата», таким образом, сохраняется в каждой из рассматриваемых интерпретаций. Предположение Витгенштейна о том, что должен существовать единственно правильный метод философии, а именно метод логического анализа языка, и его требование определенной системы анализа, продиктованное специфическим пониманием природы языка, являются тем пробелом в содержании «Логико-философского трактата», который позволяет признать метафизический характер большинства его положений даже в рамках решительного прочтения [Kuusela, 2011, p. 138–142]. Сохраняя приверженность метафизическим идеям, высказанным в теле Трактата, мы с необходимостью должны признать бессмысленность предложений, высказывающих эти идеи, независимо от того, интерпретируем ли мы эти предложения как составляющие метафизическую теорию о невыразимой сущности мира или же как заключающие в себе учение о методе. В соответствии с этим каждое прочтение сталкивается с требованием объяснить, каким образом бессмыслица может всё-таки иметь некоторый смысл: если в рамках метафизического прочтения возникает вопрос, каким образом бессмысленные предложения могут подводить нас к схватыванию невыразимых истин, которые не могут быть сказаны, но только показаны, то в решительном прочтении это затруднение трансформируется в вопрос о том, каким образом бессмысленные предложения могут подводить нас к пониманию логических свойств языка. Независимо от того, рассматриваем ли мы Трактат как попытку его автора показать метафизические свойства реальности или же мы соглашаемся с тезисом, что, согласно Витгенштейну, показыванию подлежит исключительно логическая структура языка, осознание бессмысленности всего сказанного в книге обнаруживается как необходимый шаг в каждом из толкований. В то же время в любом прочтении бессмыслица Трактата не может быть понята как простая нелепица, поскольку в таком случае ключевая для понимания замысла произведения метафора лестницы оказалась бы попросту неприменимой к тексту Трактата, который представлял бы собой набор случайных символов, не имеющий никакого содержания. В соответствии с этим обсуждаемый парадокс не может быть отнесен лишь к какой-то из существующих интерпретаций, а должен рассматриваться как необходимый содержательный элемент «Логико-философского трактата».

Список литературы

- Витгенштейн Л.** Логико-философский трактат. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2017. 288 с.
- Conant J.** The Method of the Tractatus // From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy / Ed. by E. H. Reck. N. Y.: Oxford University Press, 2002. P. 374–462.
- Conant J., Diamond C.** On Reading the Tractatus Resolutely: Reply to Meredith Williams and Peter Sullivan // Wittgenstein's Lasting Significance / Ed. by M. Kölbel, B. Weiss. L.; N. Y.: Routledge, 2004. P. 42–97.
- Diamond C.** Throwing Away the Ladder: How to Read the Tractatus // The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind / C. Diamond. Cambridge; L.: The MIT Press, 1991. P. 179–204.
- Goldfarb W.** Das Überwinden: Anti-Metaphysical Readings of the Tractatus // Beyond the Tractatus Wars: The New Wittgenstein Debate / Ed. by R. Read, M. A. Lavery. N. Y.: Routledge, 2011. P. 6–21.
- Hacker P. M. S.** Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein 3rd Ed. / Foreword by C. Sandis. L.; N. Y.: Anthem Press, 2021. 341 p.
- Hacker P. M. S.** Was he Trying to Whistle it? // Wittgenstein: Connections and Controversies. Oxford: Clarendon Press, 2001a. P. 98–140.
- Hacker P. M. S.** When the Whistling had to Stop // Wittgenstein: Connections and Controversies. Oxford: Clarendon Press, 2001b. P. 141–170.
- Kenny A.** Wittgenstein. Revised edition. Oxford; Malden, Carlton: Blackwell Publishing, 2006. 191 p.
- Kuusela O.** The Dialectic of Interpretations: Reading Wittgenstein's Tractatus // Beyond the Tractatus Wars: The New Wittgenstein Debate / Ed. by R. Read, M. A. Lavery. N. Y.: Routledge, 2011. P. 121–148.
- Kuusela O.** Wittgenstein on Logic as the Method of Philosophy: Re-examining the Roots and Development of Analytic Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2019. 297 p.

References

- Wittgenstein L.** Tractatus Logico-Philosophicus. M.: Kanon +; ROOI «Reabilitatsia», 2017. 288 p. (In Russian)
- Conant J.** The Method of the Tractatus // From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy / Ed. by E. H. Reck. N. Y.: Oxford University Press, 2002. P. 374–462.
- Conant J., Diamond C.** On Reading the Tractatus Resolutely: Reply to Meredith Williams and Peter Sullivan // Wittgenstein's Lasting Significance / Ed. by M. Kölbel, B. Weiss. L.; N. Y.: Routledge, 2004. P. 42–97.
- Diamond C.** Throwing Away the Ladder: How to Read the Tractatus // The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind / C. Diamond. Cambridge; L.: The MIT Press, 1991. P. 179–204.
- Goldfarb W.** Das Überwinden: Anti-Metaphysical Readings of the Tractatus // Beyond the Tractatus Wars: The New Wittgenstein Debate / Ed. by R. Read, M. A. Lavery. N. Y.: Routledge, 2011. P. 6–21.

- Hacker P. M. S.** Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein 3rd Ed. / Foreword by C. Sandis. L.; N. Y.: Anthem Press, 2021. 341 p.
- Hacker P. M. S.** Was he Trying to Whistle it? // Wittgenstein: Connections and Controversies. Oxford: Clarendon Press, 2001a, P. 98–140.
- Hacker P. M. S.** When the Whistling had to Stop // Wittgenstein: Connections and Controversies. Oxford: Clarendon Press, 2001b. P. 141–170.
- Kenny A.** Wittgenstein. Revised edition. Oxford; Malden, Carlton: Blackwell Publishing, 2006. 191 p.
- Kuusela O.** The Dialectic of Interpretations: Reading Wittgenstein's Tractatus // Beyond the Tractatus Wars: The New Wittgenstein Debate / Ed. by R. Read, M. A. Lavery. N. Y.: Routledge, 2011. P. 121–148.
- Kuusela O.** Wittgenstein on Logic as the Method of Philosophy: Re-examining the Roots and Development of Analytic Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2019. 297 p.

Информация об авторе

Анна Сергеевна Хромченко

Младший научный сотрудник, Институт философии и права СО РАН

Information about the author

Anna S. Khromchenko

Junior Researcher, Institute of Philosophy and Law SB RAS

*Статья поступила в редколлегию 16.01.2024;
одобрена после рецензирования 25.01.2024; принята к публикации 7.02.2024*

*The article was submitted 16.01.2024;
approved after reviewing 25.01.2024; accepted for publication 7.02.2024*

Научная статья

УДК 316.4; 93

DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-39-51

Спор о Вебере: проблема периодизации возникновения капитализма

Олег Константинович Трубицын

Новосибирский государственный университет

Новосибирск, Россия

trubitsyn77@mail.ru, ORCID ID: orcid.org/0000-0003-4549-0405

Аннотация

Многие современные исследователи предлагают отвергнуть веберовский подход, связывающий формирование современного капитализма с протестантизмом, как полностью ложный. В частности они при этом указывают на ложность периодизации: капитализм возник, по их мнению, не в эпоху Реформации, а гораздо раньше. В статье обосновывается тезис, что попытка опровержения веберовского тезиса через указание на неверность его периодизации представляется неубедительной. Рациональный капитализм действительно возник после Реформации и именно там, где она достигла успеха, что дает определенные основания для гипотезы о связи Реформации и формирования рационального капитализма. Конечно, само по себе это не доказывает истинности веберовской гипотезы, но во всяком случае мы не можем считать ее заведомо неверной.

Ключевые слова

капитализм, мир-экономика, социальная революция, промышленный переворот, Реформация, протестантизм, рационализация

Для цитирования

Трубицын О. К. Спор о Вебере: проблема периодизации возникновения капитализма // Сибирский философский журнал. 2024. Т. 22, № 1. С. 39–51. DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-39-51

The Weber Controversy: the Problem of Periodization of the Emergence of Capitalism

Oleg K. Trubitsyn

Novosibirsk State University

Novosibirsk, Russian Federation

trubitsyn77@mail.ru, ORCID ID: orcid.org/0000-0003-4549-0405

© Трубицын О. К., 2024

Abstract

Many contemporary researchers suggest rejecting Weber's approach, linking the formation of modern capitalism to Protestantism, as completely false. In particular, they point out the complexity of periodization: in their opinion, capitalism did not arise in the Reformation era, but much earlier. The article substantiates the thesis that the attempt to refute the Weber thesis by pointing out the incorrectness of its periodization seems unconvincing. Rational capitalism really emerged after the Reformation and exactly where it achieved success, which gives certain grounds for the hypothesis of the connection between the Reformation and the formation of rational capitalism. Of course, this in itself does not prove the truth of the Weber hypothesis, but in any case we cannot consider it to be obviously incorrect.

Keywords

capitalism, world economy, social revolution, industrial revolution, reformation, Protestantism, rationalization

For citation

Trubitsyn O. K. The Weber Controversy: the Problem of Periodization of the Emergence of Capitalism. *Siberian Journal of Philosophy*, 2024, vol. 22, no 1, pp. 39–51. (in Russian)
DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-39-51

Веберизм – популярная и широко представленная парадигма обществознания. Веберовский подход к объяснению происхождения капитализма преподается во многих университетах как одна из наиболее обоснованных версий. Такие работы М. Вебера как «Протестантская этика и дух капитализма» [1990] и «Хозяйственная этика мировых религий» [2017] стали классикой социологии и экономической истории. В то же время за прошедший век накопилось много критических замечаний по отношению к некоторым частным утверждениям М. Вебера и к его подходу в целом. Подчас оценки данной теории весьма радикальны. Многие исследователи предлагают отвергнуть веберовский подход как полностью ложный и забыть его. Так, историк экономики Д. Макклоски уверенно провозглашает, что тезис Вебера «ошибочен с точки зрения теологии, с точки зрения экономической теории, с точки зрения истории. Но подобные новости не доходят до неспециалистов, которых продолжает приводить в восхищение манящий веберовский тезис про то, как из духовной искры возгорелось материальное пламя» [Капелюшников, 2018, с. 26]. Д. В. Катаев [2018], обобщая накопившиеся за сто лет претензии, приводит следующие основные критические позиции: 1) ложность периодизации: капитализм возник не в эпоху Реформации, а гораздо раньше; 2) рациональность и стремление к наживе существовали также задолго до Реформации, в частности присутствовали в католической культуре; 3) этика протестантизма у Лютера и Кальвина осуждает жадность наживы; 4) статистическая нерепрезентативность исследования Вебера: католиков-предпринимателей было не меньше, чем протестантов.

Соответственно возникает исследовательская проблема – какова реальная теоретическая ценность положений М. Вебера, в частности ключевой его гипотезы о связи капитализма и протестантизма? Наша цель – рассмотреть обоснованность критических замечаний в адрес Вебера и оценить, являются ли положения его теории все еще актуальными в теоретическом плане. В силу ограничений объема статьи ее задача будет более ограниченной и коснется только первого из возражений против веберовской теории из списка Д. В. Катаева. При этом мы будем

опираться на свое предшествующее исследование феномена капитализма рабства [Трубицын, 2023].

* * *

Итак, первый вопрос, который возникает при попытке оценить адекватность положений гипотезы М. Вебера, – это вопрос о периодизации возникновения капитализма. Ведь если современный рациональный капитализм как жизнеспособная и саморазвивающаяся система возник раньше XVI века, то попытки вывести его происхождение из протестантской этики являются очевидно ложными. Как ни парадоксально, в поддержку позиции М. Вебера по данному вопросу высказываются в основном марксисты, которых Вебер считал главными своими оппонентами. Так, в работах К. Маркса можно обнаружить его утверждение, что «хотя первые зачатки капиталистического производства спорадически встречаются в отдельных городах по Средиземному морю уже в XIV и XV столетиях, тем не менее начало капиталистической эры относится лишь к XVI столетию» [Маркс, 1987, с. 664].

Тем не менее, сейчас такая позиция уже не популярна. Многие современные историки склонны обнаруживать капитализм в цивилизациях далекого прошлого (Древней Греции и Рима и т. д.). Например, «Кембриджская история капитализма» обнаруживает капитализм уже в Вавилоне, средневековых Китае, Индии и на Ближнем Востоке [Володин, 2016]. И это нельзя связать исключительно с открытиями историков, полученными в послевеберовский период. Еще во времена самого Вебера ряд ученых, таких как Э. Мейер, М. И. Ростовцев и Ф. М. Хайхельхайм¹, обнаруживали периоды коммерческого подъема в истории древних и средневековых цивилизаций, что подвигало их интерпретировать данные периоды как «капиталистические». Э. Мейер относил возникновение античного капитализма, сменяющего античный феодализм, к VII–VI вв. до нашей эры: «Термины “капитал” и “капитализм” многократно объявлялись... недопустимыми для объяснения отношений античности. В действительности, Афины в пятом и четвертом веках стоят точно так же под знаком капитализма, как Англия с восемнадцатого и Германия с девятнадцатого столетия» (цит. по: [Ефимов, 2012, с. 618]). Греческое и римское рабовладение рассматривается в такой перспективе по аналогии с рабовладением в Америке периода Нового времени, как дополнение капитализма, а не как его отрицание [Алексеев, Нефедов, 2002]. Сходную интерпретацию дает М. И. Ростовцев в статье «Капитализм и народное хозяйство в древнем мире». Однако Ростовцев, как и Ф. М. Хайхельхайм, рассматривает всю мировую историю как сюжет борьбы капиталистического и социалистического принципов социальной организации, а не капитализма и феодализма, как Мейер. Для многих либеральных теоретиков капитализм в принципе естествен и универсален, поскольку там, где этому не мешают, повсюду сам собой вырастает рынок, появляются деньги, а эгоизм и своекорыстие неискоренимо заложены в природе человека. Подобно траве капитализм всюду стремится прорасти, если его не душит асфальт политического деспотизма и религиозных ограничений.

¹ Если быть точным, то основная работа Хайхельхайма по данной теме вышла уже в 1930-е гг., так что Вебер, очевидно, не мог быть с ней знаком.

Й. Шумпетер и Ф. Бродель не уходят столь далеко вглубь истории и утверждают, что капиталистические формы хозяйства возникли в период средневековья в городах-государствах Италии. При этом Нидерланды и Англия XVI–XVII веков мало чего нового добавили к их практикам. В пользу этого предположения говорит появление в Италии в XIV веке мануфактур, свободных от цеховых ограничений и регламентов. Но основной упор в доказательстве раннего зарождения капитализма делается на финансовых и торговых практиках. Шумпетер определяет капитализм как экономику, построенную на кредите, точнее говоря, как «такую форму частнособственнической экономики, в которой инновации осуществляются посредством заемных денег, что в общем... подразумевает создание кредита» [Schumpeter, 1939, p. 8]. Исходя из этого определения зачатки капитализма можно найти в хозяйственных практиках эпохи Возрождения. По мнению Ф. Броделя [1988; 1993], жизнеспособная и прогрессирующая рыночная экономика является необходимым условием возникновения капитализма. Но этого еще не достаточно. Бродель описывает экономику как потенциально трехуровневую структуру, где капитализм возникает только в случае формирования всех трех уровней. На нижнем уровне находится самодостаточная, рутинная, многообразная «материальная жизнь» домохозяйств. Средний этаж занимает собственно конкурентная рыночная экономика преимущественно на местных рынках. Эти этажи еще не составляют капитализма и могут присутствовать в экономической системе иного типа. Собственно капитализм возникает только, если над этими двумя этажами надстраивается этаж монополизированных рыночных ниш с высокой доходностью. Прежде всего сюда относится сфера высоких финансов, в частности биржи. И поскольку первая биржа в Брюгге появляется еще в начале XV века, то применительно к этому периоду, согласно его логике, уже можно уверенно говорить о сформировавшейся капиталистической системе. Хотя сам Ф. Бродель обнаруживает ее ранние истоки еще в XI веке, когда начинается активная коммерческая экспансия. И действительно, в это время ростовщичество становится в некоторых землях уважаемой формой деятельности, так как концентрация финансовых средств была нужна для финансирования увеличивающихся морских торговых перевозок.

А. Г. Франк и Б. К. Джиллс [1993] идут еще дальше и утверждают, что накопление капитала началось и было движущей силой исторического процесса на протяжении всей истории мировой системы уже почти пять тысяч лет. Хотя они и оговариваются, что термин «капитализм» лучше отбросить как ненаучный, фактически описываемая ими единая мировая система функционирует по «капиталистическим» принципам. Соответственно они, как и предыдущие авторы, утверждают, что около 1500 г. не было никакого резкого перелома между различными миросистемами или «способами производства». Как до, так и после этого времени процесс инвестирования осуществлялся частным капиталом и государствами, а государства жили частично на ренту от международной торговли, частично от налогов. И так называемое «данничество» в этом отношении ничем не отличается от современного налогообложения. Соответственно концепция «даннического способа производства» маскирует тот факт, что любое государство в принципе живет на налоги и что государства эпохи премодерна сосуществовали с коммерческим сектором, руководимым, как и сейчас, торговцами и банкирами.

* * *

В утверждениях данных авторов есть некоторая правота, поскольку действительно некоторые практики, которые принято считать капиталистическими, периодически возникали в разных обществах на протяжении тысяч лет. Однако эти аргументы в полной мере можно противопоставить формационной концепции К. Маркса, но не веберовскому подходу. Ведь собственно М. Вебер и не отрицает правомерности использования термина «капитализм» применительно к хозяйственным практикам, существовавшим еще до Нового времени². Но при этом он говорит о существовании политического капитализма, грабительского или авантюристического капитализма в эпоху, предшествующую европейскому Новому времени, отрицая существование в предыдущие эпохи именно современного рационального капитализма.

В смысле противопоставления эпохи модерна как капиталистической и премодерна как докапиталистической более решительно, чем Вебер выступают марксисты, да и не только они. Так, Р. Хейлбронер и Л. Туроу [1994] полагают, что общества до Нового времени нельзя назвать полноценно капиталистическими, поскольку там были как минимум недостаточно развиты ключевые институты капитализма. В частности, отсутствовала рыночная система в ее современном виде: существовали рынки товаров, но не было рынков факторов производства и отсутствовала обширная сеть договоров, связывающих воедино всю экономику. В большинстве обществ премодерна, именуемых энтузиастами удревления капитализма капиталистическими, отсутствовал институт гарантированной государством и неприкосновенной частной собственности – во всяком случае для всего населения, а не отдельных привилегированных групп. Л. Дюмон указывает, что в традиционном обществе собственность на землю имела совсем иное значение, нежели собственность на любое движимое имущество, поскольку «право собственности на землю непосредственно было связано с властью над людьми» [Dumont, 2000, с. 13]. Иными словами, земля считалась прежде всего основой военной силы или гражданской власти, а не капиталом, свободно обращающимся на рынке. Наконец, во всех обществах премодерна было широко распространено внеэкономическое принуждение к труду. Так, сельскохозяйственные предприниматели Античности использовали преимущественно рабский труд, а не труд наемных работников. Таким образом, принуждение к труду было преимущественно внеэкономическим, а богатство являлось атрибутом власти.

Рассмотрим теперь несколько подробнее некоторые вопросы, вызывающие разногласия между сторонниками и противниками наличия существенного разрыва между эпохами модерна и премодерна. В частности, стоит пристальнее взглянуть на проблему соотношения экономического и внеэкономического принуждения к труду. Представленный выше тезис о том, что в эпоху премодерна принуждение к труду было в основном внеэкономическим, является выражением несколько упрощенного прогрессистского взгляда, решительно разводящего премодерн как эпоху принудительного труда и модерн как эпоху экономического

² «Капитализм существовал в Китае, Индии, Вавилоне в древности и в средние века. Однако ему не хватало... именно того своеобразного этоса, который мы обнаруживаем у Франклина» [Вебер, 1990, с. 74].

принуждения, или «свободного» труда. Критики указывают на многочисленные факты, свидетельствующие о сильной упрощенности, если не ложности такого утверждения. Можно вспомнить не только о рабстве в Америке, широком использовании европейцами принудительного труда в колониях (например, бельгийском Конго в начале XX века), но также о различных практиках грубого принуждения в Англии вплоть до начала XIX века. Здесь можно привести примеры работных домов и принуждения согнанных огораживанием людей наниматься к ближайшему работодателю без возможности его покинуть под угрозой казни за бродяжничество. Это фактически означает крепостничество при формальной его отмене задолго до этого. Все это и дает основания скептикам отрицать решительный разрыв между премодерном и модерном: и там, и там сосуществуют различные формы свободного (по сути вынужденного, но предполагающего возможность разрыва контракта с работодателем) и принудительного (не предполагающего такой возможности) труда.

Тем не менее, если говорить об идеально-типическом капитализме, то формы внеэкономического принуждения не являются для него органичными. Они могут принести временные выгоды, но в долгосрочной перспективе деформируют экономическое развитие и замедляют его. Если в период первоначального накопления капитала они могли сыграть свою жестокую, но прагматически полезную роль в развитии капиталистического хозяйства – за счет накопления капитала у предпринимателей и пролетаризации трудящихся, то по мере индустриализации эффективность капиталистических структур все больше вступает в конфликт с сохраняющимися пережитками внеэкономических форм принуждения. В итоге получается, что хотя ранний капитализм вполне может сочетаться с рабством и крепостничеством и даже получать от них выгоду, долгосрочное развитие капитализма все-таки связано с ликвидацией данных форм эксплуатации. Так что, хоть и с определенными оговорками, но можно говорить об эпохах принудительного и свободного труда. При этом развитие «образцового» капитализма в странах ядра мировой системы изначально способствует в них последовательному развитию собственно капиталистических форм эксплуатации свободного труда, в то время как на периферии мира-экономики встраивание в систему международного разделения труда может способствовать временной ревитализации более архаических форм эксплуатации. По мере индустриализации от использования последних отказываются уже практически повсеместно. Таким образом, в целом модернизацию характеризует постепенный процесс «освобождения» труда в капиталистическом смысле этого слова. Вот почему можно согласиться с мнением М. Вебера о том, что современное капиталистическое предпринимательство принципиально основано на рациональной организации свободного труда: если не развит рынок свободного труда, то из-за отсутствия регулярных сделок найма рабочей силы становится невозможным точный расчет трудовых издержек производства, являющийся основой рациональной организации бизнеса и современного рационального капитализма как такового.

Как верно отмечает Ф. Бродель, в период европейского средневековья периодически происходил подъем коммерции, предполагающий в том числе использование достаточно сложных финансовых инструментов. Например, орден там-

плиеров, возникший в XII веке, в XIII стал крупнейшей ростовщической сетью, а парижский орденский дом превратился в центр европейских финансов. Однако история тамплиеров – это не история успешно развивающегося бизнеса, а история беззащитного богатства. Когда они стали слишком богатыми и начали вызывать зависть королей, то в начале XIV века орден был разгромлен, а его богатства экспроприированы короной. Примечателен также случай банковских домов Барди и Перуцци, которые, помимо прочего, оказывали с конца XIII века Римской церкви услуги по сбору десятины в отдаленных регионах. В XIV веке они настолько опутали своими долговыми обязательствами английский королевский дом, что компания Барди даже добилась права взимать таможенные пошлины и некоторые виды налогов в королевских владениях. В свою очередь, банковские дома принимали деньги в рост от богатей со всей Европы. Однако дефолт по обязательствам английского короля привел в 1340 г. к тому, что банковские дома Барди и Перуцци обанкротились. Их падение снесло почти до основания нарождающийся капиталистический сектор. В связи с этим представляется справедливым утверждение И. Валлерстайна, что попытки капиталистических элементов захватить господствующие позиции в обществе до Нового времени были по существу unsuccessful: «...там, где я вижу неудачу капитализма, другие видят его первые шаги» [2016, с. XXVIII].

К тому же стоит отметить, что развитие ростовщичества еще не свидетельствует о развитии рационального капитализма, т. е. способного эффективно развивать производство. Денежные ссуды в функционировании феодальной экономики играли иную роль, чем в системе рационального капитализма. В отличие от капиталистической банковской ссуды, ростовщическая ссуда по сути своей не была направлена на развитие производства. Она давалась индивиду, попавшему в сложную жизненную ситуацию и крайне нуждающемуся в деньгах как средстве платежа (обычно для оплаты долга). При этом устанавливался крайне высокий процент, что приводило к последующему изъятию у должника всей его прибыли, а часто и собственности. Процент устанавливался произвольно – исходя из платежеспособности клиента и степени его потребности в деньгах.

Также идее существования полноценной капиталистической системы в период премодерна можно противопоставить указание на то, что отдельные капиталистические практики обычно были ограничены существенным вмешательством со стороны государства, церкви и гражданского общества, поскольку они серьезно дестабилизировали общество и могли привести его к гибели. Здесь можно вспомнить традиции установления «справедливой цены» и «справедливой заработной платы» в средневековой Европе, а также ограничения на технологические инновации со стороны ремесленных цехов и купеческих гильдий. Это препятствовало росту социального неравенства, которое в условиях низкой производительности и при доходе большинства людей на уровне прожиточного уровня могло привести к гибели многих людей от голода, провоцировало социальные беспорядки и ослабление общества перед лицом внешней угрозы.

* * *

Неадекватность интерпретации Вавилонии, античного общества VII–VI веков до нашей эры, средневековых Индии, Китая или Европы как капиталистиче-

ских становится более наглядной, если мы принимаем в расчет не только чисто экономические параметры, но рассматриваем общество в комплексе. Капиталистическое общество – это не просто общество с капиталистической экономикой, но и с соответствующей «надстройкой», если выражаться в марксистских терминах.

Здесь можно прежде всего отметить специфику социального статуса коммерсантов, особенно финансового сектора в Европе премодерна. В рамках феодальной системы, где основной формой нетрудового дохода был рентный доход, ростовщический капитал играл подчиненную роль и приобретал определенные «рентные» свойства. Первое проявлялось, в частности, в социальном положении ростовщиков, которые, в отличие от капиталистов последующего периода, вовсе не считались людьми почтенными и влиятельными. Наоборот, ростовщичество в католической средневековой Европе было делом презренным и общественно порицаемым. Поэтому его отдавали по большей части «нехристям» – евреям, которые были париями феодального европейского общества.

Противопоставление античного рабовладельческого, средневекового феодального³ и современного капиталистического обществ проводит, в частности, Р. Коллинз [2015]. По сути он берет основную формационную схему К. Маркса, но различия между типами обществ он проводит не по способу производства, а по исторически преобладающему типу рынка. Античное общество, по его мнению, базировалось на системе невольничьих рынков. Причем рабство в рамках его модели – это прежде всего форма обмена, а не форма производства, так как рабы выступают в первую очередь в качестве товаров, а не производителей. Производителями этого специфического «товара» были военные. Обладание рабами было основой политического влияния и социального престижа, наряду с клиентами, поэтому аристократы-рабовладельцы стремились максимизировать их количество не столько исходя из соображений выгодного вложения капитала, сколько ради иерархического статуса. Рабы составляли максимум 30–40 % от общей численности населения, но значимость рынка рабов была определяющей, поскольку прочие рынки были производными от него. Средневековое европейское феодальное общество было другим примером того, что Коллинз называет обществом с «аграрно-принудительным обменом». Здесь основной формой собственности была земля, а богатство, влияние и престиж определялись количеством контролируемых земель, зависимых крестьян и вассалов. Современный капитализм означает такое количественное преобладание рыночной динамики, когда все остальные структуры подчинены ей. При капитализме правящим классом, обладающим максимальным политическим влиянием и социальным престижем, являются владельцы капитала – капиталисты.

Впрочем, Р. Коллинз допускает существование досовременного капитализма, сосуществующего с распространенными практиками внеэкономического при-

³ Согласно популярным сейчас в медиэвистике представлениям, понятие «феодализм» устарело в научном плане, так как является упрощением и вводит в заблуждение. Понятия «феодализм» и «феодальная система» были изобретены в XVII–XVIII вв. Современные историки полагают, что эти конструкты больше говорят о мышлении, ценностях и представлениях их авторов, чем об обществе, описывать которые они предназначены [Зарецкий, 2011, с. 80–81]. Тем не менее, с учетом оговорок, будем использовать понятие «феодализм» за неимением иного лучшего общепринятого понятия.

нуждения. Но фактически он признает, что это были отдельные очаги капитализма, неустойчивые и подверженные уничтожению. В частности таковыми, по его мнению, были монастырская экономика Китая и средневековой Европы. Монастырская организация вырвалась из домохозяйственной организации производства, поскольку монахи из-за своего безбрачия оказались за пределами системы семейного наследования собственности. В результате монастыри стали в рамках аграрно-принудительного общества первыми очагами свободно набираемой и мобильной рабочей силы. «Монастыри выступали в качестве корпоративных предприятий, чья прибыль могла быть только реинвестирована в дальнейшее производство...» [Коллинз, 2015, с. 342]. Но эти очаги религиозного капитализма были уничтожены государственной конфискацией.

Процесс становления рационального капитализма выступает по М. Веберу частным случаем общего процесса рационализации, который выходит в Новое время на качественно новый уровень. Это проявляется в религиозной Реформации, возникновении современной науки и развитии рациональной бюрократизации. В целом то, что Вебер называл рационализацией, можно также в первом приближении назвать модернизацией. Процесс модернизации, с точки зрения Р. Коллинза [2015], включает следующие четыре основных параметра: бюрократизация, секуляризация, капиталистическая индустриализация, демократизация. (Процесс демократизации представляется не универсальным, так что, видимо, лучше говорить о процессе становления современного национального государства.) Таким образом, становление современного рационального (модернизированного) общества помимо капиталистической индустриализации включает и другие параметры, связанные с организационными, политическими и культурными преобразованиями. Соответственно процесс становления капиталистического общества можно косвенно оценить по тому, насколько выражены прочие параметры модернизации. Н. С. Розов [2018] выделяет следующие этапы модернизации: предистория модерна (начало XVI – середина XVII в.), ранний модерн и модернизация-1 (середина XVII – начало XIX в.), классический модерн и модернизация-2 (начало XIX – конец XX в.). И действительно, хотя сложно дать четкую дату начала всех этих процессов, определенно ее нужно искать только в эпоху Нового времени, но никак не раньше.

* * *

Итак, стоит признать, что при рабовладельческом строе, как и при феодализме, могли существовать отдельные капиталистические практики. Однако они повсеместно были ограничены серьезным вмешательством со стороны государства, церкви и гражданского общества. Домодерновый капитализм, если все же называть его так, обычно либо подавлялся традиционными институтами, либо дестабилизировал общество, ослабляя его перед лицом внешних угроз. Но все же, как представляется, более правильно ставить вопрос не так, существовал ли капитализм до Нового времени вообще, – все же у нас есть некоторые основания конвенционно именовать некоторые хозяйственные системы подобным образом. А лучше ставить его в иной плоскости: был ли домодерновый капитализм полноценным, т. е. продуктивным или, в терминологии Вебера, рациональным? Очевидно, нет, поскольку он не обеспечивал высоких темпов накопления произ-

водственного капитала, высоких темпов повышения производительности труда и экономического роста ⁴ и не обеспечивал возможности выхода из мальтузианской ловушки. Образцовый, идеально-типический капитализм подразумевает общество, преодолевшее ловушку мальтузианского роста, это капитализм индустриальный с массовым пролетариатом и тем, что К. Маркс называл реальным доминированием капитала. Или, как формулирует это Вебер, «целая эпоха может быть названа типично капиталистической лишь в том случае, когда покрытие потребностей капиталистическим путем совершается в таком объеме, что с уничтожением этой системы пала бы возможность их удовлетворения вообще» (цит. по [Капелюшников, 2018, с. 32]).

Тем не менее, с учетом противоречащих друг другу аргументов, не вполне очевидно, когда же возникает капитализм вообще и рациональный капитализм в частности. С одной стороны, мы имеем капиталистические элементы и отдельные практики, не образующие полноценной капиталистической системы в эпоху премодеерна, а с другой, полноценный, уже вполне развитый капитализм XIX века. Но прежде чем стать вполне развитым, рациональный капитализм должен был где-то возникнуть как не вполне сформированная, но жизнеспособная система, потенциально способная стать полноценным индустриальным капитализмом. Данная система, нацеленная на ускоренный экономический рост и способная эффективно проводить первоначальное накопление капитала и пролетаризацию рабочей силы, должна в своем функционировании относительно быстро выводить производительные силы с доиндустриального на индустриальный уровень развития. Поэтому представляется оправданным не выводить ее истоки из глубокой древности, а обнаруживать их в эпоху Нового времени, когда происходит ускорение темпов экономического роста, но еще не произошел переход на индустриальную стадию развития производительных сил. Уверенно можно сказать, что рационального капитализма еще не было ни в Италии XIII–XV веков, ни в Испании и Португалии XVI–XVII веков, поскольку эти страны не смогли самостоятельно выйти на дорогу индустриализации и преодолеть ограничения мальтузианской ловушки. Наиболее убедительными претендентами кажутся Голландия XVI–XVII веков и, еще более, Англия XVII–XVIII веков, когда в ней уже активно формируются основы будущей индустриализации. В связи с этим XVI век выглядит хорошим претендентом на то, чтобы обнаруживать ранние истоки рационального капитализма именно в этой эпохе.

Можно заметить также, что оба эти претендента на первенство в развитии рационального капитализма являются странами протестантскими. И хотя в этих странах в эпоху прединдустриализации уже начались процессы секуляризации, речь шла еще о политической секуляризации, т. е. об ослаблении взаимного вли-

⁴ По мнению кембриджского экономиста Ха-Джун Чанга [2015], капитализм берет свое начало в Западной Европе в XVI–XVII веках. Разрыв между эпохой традиционной и капиталистической экономики можно проследить по тому, как выросли в Новое время темпы экономического роста в Нидерландах и Великобритании. Если между X и XV вв. доход на душу населения в Европе рос на 0,12 % в год, а в других регионах (Азии и Восточной Европе) еще медленнее – на 0,04 % в год, то в 1500–1820 гг. в Великобритании рост был 0,27 % в год, а в Нидерландах 0,28 % в год. Настоящий же рывок произошел в период промышленной революции, когда между 1820 г. и 1850 г. средние темпы экономического роста в Западной Европе составляли около 1 % в год.

яния религии и государства, а не о мировоззренческой секуляризации, т. е. ослаблении влияния религии на культуру, сознание и образ жизни большинства людей. Более того, стоит заметить, что в США, еще одном протестантском передовике капиталистической индустриализации, мировоззренческая секуляризация по большому счету произошла только в конце XX века.

В связи с этими соображениями представляется неубедительной попытка опровержения веберовского тезиса через указание на неверность его периодизации: рациональный капитализм действительно возник после Реформации и именно там, где она достигла успеха, что дает определенные основания для гипотезы о связи Реформации и формирования рационального капитализма. Конечно, само по себе это не доказывает истинности веберовской гипотезы, но во всяком случае мы не можем считать ее заведомо неверной, поскольку, вопреки утверждениям критиков, у нее имеются определенные исторические основания.

Список литературы

- Алексеев В.В., Нефёдов С.А.** Гибель Советского Союза в контексте истории мирового социализма // Обществ. науки и современность. 2002. № 6. С. 66–77.
- Бродель Ф.** Динамика капитализма. Смоленск: Полиграмма, 1993.
- Бродель Ф.** Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. М.: Прогресс, 1988. Т. 2. Игры обмена.
- Валлерстайн И.** Мир-система Модерна. М.: Русс. фонд содействия образованию и науке, 2016. Т. 1. Капиталистическое сельское хозяйство и истоки европейского мира-экономики в XVI веке.
- Вебер М.** Протестантская этика и дух капитализма // Протестантская этика и дух капитализма: Избр. произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 61–272.
- Вебер М.** Хозяйственная этика мировых религий: Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. СПб.: Владимир Даль, 2017.
- Володин А. Ю.** Глобальная история капитализма: вглубь веков и вширь континентов // Экон. история. 2016. № 3 (34). С. 98–102.
- Дюмон Л.** Номо аequalis. Генезис и расцвет экономической идеологии. М.: Изд. дом NOTA BENE, 2000.
- Ефимов А. А.** Эдуард Мейер о проблеме «феодального» и «капиталистического» укладов в истории древнего мира // Изв. Пензен. гос. пед. ун-та им. В. Г. Белинского. Гуманит. науки. 2012. № 27. С. 617–622.
- Зарецкий Ю. П.** Стратегии понимания прошлого. Теория, история, историография. М.: Нов. лит. обозр., 2011.
- Капелюшников Р. И.** Гипноз Вебера. Заметки о «Протестантской этике и духе капитализма» // Экон. социология. 2018. Т. 19. № 3. С. 25–48.
- Катаев Д. В.** Веберинский и антивеберинский дискурс: к вопросу о гипнотической силе классики на примере «Протестантской этики» // Экон. социология. 2018. Т. 19. № 5. С. 146–163.
- Коллинз Р.** Макроистория: Очерки социологии большой длительности. М.: УРСС: ЛЕНАНД, 2015.

- Маркс К.** Капитал. Критика политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения: В 9 т. М.: Политиздат, 1987. Т. 7.
- Розов Н. С.** Когда началась эпоха модерна и закончилась ли она? // Сиб. филос. журн. 2018. Т. 16. № 2. С. 63–74.
- Трубицын О. К.** К вопросу о рабовладельческом капитализме // Философия и гуманитарные науки в информационном обществе. 2023. № 2. С. 12–34.
- Хейлбронер Р., Туроу Л.** Экономика для всех. Новосибирск: Экор, 1994.
- Чанг, Ха-Джун.** Как устроена экономика. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2015.
- Frank A. G., Gills B. K.** The World System: Five Hundred Years or Five Thousand? L.; N. Y.: Routledge, 1993.
- Schumpeter J. A.** Business Cycles: A Theoretical, Historical and Statistical Analyses of the Capitalist Process. N. Y.: McGraw – Hill Book Company Inc., 1939.

References

- Alekseev V. V., Nefedov S. A.** The death of the Soviet Union in the context of the history of world socialism // Social Sciences and Modernity. 2002. No. 6. P. 66–77. (In Russian)
- Braudel F.** Material civilization, economics and capitalism, XV–XVIII centuries. M.: Progress, 1988. Vol. 2. Exchange games. (In Russian)
- Braudel F.** The dynamics of capitalism. Smolensk: Polygram, 1993. (In Russian)
- Chang Ha-jun.** How the economy works. M.: Mann, Ivanov and Ferber, 2015. (In Russian)
- Collins R.** Macrohistory: Essays on sociology of long duration. M.: URSS, 2015. (In Russian)
- Dumont L.** Homo aequalis. The genesis and flourishing of economic ideology. M.: Nota Bene Publishing House, 2000. (In Russian)
- Efimov A. A.** Eduard Meyer on the problem of “feudal” and “capitalist” ways of life in the history of the ancient world // Izvestiya Penza State Pedagogical University named after V. G. Belinsky. Humanities. 2012. No. 27. P. 617–622. (In Russian)
- Frank A. G., Gills B. K.** The World System: Five Hundred Years or Five Thousand? L.; N. Y.: Routledge, 1993.
- Heilbroner R., Turow L.** Economics for all. Novosibirsk: Ekor Publishing, 1994. (In Russian)
- Kapelyushnikov R. I.** Hypnosis of Weber. Notes on “Protestant ethics and the spirit of capitalism” // Economic Sociology. 2018. Vol. 19. No. 3. P. 25–48. (In Russian)
- Kataev D. V.** Weberian and anti-Weberian discourse: on the question of the hypnotic power of the Classics on the example of “Protestant Ethics” // Economic Sociology. 2018. Vol. 19. No. 5. P. 146–163. (In Russian)
- Marx K.** Capital. Criticism of political economy // Marx K., Engels F. Selected works. In 9 volumes, vol. 7. M.: Politizdat, 1987. (In Russian)
- Rozov N. S.** When did the modern era begin and did it end? // Siberian Philosophical Journal. 2018. Vol. 16. No. 2. P. 63–74. (In Russian)
- Schumpeter J. A.** Business Cycles: A Theoretical, Historical and Statistical Analyses of the Capitalist Process. N. Y.: McGraw – Hill Book Company Inc., 1939.

- Trubitsyn O. K.** On the question of slave-owning capitalism // Philosophy and Humanities in the Information Society. 2023. No. 2. P. 12–34. (In Russian)
- Volodin A. Y.** The global history of capitalism: deep into the centuries and the breadth of continents // Economic history. 2016. No. 3 (34). P. 98–102. (In Russian)
- Wallerstein I.** The World is a Modern system. Volume I. Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the XVI century. M.: Russian Foundation for the Promotion of Education and Science, 2016. (In Russian)
- Weber M.** Economic Ethics of World Religions: Experiments in comparative Sociology of Religion. Confucianism and Taoism. St. Petersburg: Vladimir Dahl, 2017. (In Russian)
- Weber M.** Protestant ethics and the spirit of capitalism // Protestant ethics and the spirit of capitalism. Selected works. M.: Progress, 1990. P. 61–272. (In Russian)
- Zaretsky Yu. P.** Strategies for understanding the past. Theory, history, historiography. M.: New Literary Review, 2011. (In Russian)

Информация об авторе

Трубицын Олег Константинович, кандидат философских наук, доцент
Доцент кафедры философии Новосибирского государственного университета

Information about the Author

Oleg K. Trubitsyn, Candidate of Sciences (Philosophy), Docent
Docent, Chair of Philosophy, Novosibirsk State University

*Статья поступила в редколлегию 12.01.2024;
одобрена после рецензирования 25.01.2024; принята к публикации 7.02.2024*

*The article was submitted 12.01.2024;
approved after reviewing 25.01.2024; accepted for publication 7.02.2024*

Научная статья

УДК 130.2; 316.77

DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-52-69

Философские основания постчеловеческой коммуникативистики

Антон Анатольевич Деникин

*Российский институт театрального искусства ГИТИС
Москва, Россия*

*Институт кино и телевидения ГИТР
Москва, Россия*

official@list.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8101-7952>

Аннотация

Рассматриваются философские основания постчеловеческой коммуникативистики – нового раздела науки о коммуникациях, нацеленного на изучение природы и строения технио biomатериальных взаимодействий, коммуникаций материальных и цифровых актантов, характерные для них механизмы и тенденции взаимовлияния сил и процессов (как человеческих, так и нечеловеческих), приводящих к обмену действиями, аффектами, эмоциями и смыслами, циркуляции энергийных сил и интенсивностей, материальному становлению и дискурсивному разнообразию, и, тем самым, к материальным изменениям – умножению возможного через реализацию конкретных его инвариантов. Анализируется ряд изменений, обуславливающих необходимость институализации постчеловеческой коммуникативистики: новое понимание «человеческого субъекта» (отказ от идеи картезианской субъектности); пересмотр понимания информации (информация как «формация» / процессуальная генерация, а не фиксированный набор данных); расширение специфики понимания процессов взаимодействия и коммуникации (от обмена информацией между субъектами к процессуальному становлению и циркуляции аффектов между телами / объектами). Рассматривается ряд философских, научно-исследовательских и прикладных теоретических идей, повлиявших на формирование концептосферы постчеловеческой коммуникативистики.

Ключевые слова

коммуникативистика, постчеловек, постгуманизм, нечеловеческий поворот, коммуникация, аффект, реляционность, кибернетика

Для цитирования

Деникин А. А. Философские основания постчеловеческой коммуникативистики // Сибирский философский журнал. 2024. Т. 22, № 1. С. 52–69. DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-52-69

© Деникин А. А., 2024

ISSN 2541-7517

Сибирский философский журнал. 2024. Том 22, № 1
Siberian Journal of Philosophy, 2024, vol. 22, no 1

Philosophical foundations of posthuman communication studies

Anton A. Denikin

Russian Institute of Theatre Arts – GITIS
Moscow, Russian Federation

GITR Film & Television School
Moscow, Russian Federation

official@list.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8101-7952>

Abstract

The article examines the philosophical foundations of posthuman communication studies – a new branch of the science of communications aimed at studying the nature and structure of technobiomaterial interactions, communications of material and digital actors, their characteristic mechanisms and trends of mutual influence of forces and processes (both human and non-human), leading to the exchange of actions, affects, emotions and meanings, circulation of energy forces and intensities, material formation and discursive diversity, and, thereby, to material changes – multiplication of the possible through the implementation of its specific invariants. A number of changes that necessitate the institutionalization of posthuman communication studies are analyzed: a new understanding of the «human subject» (rejection of the idea of Cartesian subjectivity); revision of the understanding of information (information as a «formation» / procedural generation, rather than a fixed set of data); expansion of the specifics of understanding the processes of interaction and communication (from exchange of information between subjects to process formation and circulation of affects between bodies / objects). A number of philosophical, research and applied theoretical ideas that influenced the formation of the conceptual sphere of posthuman communication studies are considered.

Keywords

communication studies, posthuman, posthumanism, communication, affect, relativity, cybernetics

For citation

Denikin A.A. Philosophical foundations of posthuman communication studies. *Siberian Journal of Philosophy*, 2024, vol. 22, no. 1, pp. 52–69 (in Russian) DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-52-69

В XXI веке технологические достижения множатся в геометрической прогрессии, открывая новые возможности усовершенствования человеческой природы. Изменения стимулируются рядом современных явлений информационных технологий – межмашинной коммуникацией (M2M), Интернетом вещей (IoT), искусственным интеллектом (ИИ) и прочими¹. С одной стороны, M2M и IoT могут обмениваться информацией без участия людей. С другой, человек постоянно взаимодействует с этими технологиями и всё более зависим от интеллектуальных устройств. Процессам расширения человеческих возможностей способствует также существенный прогресс в области нанобиотехнологий. Генетическое секвенирование, активация и редактирование генов, синтетическая биология позволяют

¹ M2M – это прямая связь путем обмена данными между двумя сетевыми устройствами с использованием любой проводной или беспроводной связи. Банкоматы используют эту технологию при одобрении транзакций без вмешательства человека. IoT предлагает больше функциональности, поскольку включает в себя сеть устройств, которые взаимодействуют через облачные сетевые платформы. Благодаря IoT машины и бизнес-процессы взаимодействуют без вмешательства человека, что освобождает человека от рутинного труда и позволяет сосредоточиться на проектировании результатов.

создавать генетически модифицированные растения, животных, ткани. А имплантация наноботов и технобиологических протезов открывает возможности для реализации новых форм передачи информации, сообщений без задействования вербальных средств языка. Объединение цифрового, физического и биологического формирует необычные способы передачи информации и неязыковые виды медиакommunikации [Дуков, 2013; 2016], что, в свою очередь, делает новые постчеловеческие возможности общения особенно привлекательным объектом для исследования и требует не только переосмысления технологии коммуникации, но и реорганизации и переориентации предмета коммуникации.

Машинно-человеческие технологизированные коммуникационные практики, рассматриваемые в рамках особой дисциплины – постчеловеческой коммуникативистики, могут расширить представления об особенностях человеческого общения и предложить свои специфические познавательные, выразительные и эвристические возможности, выходящие за рамки гуманистической парадигмы в гуманитарной науке. Задача этой статьи – проследить философские основания развития постчеловеческой коммуникативистики, выявить возможные способы исследования новых видов машинно-человеческой и технобиологической коммуникации. Объект исследования – постчеловеческая коммуникативистика, объединяющая практики машинно-человеческого взаимодействия, рассматриваемые в рамках постчеловеческого дискурса. Способы осмысления, специфические характеристики и коммуникационные возможности подобных практик выступают в качестве предмета исследования.

Постчеловеческий субъект и реляционная эпистемология

Изучение человеческого общения, несмотря на разнообразие его методов и подходов, традиционно отдавало предпочтение и организовывало свой предмет вокруг конкретного понимания коммуникативного субъекта. Однако в течение XX века произошёл ряд существенных изменений: во-первых, в том, что понимается под «человеческим субъектом» (отказ от идеи картезианской субъектности); во-вторых, в том, что понимается под информацией (информация как «формация» / процессуальная генерация, а не фиксированный набор данных); и, в-третьих, в том, что понимается под взаимодействиями и коммуникацией (от обмена информацией между субъектами к процессуальным становлениям и циркуляции аффектов между телами / объектами). Каждое из этих изменений значительно повлияло на то, как может пониматься современная постчеловеческая коммуникация.

Идея Ф. Ницше о человеческой воле и желаниях имела важные последствия для переосмысления как роли человека в мире, так и специфики человеческого общения. Она привела к критике гуманистической уверенности в исключительности человека, в его господстве над природой, к сомнению в превосходстве человеческого интеллекта, знаний, социализации над формами взаимодействия и самоорганизации нечеловеческого. Й. Хейзинга, М. Фуко, Ж. Деррида, Ж.-Ф. Лиотар, Ж.-Л. Нанси и многие другие мыслители не раз ссылались на уязвимость антропоцентричной модели понимания мира, обнаруживали «закат культуры», «смерть

истории», «смерть человека», «смерть автора», размышляли о нечеловеческих силах и интенсивностях, определяющих процессы в мире, обнаруживали влияние на человека «одушевленной» материи и критиковали режимы управления / подчинения человека в социуме.

Постмодернизм разбил веру в метанарративы, деконструировал сакральные тексты, предложив идею постоянного становления и машинной сборки (ассамбляжа) как альтернативу классическому идеалу общества и человека. Субъективность теперь не может задаваться представлениями об идеальном образе человека, но субъективности создаются и постоянно обновляются посредством взаимовлияния множества «машинных систем» [Гваттари, 1991]. Словно реализую идею «ризоматичности» Ж. Делёза и Ф. Гваттари [Делез, Гваттари, 2010], цифровые и сетевые коммуникации в наше время замещают любые стабильные структуры. Передача информационного содержания более не является целью отношений между субъектами. Они конструируются в беспрестанных процессах материального и межактантного обмена. Субъект превращается в агента сетей, что, по мнению Б. Латура, подтверждает «симметричное равенство вещей и людей» [Латур, 2006]. И сетевые коммуникации являются наглядным тому примером: в Интернете своё влияние оказывает каждый элемент, каждое событие, каждое действие, превращая коммуникацию в процессуальные взаимодействия электронных импульсов и биообъектов.

Концепция «нечеловеческого поворота» включила в себя «более-чем-человеческие», трансчеловеческие и постчеловеческие теории, направления нового материализма (Дж. Беннет, К. Барад), спекулятивного реализма (Р. Брассье, К. Мейясу), объектно-ориентированную философию (Г. Харман, Л. Брайант, Т. Мортон), акторно-сетевую теорию (Б. Латур), теорию аффектов (Ж. Делёз, Бр. Массуми), исследования животных (Д. Харауэй), теорию ассамбляжа (Ж. Делёз, М. де Ланда, Б. Латур), нейробиологические и когнитивные теории, исследования искусственного интеллекта, теорию новых медиа, неовитализм и панпсихизм. Хотя эти теории и расходятся в подходах и аргументации, но в целом едины в своём отказе от таких фундаментальных логических оппозиций, как человек / нечеловек, субъект / объект, природное / человеческое. Постчеловеческий субъект действует как относительная субъектность без начала и без конца: он представлен только своей неопределимостью и возможными вариантами собственной трансформации, через связи и взаимодействия с цифровыми технологиями, техникой и другими коммуникационными актантами. Новые формы «индивидуальной идентичности» (представленные в сетевых платформах Facebook, Myspace, LinkedIn, на дискуссионных форумах, в чатах или онлайн-играх), а также новые формы коллективов (MUD, MOO и т.д.) отчасти реализуют такую постчеловеческую форму конструируемой субъектности, опираясь на растущую взаимосвязь между людьми, медиа и технологиями.

Понятие «постчеловек» [Брайдотти, 2021] определяется как гибридная сущность, пребывающая в переходном состоянии между человеком и нечеловеком. Мутация занимает центральное место в понимании постчеловека, фиксируя человеческую идентичность, опосредуемую технологией, и неизбежность постоянной модификации человеческого организма, когда «я» может становится «иным»

в зависимости от обстоятельств, потребностей, ситуаций. Постчеловеческое тело – это тело, дополненное технологиями, тело, находящееся в беспрестанном цикле реконфигураций и переопределения того, что значит быть человеком. Вместе с тем происходит концептуализация человеческого разума как эмерджентного свойства человеческой деятельности, которая не сводима к физиологическим процессам в мозге. Этот вывод вытекает из деятельностной концепции, основанной на работах Льва Выготского, Алексея Леонтьева, Даниила Эльконина, Петра Гальперина (см.: [Выготский, 2017; Гальперин, 2000]), и также связан с концепцией «воплощённого познания» (см.: [Lakoff, Johnson, 1999; Varela, Thompson, Rosch, 1991]).

Философ Энди Кларк и антрополог Эдвин Хатчинс утверждают, что человеческое познание и мышление не происходят только в мозге, но представляют собой системную деятельность, приводимую в действие распределенной сетью действующих актантов, как людей, так и не-людей, взаимодействующих сил, образующих так называемый «расширенный разум». Они полагают, что современный человек – это своего рода «киборг» «не в чисто поверхностном смысле сочетания плоти и проводов, а в более глубоком смысле того, что мы являемся симбионтами человека и технологии: системами мышления, чьи разумы и “субъектности” распределены между биологическим мозгом и небιологическими схемами» [Clark, 2003, p. 10].

Основываясь на этих теориях, влияние информационных технологий на человеческое тело может пониматься как двусторонняя связь между биологическими возможностями организмов и технологической средой. Постчеловек – биологический организм или киборг, органично соединённый с интеллектуальными машинами, рассматривается как конструкция, участвующая в познании, рассеянная по всему телу и окружающей среде. Свобода воли всё ещё существует, но для постчеловека она тоже становится распределённой функцией. Исследователи, опираясь на ряд современных научных наработок от теории сенсорной депривации до теории квантовой реальности, утверждают, что «наши умы, наши тела и окружающий мир едины» [Pepperell, 2003, p. 20]. Следовательно, постчеловеческая субъективность – это не отказ от плоти человеческого тела. Напротив, как доказывают Кэтрин Хейлз и Розι Брайдотти, через технику человек расширяет свои телесно воплощаемые возможности [Hayles, 1999]. Это связано с идеей «оригинального протеза» или «оригинальной техники», предложенной философами Ж. Дерридой, Б. Стиглером и их последователями. Инструментальность технологии здесь отвергается в пользу технологии как условия формирования человека: человек возникает через процессы использования инструментов, становится человеком только с помощью технологии [Stiegler, 1998]. Такое понимание противостоит упрощённым утверждениям о том, что приход цифровых технологий знаменует апокалиптическое стирание человеческой субъектности как таковой, тотальную дегуманизацию. К. Хейлз предлагает альтернативную модель субъекта как «амальгаму, совокупность разнородных компонентов, материальную информационную сущность, границы которой подвергаются непрерывному конструированию и перестройке» [Hayles, 1999, p. 3]. А Р. Брайдотти фокусирует

свои усилия на позитивном и творческом потенциале, обнаруживаемом в качестве постчеловеческого субъекта [Брайдотти, 2021, с. 28–29].

Постгуманистическая эпистемология требует онтологии многоголосия в противоположность однозначности и репрезентативности. Человек не является внешним наблюдателем событий мира, но и не занимает привилегированное положение в нём. Это отсутствие иерархии в позиционировании человеческого и нечеловеческого, когда каждая вещь связана со всеми другими, – не избыточность, а креативность; не ориентированная на универсальное бытование истина, а непрерывное производство, в котором вся материя подвижна и изменяема; не репрезентация, а свершение непрерывных модификаций, производимых в результате разнообразных взаимодействий человеческого и нечеловеческого. Соответственно, постчеловеческая коммуникативистика стремится исследовать те зоны коммуникации, в которых общение и взаимодействия выходят за рамки сугубо человеческих ценностей и задач. Акцент делается не на поиске замены человеческому общению, а скорее на сомнении в центральной роли, которая была отведена гуманизму в коммуникациях, и сосредоточении на том, как переплетаются человеческое и нечеловеческое в процессах создания и циркуляции знания.

Постчеловеческие концепции языка, мышления и коммуникации указывают на *реляционность* – «встроенность» всех человеческих проявлений в энергетические процессы во всем мире. Они близки теории «агентного реализма» философа К. Барад [Barad, 2007], в свою очередь опирающейся на интуиции физика Нильса Бора, и выводят исследования коммуникации с микроуровня личностных и социальных аспектов обмена информацией на макроуровень коммуникации как жизнестроительства через рассмотрение множественности «материально-дискурсивных конфигураций» и инвариантов материализации возможного реального. В этом существенной степени проявляется эвристическая ценность постчеловеческой коммуникативистики как нового раздела научного знания.

Постчеловеческие взаимодействия и новое понимание коммуникации

Не менее существенные изменения происходят в области коммуникационной теории и теории информации. Здесь были поставлены под сомнение объективистские теории информации, представляющие информацию как нечто объективное, что может быть посчитано, оформлено, представлено и транслируемо. Так называемая теория информации в рамках *кибернетики первого порядка*, предложенная и адаптированная К. Шенноном и У. Уивером, была признана несостоятельной в современных реалиях. С распространением цифровых технологий ей на смену пришла интерактивная парадигма и отвечающая ей *кибернетика второго порядка*. В соответствии с ней, данные больше не вводятся в систему в качестве изначального условия, но извлекаются в результате использования программного обеспечения через процессы взаимодействия людей и программного обеспечения в вычислительной архитектуре цифровых носителей.

В современной коммуникационной науке информация более не может пониматься как исчислимый набор фиксированных данных, над которым можно проделывать различные манипуляции (например, передавать с потерями или без по-

терь), но как «процесс уменьшения степени неопределённости при встраивании организма в среду» [Кравченко, Паюнена, 2018, с. 75]. Спецификой коммуникации в этом случае «является не столько обмен чем бы то ни было, сколько вовлечение Другого в сферу своих взаимодействий с миром и изменение в той или иной степени состояния среды» [Кравченко, 2013, с. 8]. Все участники находятся в бесконечных отношениях становления, которые конституируют разные самости. В них участвуют как люди, так и сами технологии, создавая симбиотические процессы обмена информацией, формируя постчеловеческие режимы коммуникации.

В *кибернетике третьего порядка* человек и технологическая система функционируют как единое целое в саморазвивающейся рефлексивно-активной среде. Вычисления в контексте алгоритмических машин указывают на процесс, посредством которого нечеловеческая мысль возникает из сложной обработки действий, данных и шаблонов. С точки зрения алгоритмической теории информации вычислительная логика такова, что результаты напрямую не вычитаются из входных данных, а вместо этого добавляют больше информации к исходному набору инструкций.

Теория «технического объекта» Ж. Симондона ² помогает раскрыть нечеловеческое поле энергетического потенциала, которое бросает вызов инструментальному взгляду на технологию как на продолжение или протез человеческих навыков. Концепция «энтропии алгоритмической теории информации» [Шеннон, 1963, с. 333–369] служит отправной точкой для теоретизации кибернетики третьего порядка, в которой речь может идти о коммуникациях более-чем-человеческих формаций как с участием, так и без участия человека.

Различие между символом или знаком и означаемым заменяется пониманием каждого фрагмента материи как указателя на потенциальность, на потенциал и влияние. Именно в вибрации неизвестного потенциала действия тел возникает нечеловеческий акт выражения через коммуникацию и реляционность. Здесь нет возможности полагаться на семантическое и основанное на языке выражение «смысла» или «содержания». Вместо этого форма выражения в постгуманистической ориентации понимается как имеющая широкую базу взаимосвязанных и разнородных компонентов, сиюминутных становлений, происходящих из переплетения разнообразных сущностей и элементов. Постчеловеческая «грамотность» в этом случае не может ограничиваться способностью к «чтению» смыслов и значений. Здесь многозначность и инвариантность становятся альтернативой репрезентации. Ни «что означают объекты», ни «что было изучено», ни «какие знания или новое понимание были получены», но вместо этого: как человеческие и нечеловеческие действия создают новые миры возможного.

В постчеловеческой коммуникации минимальная реальная единица – это не слово, идея или концепция, а совокупность взаимовлияния и потенциальная фигура состояний (фигуральность). Это всегда ассамбляж, который производит высказывания. Высказывания не имеют в качестве своей причины субъекта, который действовал бы как агент высказывания, точно так же как они не связаны

² Куртов М. Жильбер Симондон «О способе существования технических объектов» // Транслит. Лит.-теор. журн. № 9 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.trans-lit.info/materialy/9-vypuski/zhilber-simondon-o-sposobe-sushhestvovaniya-tehnicheskikh-obektov> (дата обращения: 13.10.2023).

с субъектами как субъектами высказывания. Как утверждал Ж. Делёз: «Высказывание – это продукт ассамбляжа, который всегда коллективен, который вовлекает в игру с нами и вне нас популяции, множественности, территории, становления, аффекты, события» [Deleuze, Parnet, 1987, p. 51]. О чем говорят объекты (в том числе цифровые объекты), когда человек взаимодействует с ними; что означают формирующиеся ассамбляжи из людей, вещей и технических устройств, вступающих во взаимодействия друг с другом; каким образом технобиологические системы материализуют свои потенциальные состояния и производят «высказывания» – исследование подобного рода вопросов могло бы составлять эвристическое поле постчеловеческой коммуникативистики.

Аффекты и постчеловеческая коммуникация

Нечеловеческий поворот открывает также новое понимание самих режимов и оснований человеческих и нечеловеческих взаимодействий. Человеческая коммуникация традиционно понималась как диалог разумных субъектов, в котором «здравый смысл» превалирует над сиюминутными желаниями и случаем. Появление новых цифровых медиа, компьютерных симуляций, технологий дополненной (AR) и виртуальной (VR) реальности позволило пользователям испытывать разнообразный опыт, часто связанный с деструктивными, агрессивными действиями, такой опыт, который в реальной жизни был бы невозможен или как минимум законодательно запрещён. Компьютерные игры, игры в дополненной реальности, художественные интерактивные инсталляции, публичные медиапроекты стимулируют зрителей-участников не столько к интеллектуальным интерпретациям, сколько к аффективному испытанию необычных возможностей собственных действий и действий других (в том числе нечеловеческих) актантов благодаря функционированию специальных техник и технологий. В связи с этим для современных постмедийных коммуникаций немаловажным становится понятие *аффекта* и специфика его воздействия на материальные процессы межчеловеческих и человеко-объектных взаимодействий. Ряд исследователей утверждают, что «между людьми и объектами окружающего мира циркулируют силы, которые не могут быть зафиксированы ни человеческим сознанием, ни в языковых вербальных конструкциях. Это силы аффектов, являющиеся досубъективными интенсивностями» (см.: [Массуми, 2020, с. 110–133]).

Интерес исследователей к аффекту и аффективным состояниям – своего рода симптом кризиса конструктивистского, репрезентативного и текстуального подходов к коммуникации, знанию, человеческим взаимодействиям. Во-первых, «теории аффекта бросают вызов идее человека как единой, самостоятельной и самодостаточной личности, обнаруживая множественные взаимосвязи между телами в становлении» (см.: [Brennan, 2004; Blackman, Venn, 2010, p. 7–28]). Во-вторых, аффект опровергает идею о том, что субъект определяет себя через дихотомию «человек – животное»; «я – другой»; «внутреннее – внешнее» и так далее. Вместо этого аффективное определение человеческой телесности опирается на концепцию «тела-без-органов» Ж. Делёза и Ф. Гваттари [Делёз, Гваттари, 2010], которая доказывает, что любое тело имеет ряд своих виртуальных (потенциальных) из-

мерений и всегда «выходит за пределы самого себя», поскольку существует в «соединении с [другим] и артикулировано практиками, технологиями, институтами, объектами и т.д.», а также другими человеческими и нечеловеческими телами (см.: [Blackman, 2009; Manning, 2007, p. 110–133]).

Для Б. Массуми аффект не сводится к лингвистическим, символическим или концептуальным значениям, а действует как интенсивность, проходящая через человеческие и нечеловеческие тела. Аффект работает автономно и автоматически, независимо от сознания и до какого-либо понимания, эмоций, воли, желания, целей или намерений. Аффективность простирается далеко за рамки человеческого восприятия, затрагивая мир животных, процессов, технических или природных объектов. Аффект относится к «взаимодействиям тел» [Wolfe, 2010], оживляя и придавая новые вариации материальному миру. Теоретики аффекта используют категорию «жизненности» вслед за Ж. Делезом [Делёз, 1998] в качестве синонима жизненной силы, интенсификации энергии и потенциала для становления, присущих всему сущему. По мнению культуролога П. Клаф, действие аффекта регистрируется телом, а не происходит в самом теле, и таким образом, «процессы в нашем современном мире в значительной степени осуществляются в пространственно-временных масштабах гораздо более тонких, чем те, которые доступны человеческому восприятию» [Clough, 2009, p. 54].

Некоторые теоретики аффекта пошли в своей критике гуманистической концепции субъекта ещё дальше, утверждая, что аналитический потенциал субъекта исчерпан и что идея аффекта помогает полностью избавиться от этой категории. Здесь привычный «субъект» уступает место энергетическому обмену и взаимообмену между интеркорпоральностью (М. Мерло-Понти) и транссубъективностью (А. Бергсон), которые предлагается сделать основным предметом анализа (см., например, [Venn, 2010, p. 129–161]). Вот почему переосмысление того, что понималось под человеческой коммуникацией, становится неизбежным в условиях эпохи антропоцена, доминирования цифровых технологий, экологических и цивилизационных кризисов современного динамично изменяющегося мира. Очевидна необходимость в постантропоцентрическом мышлении о коммуникациях, дифференциальной природе влияния человека в сложных системах взаимодействия, а также специфике таких систем и процессах внутри них. Одной из актуальных научных дисциплин может стать новая научная дисциплина – постчеловеческая коммуникативистика.

Постчеловеческая коммуникативистика как область научного знания

Большинство исследователей под коммуникативистикой понимают общее название совокупности научных дисциплин, изучающих коммуникацию: межличностную, групповую, организационную, профессиональную, межкультурную, компьютерно-опосредованную и пр. (см.: [Землянова, 2004; Яковлев, 1999; Фотиева, 2014; Шалина, 2016; Рыбальченко, 2019]). Междисциплинарность коммуникативистики, с одной стороны, затрудняет определение единого объекта изучения, построение общего предмета исследования, с другой стороны, уводит логику

изучения коммуникаций от создания единой теоретической концепции объекта в сторону трансверсальной, ризоматичной системы представлений о большом разнообразии возможностей и подходов в понимании современных коммуникаций. Можно предположить, что здесь менее существенным становится создание новой науки с набором единых базовых категорий и понятий, принципов и методологий, а более значимым – формирование обширной области знания, что положительно сказывается на возможностях коммуникативистики в поиске новых путей для осмысления коммуникации за пределами антропоцентричного типа мышления.

Со стремительным развитием новых возможностей человеческого общения, опосредованного компьютерной цифровой техникой, возникает потребность ещё больше расширить предметную область коммуникативистики. Появляются основания включить в неё машинно-человеческие коммуникации, коммуникации людей и сообществ, опосредованные цифровой техникой, биотехнологические коммуникации, коммуникации машин, искусственного интеллекта и роботизированные коммуникации. По аналогии с разработанными ныне направлениями прикладной коммуникативистики постчеловеческая коммуникативистика может рассматриваться как раздел коммуникативистики, изучающий природу и строение технобиоматериальных взаимодействий, коммуникаций разнородных материальных и кибернетическо-цифровых актантов (агентов), характерные для них механизмы и тенденции взаимовлияния разнородных сил и процессов (как человеческих, так и нечеловеческих), приводящие к обмену действиями, аффектами, эмоциями и смыслами, циркуляции энергийных сил и интенсивностей, материальному становлению и дискурсивному разнообразию, и тем самым к материальным изменениям – умножению возможного через реализацию конкретных его инвариантов. Концентрируясь на исследовании разнообразных материально-дискурсивных обменов («интра-акций», как их обозначает К. Барад), постчеловеческая коммуникативистика могла бы стать сферой интенсивного исследования актуальных вопросов современной медиакультуры, кибернетической, нейробиологической, экологической и машинно-человеческой коммуникации.

Условия для институализации постчеловеческой коммуникативистики как сферы научного знания уже в достаточной степени сложились. Это и наличие самого феномена и практик постчеловеческих коммуникаций; и возможность получения новых материально-информационных конфигураций и новых знаний посредством постчеловеческих практик; и возможность проверки научных знаний о постчеловеческих коммуникациях в конкретных практиках постчеловеческого общения и взаимодействия. Процесс проверки этих знаний может быть осуществлен на практике путем соучастия и активной рецепции в партиципаторных продуктах медиакультуры, в интерактивных медиапроектах и арт-практиках, посредством наблюдений и экспериментов, дискурсивной и аналитической деятельности. В самом общем плане постчеловеческую коммуникативистику можно определить как науку о месте и роли постчеловеческих коммуникаций, об их возможностях, закономерностях функционирования и развития. Постчеловеческая коммуникативистика предлагает пути междисциплинарного анализа феномена машинных, системных, природных и экологических коммуникаций. Объектами

постчеловеческой коммуникативистики могут быть избраны экспериментальные практики коммуникации, сложившиеся вокруг постчеловеческого и нечеловеческого (нерепрезентативного) дискурсов, а также пространство художественного, научного дискурса по проблемам постчеловеческой коммуникации. Предметную область постчеловеческой коммуникативистики составляют характеристики, закономерности и особенности выстраивания межактантных взаимодействий, их аффективного и эмоционального воздействия, информационного и дискурсивного содержания, механизмы и тенденции развития постчеловеческих форм общения. Предметной областью коммуникативистики могут быть явления, процессы и отношения, возникающие в человеческих и нечеловеческих взаимодействиях, что отчасти сближает постчеловеческую коммуникативистику с научной дисциплиной, известной за рубежом как *Interaction Studies* (теория взаимодействий).

Перед постчеловеческой коммуникативистикой могут стоять следующие задачи: во-первых, выявить сферу практик, относящихся к постчеловеческим коммуникациям по определённым признакам, устройству, специфике и пр.; во-вторых, раскрыть механизмы формирования постчеловеческой коммуникации; в-третьих, показать, как она может участвовать в конструировании новой культурной, социальной, политической реальности; в-четвёртых, исследовать влияние постчеловеческих коммуникаций на человека и общественные процессы. Прикладная постчеловеческая коммуникативистика может изучать процессы машинно-человеческих и аппаратных взаимодействий, но также и ситуации человеческого социально значимого общения, межличностного и межгруппового, механизмы порождения новых непредсказуемых состояний недетерминированных эмерджентных систем, в роли которых выступают невербализируемые, нерепрезентационные потоки энергий-аффектов – основные движущие силы постчеловеческих коммуникаций. Такие коммуникации – коммуникации не только людей, но и состояний и процессов, частью которых оказывается и человек, и все объекты, вступающие во взаимовлияния, или «интра-акции».

Концептуальная сфера постчеловеческой коммуникативистики объединяет несколько предметно-дискурсивных направлений, таких как: а) спекулятивный / футуристический дискурс (телеологический дискурс, коммуникативная деятельность посредством изобретения возможного); б) трансгуманистический дискурс (прагматически-антропоцентричный тип коммуникаций технически усовершенствованных людей); в) машинно-телесный дискурс (постчеловеческие языки человеко-машинной коммуникации); г) дискурс критического постгуманизма (деантропизация, реляционность, взаимозависимость медиаобъектов и коммуникантов); д) радикальный экокритический дискурс (коммуникации биоконгломераций, процессуальных технобиоформаций, животных и материальных экологий, включающих в себя человека как одного из актантов сборки). Существенными свойствами, необходимыми характеристиками предмета постчеловеческой коммуникативистики являются её антигерменевтический и антиметафизический подход к коммуникации. Он является постгуманистическим в том смысле, что ставит под сомнение принцип автономного субъекта, основанный на идее самоидентификации; идею отдельного интерсубъективного «жизненного мира»; противостоит пониманию коммуникации как формы социального взаи-

модействия, передачи психологического или информационного содержания между индивидуумами и идею языка как средства представления «содержания». Коммуникация сама по себе может представлять как самоценная и самореферентная, становясь формой системного самовоспроизведения. Именно такое нечеловеческое понимание организации взаимодействий свойственно системной теории Н. Лумана [Луман, 2004] и «метакоммуникативной» теории коммуникации Г. Бейтсона, утверждавшего, что любому виду коммуникации, между людьми или животными, присущ обмен данными об отношениях сторон, которые производят общение. Такая коммуникация выше «содержания» любого сообщения – она «метакоммуникативна» [Бейтсон, 2016].

Другие исследователи предлагают способы для изучения постчеловеческой коммуникации через онтогенетическое возникновение, которое позволяет концептуализировать коммуникацию без активного человеческого агента. Этот подход является постчеловеческим в том смысле, что развивает информационную онтологию, которая является экологической по своей природе, охватывая сферу взаимодействия, в которой человеческое оказывается лишь одной из сторон для проведения анализа. При этом медиа и техника, объекты и предметы, события и случаи становятся не менее, а чаще даже более важными в контексте размышления о коммуникациях. Близкие этому идеи можно найти в работах Д. Харауэй, например, в её известном «Манифесте киборгов» [Харауэй, 2005], а также в новомодных теориях, таких как теория инвалидности, квир-теория и исследования коренных народов.

Другая грань исследования постчеловеческой коммуникации заявлена Ж. Делёзом и Ф. Гваттари в их совместном эссе «Перцепт, аффект и концепт» [Делёз, Гваттари, 2009, с. 187–230]. Авторы рассматривают феномен коммуникации с точки зрения дискурсивного «избытка»: коммуникация всегда производит больше, чем то, что намеревается сказать автор. Коммуникация превосходит любую сознательную интерпретацию. Это то, что Ж. Делёз и Ф. Гваттари называют аффектом. Авторы определяют аффект как «нечеловеческое становление человека». Любая коммуникация включает в себя следы нечеловеческих феноменов.

Развивая тему антигуманистичности, некоторые исследователи формулируют коммуникационные возможности нечеловеческой воли в форме «нечеловеческого семиозиса» [Cobley, 2016], а-сигнативной семиотики [Lazzarato, 2014]. Постчеловеческая / пост-антропоцентрическая теория коммуникации актуализирует мышление в терминах сил и аффектов. Коммуникация, понимаемая так, хорошо согласуется с исследованиями постчеловеческих медиа, поскольку оказывается выше какого-либо дискурса, хотя дискурс также может быть частью процесса коммуникации. Если критические и культурологические исследования коммуникации подвергают критике существующие медийные практики, постчеловеческие медиаисследования экспериментируют с новыми практиками, технологиями и объектами. В целом исследования вопросов постчеловеческой коммуникативистики в России носят пока эпизодический характер, но появляется всё больше статей и печатных изданий, в которых так или иначе затрагиваются вопросы машинных, человеко-машинных и экологических взаимодействий (см.: [Баркова, 2019; Корбут, 2018; Voskuhl, 2004, p. 393–421] и др.)

Анализ постчеловеческой коммуникативистики может производиться в рамках постнеклассической науки, в том числе вне границ, очерченных гуманитарно-антропологической парадигмой. Особое место могут занимать экспериментальные, неантропоцентрические методологии, такие как телесно-ориентированный анализ, аффективная методология (Массуми, Мэнинг), «хораграфическая» концепция коммуникации Г. Ульмера [Ulmer, 1994], дифракционный анализ (К. Барад), метамоделирование, автоэтнография и пр. Интерес к постчеловеческой коммуникативистике обусловлен глобальными векторами современного развития мирового сообщества, обозначаемыми такими понятиями как «информационная революция», «коммуникативно-сетевая революция», «нечеловеческий поворот», проблематика «антропоцена» и т.п. Широкое междисциплинарное распространение нерепрезентативной парадигмы лежит в основе концептосферы постчеловеческой коммуникативистики.

Особенность постчеловеческой коммуникативистики в её неоднородности. Нет единой постчеловеческой коммуникативистики с общими принципами и законами, но есть различные подходы и методы выстраивания коммуникаций, объединённых концепцией «постчеловека». В этом, вероятно, заключается позитивная сторона рассматриваемого в этой статье объекта исследования: открытость новым идеям и восприимчивость к мировоззренческим переменам может обеспечить постчеловеческую коммуникативистику широким набором концептуальных средств для описания и осмысления современных коммуникационных практик.

Стремясь сконструировать и понять современный мир в терминах аффективного соучастия, реляционной деятельности, интерактивного взаимодействия с машинами и объектами, новые поколения художников, пользователей и участников заново переопределяют то, что привычно определялось как «общение». Таким образом, постчеловеческая коммуникативистика могла бы предложить гуманитарной науке интегрирующий потенциал для понимания и усовершенствования новых сфер коммуникации, связанных с современными цифровыми и микробиологическими технологиями, обеспечив человеческое общество знаниями для решения проблем, возникающих в процессе изменения человека в условиях стремительно развивающегося научно-технического прогресса.

Список литературы

- Баркова Э. В.** Брак человека с роботом как проблема коммуникативистики // Коммуникативные стратегии информационного общества: Тр. XI Междунар. науч.-теор. конф. СПб.: Политех-Пресс, 2019. С. 50–52.
- Бейтсон Г.** Разум и природа: неизбежное единство / Пер. с англ. и предисл. Д. Я. Федотова. М.: URSS, 2016.
- Брайдогги Р.** Постчеловек / Пер. с англ. Д. Хамис. М.: Ин-т Гайдара, 2021.
- Выготский Л. С.** История развития высших психических функций. М.: Юрайт, 2017.
- Гальперин П. Я.** Введение в психологию: учеб. пособие для студентов вузов, обучающихся по гуманит. специальностям. М.: Книж. дом «Университет», 2000.

- Гваттари Ф.** Язык, сознание и общество (О производстве субъективности) // Логос. Кн. 1. Л.: ЛГУ, 1991. С. 152–160.
- Делёз Ж., Гваттари Ф.** Капитализм и шизофрения: Тысяча плато / Пер. Я. И. Свирского. М.: Астрель, 2010.
- Делёз Ж.** Логика смысла. Екатеринбург: Деловая книга, 1998.
- Делёз Ж., Гваттари Ф.** Что такое философия? / Пер. с фр. и послесловие С. Зенкина. М.: Акад. Проект, 2009.
- Дуков Е. В.** Социально-культурные проблемы Сети // Наука телевидения. 2013. № 10. С. 97–108.
- Дуков Е. В.** Сеть: публика и искусство. М.: Гос. ин-т искусствознания, 2016.
- Землянова Л. М.** Коммуникативистика и средства информации: Англо-русский словарь концепций и терминов. М.: Изд-во Моск. гос. ун-та, 2004.
- Корбут А. М.** «Простите, я никак не могу понять»: способы реагирования на непонимание во взаимодействии человека и робота // Laboratorium: Журн. социал. исслед. 2018. Т. 10. № 3. С. 57–78.
- Кравченко А. В.** Коммуникация и язык: некоторые соображения о предметной области коммуникативистики // Совр. коммуникативистика. 2013. № 2. С. 4–9.
- Кравченко А. В., Паюнен М. В.** Практика в плену теории: почему так трудно научиться иностранному языку в школе // Вестн. Том. гос. ун-та. Сер.: Филология. 2018. № 56. С. 65–91.
- Латур Б.** Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Пер. с фр. Д. Я. Калугина. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006.
- Латур Б.** Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко. М.: Изд. дом Высш. шк. экономики, 2014.
- Луман Н.** Общество как социальная система / Пер. с нем. А. Антоновского. М.: Логос, 2004.
- Массуми Б.** Автономия аффекта // Филос. журн. 2020. Т. 13. № 3. С. 110–133.
- Рыбальченко О. В.** Коммуникативистика и управление внутрикорпоративными конфликтами. Краснодар: КубГАУ, 2019.
- Фотиева И. В.** Научный статус коммуникативистики: проблемы гибридных дисциплин // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2014. № 3–1. С. 289–291.
- Харауэй Д.** Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х // Гендерная теория и искусство. Антология: 1970–2000. М.: Росс. полит. энцикл., 2005. С. 322–377.
- Шалина И. В.** Современная коммуникативистика: учеб.-метод. пособие. Екатеринбург: Изд-во Урал. федер. ун-та, 2016.
- Шеннон К.** Работы по теории информации и кибернетике / Пер. В. Ф. Писаренко. М.: Изд-во иностр. лит., 1963. С. 333–369.
- Яковлев И. П.** О коммуникологии как науке о коммуникационных процессах // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 18. Социология и политология. 1999. № 3. С. 212–214
- Barad K.** Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning. L.: Duke University Press, 2007.

- Blackman L.** The body: the key concepts. N. Y.: Bloomsbury, 2009.
- Blackman L., Venn C.** Affect // *Body and Society*. 2010. Vol. 16. No. 7. P. 7–28.
- Brennan T.** The transmission of affect. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2004.
- Cobley P.** Cultural implications of biosemiotics. Dordrecht: Springer, 2016.
- Deleuze G., Parnet C.** Dialogues / Trans. H. Tomlinson, B. Habberjam. L.: The Athlone Press, 1987.
- Clark A.** Natural-born cyborgs: minds, technologies, and the future of human intelligence. N. Y.: Oxford University Press, 2003.
- Clough P.** The new empiricism: affect and sociological method // *European Journal of Social Theory*. 2009. Vol. 12. No. 1. P. 43–61.
- Hayles N.** How we became Posthuman. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- Lakoff G., Johnson M.** Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to western thought. N.Y.: Basic Books, 1999.
- Lazzarato M.** Signs and machines: Capitalism and the production of subjectivity. Cambridge, MA: MIT Press, 2014.
- Manning E.** The politics of touch: sense, movement, sovereignty. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
- Massumi B.** Parables for the virtual: movement, affect, sensation. Durham, NC: Duke University Press, 2002.
- Pepperell R.** The posthuman condition: Consciousness beyond the brain. Bristol: Intellect, 2003.
- Stiegler B.** Technics and time / *La technique et le temps*, 1: La faute d'Épiméthée; translated by Richard Beardsworth and George Collins. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998.
- Thrift N.** Non-representational theory: Space, Politics, Affect. L.: Routledge, 2007.
- Ulmer G.** Heuristics: the logic of invention. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994.
- Varela E., Thompson F., Rosch E.** The embodied mind: Cognitive science and human experience. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.
- Venn C.** Individuation, relationality, affect: Rethinking the human in relation to the living // *Body and Society*. 2010. Vol. 16. No. 1. P. 129–161.
- Voskuhl A.** Humans, machines, and conversations: An ethnographic study of the making of automatic speech recognition technologies // *Social Studies of Science*. 2004. Vol. 34. No. 3. C. 93–421.
- Wolfe C.** What is Posthumanism? Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

References

- Barad K.** Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning. L.: Duke University Press, 2007.
- Barkova E. V.** Marriage of a person with a robot as a problem of communication studies // *Communication strategies of the information Society: Proceedings of the XI International Scientific and Theoretical Conference*. St. Petersburg: Polytech-Press, 2019. P. 50–52. (in Russian)
- Bateson G.** Reason and nature: the inevitable unity / Trans. from English and predis. D. Ya. Fedotov. M.: URSS, 2016. (in Russian)

- Blackman L.** The body: the key concepts. N. Y.: Bloomsbury, 2009.
- Blackman L., Venn C.** Affect // *Body and Society*. 2010. Vol. 16. No. 7. P. 7–28.
- Braidotti R.** *Posthuman* / Trans. from English by D. Khamis. M.: Gaidar Institute, 2021. (in Russian)
- Brennan T.** The transmission of affect. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 2004.
- Cobley P.** Cultural implications of biosemiotics. Dordrecht: Springer, 2016.
- Clark A.** Natural-born cyborgs: minds, technologies, and the future of human intelligence. N. Y.: Oxford University Press, 2003.
- Clough P. T.** The new empiricism: affect and sociological method // *European Journal of Social Theory*. 2009. Vol. 12. No. 1. P. 43–61.
- Deleuze G.** *Logic of meaning*. Yekaterinburg: Business Book, 1998. (in Russian)
- Deleuze G., Parnet C.** *Dialogues* / Trans. H. Tomlinson, B. Habberjam. L.: The Athlone Press, 1987.
- Deleuze G., Guattari F.** What is philosophy? / Trans. and afterword by S. Zenkina. M.: Academic Project, 2009. (in Russian)
- Deleuze G., Guattari F.** Capitalism and schizophrenia: A Thousand plateaus / Trans. Ya. I. Svirsky. M.: Astrel, 2010. (in Russian)
- Dukov E. V.** Socio-cultural problems of the network // *Science of Television*. 2013. No. 10. P. 97–108. (in Russian)
- Dukov E. V.** *Network: public and art*. M.: State Institute for Art Studies, 2016. (in Russian)
- Fotieva I. V.** Scientific status of communication studies: problems of hybrid disciplines // *Actual problems of humanities and natural sciences*. 2014. No. 3–1. P. 289–291. (in Russian)
- Galperin P. Y.** Introduction to psychology: studies manual. M.: University Book House, 2000. (in Russian)
- Guattari F.** Language, consciousness and society (On the production of subjectivity) // *Logos*. Book 1. / F. Guattari. Leningrad: Leningrad State University, 1991. P. 152–160. (in Russian)
- Haraway D.** *Cyborg Manifesto: science, technology and socialist feminism of the 1980s* // *Gender theory and Art. Anthology: 1970–2000*. M.: Russian Political Encyclopedia, 2005. P. 322–377. (in Russian)
- Hayles N. K.** *How we became Posthuman*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1999.
- Korbut A. M.** “I’m sorry, I can’t understand it in any way”: ways to respond to misunderstanding in human-robot interaction // *Laboratory: Journal of Social Research*. 2018. Vol. 10. No. 3. P. 57–78. (in Russian)
- Kravchenko A. V.** Communication and language: some measures in the subject area of communication studies // *Sovremennaya Kommunikativistika*. 2013. No. 2. P. 4–9. (in Russian)
- Kravchenko A. V., Paiunena M. V.** Practice held hostage to theory: why it is so hard to learn a foreign language at school // *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filologiya*. 2018. No. 56. P. 65–91. (in Russian)
- Lakoff G., Johnson M.** *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to western thought*. N.Y.: Basic Books, 1999.

- Latour B.** There was no New Time. Essays on symmetric anthropology / Translated from the French by D. Ya. Kalugin; Ed. by O.V. Kharkhordin. St. Petersburg: Publishing House of European University at St. Petersburg, 2006. (in Russian)
- Latour B.** The reassembly of the social: an introduction to actor-network theory / Translated from the English by I. Polonskaya; Ed. by S. Gavrilenko. M.: Publishing House of the Higher School of Economics, 2014. (in Russian)
- Lazzarato M.** Signs and machines: Capitalism and the production of subjectivity. Cambridge, MA: MIT Press, 2014.
- Luhmann N.** Society as a social system / Translated from German A. Antonovsky. M.: Logos Publishing House, 2004. (in Russian)
- Manning E.** The politics of touch: sense, movement, sovereignty. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
- Massumi B.** Parables for the virtual: movement, affect, sensation. Durham, NC: Duke University Press, 2002.
- Massumi B.** Autonomy of affect // Philosophical Journal. 2020. Vol. 13. No. 3. P. 110–133. (in Russian)
- Pepperell R.** The posthuman condition: Consciousness beyond the brain. Bristol: Intellect, 2003.
- Rybalchenko O. V.** Communication studies and management of intra-corporate conflicts. Krasnodar: KubGAU, 2019. (in Russian)
- Shalina I. V.** Modern communication studies: study. manual. Yekaterinburg: Ural Federal University Publishing House, 2016. (in Russian)
- Shannon K.** Works on information theory and cybernetics / Translated by V. F. Pisarenko. M.: Izdatelstvo inostrannoi literatury, 1963. (in Russian)
- Stiegler B.** Technics and time / La technique et le temps, 1: La faute d'Epiméthée; translated by Richard Beardsworth and George Collins. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998.
- Thrift N.** Non-representational theory: space, politics, affect. L.: Routledge, 2007.
- Ulmer Gregory L.** Heuristics: the logic of invention. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994.
- Varela E., Thompson F., Rosch E.** The embodied mind: Cognitive science and human experience. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.
- Venn C.** Individuation, relationality, affect: Rethinking the human in relation to the living // Body and Society. 2010. Vol. 16. No. 1. P. 129–161.
- Voskuhl A.** Humans, machines, and conversations: An ethnographic study of the making of automatic speech recognition technologies // Social Studies of Science. 2004. Vol. 34. No. 3. P. 93–421.
- Vygotsky L. S.** History of the development of higher mental functions. M.: Yurayt Publishing House, 2017. (in Russian)
- Wolfe C.** What is Posthumanism? Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.
- Yakovlev I. P.** On communicology as a science of communication processes // Vestnik of Moscow State University. Series 18: Sociology and Political Sciences. 1999. No. 3. P. 212–214. (in Russian)
- Zemlyanova L. M.** Communicativistics and the media: An English–Russian dictionary of concepts and terms. M.: Moscow State University, 2004. (in Russian)

Информация об авторе

Деникин Антон Анатольевич, кандидат культурологии, доцент
Заведующий кафедрой звукорежиссуры, доцент, Российский институт театрального искусства ГИТИС;
Профессор кафедры звукорежиссуры и музыкального искусства, Институт кино и телевидения ГИТР.

Information about the Author

Denikin Anton Anatolyevich, candidate of sciences (culturology), associate professor
Head of the Department of Sound Engineering, Russian Institute of Theatre Arts
Professor, GITR Film & Television School

*Статья поступила в редколлегию 30.10.2023;
одобрена после рецензирования 25.01.2024; принята к публикации 7.02.2024*

*The article was submitted 30.10.2023;
approved after reviewing 25.01.2024; accepted for publication 7.02.2024*

Научная статья

УДК 316.334

DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-70-81

Социокультурная динамика: смыслы и побуждения

Владимир Сергеевич Шмаков

*Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук
Новосибирск, Россия*

vsshmakov@gmail.com

Аннотация

В статье анализируются процессы универсализации и локализации евразийского социокультурного пространства, факторы, определяющие транзитивное состояние культуры и социальности локальных сообществ. Процессы социально-экономической модернизации оказывают доминирующее влияние на формирование социокультурных смыслов и побуждений, формируемых в ходе эволюции и меняющих конструкцию жизнедеятельности локальных сообществ. В процессе взаимодействия и взаимовлияния локальности и глобальности образуется система социокультурных маркеров, архетипов, генерирующих нормы поведения, цели, основания, ценности, детерминируя противостояние традиции и новаций, процессы интеграции и дезинтеграции. Прогрессирующая унификация социокультурной среды становится преобладающей тенденцией развития локальных сообществ, отражаясь на эволюции социокультуры, программируя разрыв с традиционными нормами и смыслами и доминирование инноваций в социокультурном пространстве.

Ключевые слова

социокультурная динамика, трансформация, дифференция, интеграция, дезинтеграция, смыслы, побуждения

Для цитирования

Шмаков В. С. Социокультурная динамика: смыслы и побуждения // Сибирский философский журнал. 2024. Т. 22, № 1. С. 70–81. DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-70-81

Sociocultural dynamics: meanings and motivations

Vladimir S. Shmakov

*Institute of Philosophy and Law SB RAS
Novosibirsk, Russian Federation*

vsshmakov@gmail.com

© Шмаков В. С., 2024

ISSN 2541-7517

Сибирский философский журнал. 2024. Том 22, № 1
Siberian Journal of Philosophy, 2024, vol. 22, no 1

Abstract

The article analyzes the processes of universalization and localization of the Eurasian socio-cultural space, factors determining the transitive state of culture and sociality of local communities. The processes of socio-economic modernization have a dominant influence on the formation of socio-cultural meanings and motives formed in the course of evolution and changes in the life structure of local communities, determining the confrontation between tradition and innovation. In the process of interaction and mutual influence of locality and globality, a system of socio-cultural markers, archetypes, generating norms of behavior, goals, foundations, values, determining the processes of integration and disintegration is formed. The progressive unification of the socio-cultural environment becomes the prevailing trend in the development of local communities, being reflected on the evolution of socio-culture, programming a break with traditional norms and meanings and the dominance of innovations in the socio-cultural space.

Keyword

socio-cultural dynamics, transformation, differentiation, integration, disintegration, meanings, motives

For citation:

Shmakov V.S. Sociocultural dynamics: meanings and motivations. *Siberian Journal of Philosophy*, 2024, vol. 22, no. 1, pp. 70–81. (in Russian) DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-70-81

Рост влияния идеи формирующегося многополярного поликультурного мира углубляет проблему понимания эволюции социокультурного развития, сохранения социокультурной идентичности локальных сообществ Евразии. Социокультурная трансформация – своеобразная процедура изменения состояния социокультурного пространства под влиянием внутренних и внешних факторов: в результате диверсификации, переоценки, обновления социокультурной среды с сохранением исторического, традиционного достояния культуры и социальности. В ходе трансформации обнаруживаются проблемы, связанные с локальностью развития социокультуры. В локальных рамках кристаллизуются различия, обозначаются вызовы, определяемые дифференциацией, фрагментацией, вариативностью локальной социокультурной среды. Динамика мировой цивилизации, фиксируя место и роль локальных сообществ, определяет узловые факторы, влияющие на трансформацию социокультурного пространства Евразии и закрепляющие установки на эволюцию. Давление либеральной «массовой» культуры оказывает системообразующее воздействие, социокультурная эволюция в буквальном смысле вестернизируется, образуется дилемма конструктивного и деструктивного диалога, что обостряет проблему сохранения традиционного образа жизни, выдвигая необходимость институционализации актуализирующихся социокультурных установок, смыслов и оснований.

Воздействие глобализации на эволюцию евразийского социокультурного пространства актуализирует процессы взаимодействия и взаимовлияние глобальности и локальности, что ведет к нарушению равновесия, гармонии между традиционными ценностями и инновациями, стимулируя эволюцию в сторону более активного восприятия массовой культуры. Основатели евразийской геополитической концепции, рассматривая влияние Старого Света на развитие Евразии, обращали особое внимание на проблему соотношения «народности» и «территории». С точки зрения евразийцев, при анализе локальных и глобальных взаимодействий и противоречий необходимо принимать во внимание, что социокультурные локальности, являясь органичным элементом цивилиза-

ции, отличаются самобытностью, своеобразием культуры и жизнедеятельности (см. [Савицкий, 2002б], [Трубецкой, 2003]). П.Н. Савицкий, касаясь проблем социокультурного развития локальных сообществ в масштабах евразийской географии, сформулировал методологический подход, предложив учитывать факторы места и времени, объединяющие и фиксирующие прошлое, настоящее и будущее сообществ, введя понятие «месторазвития» [Савицкий, 2002а]. Современные модернизационные процессы диктуют необходимость дальнейшего осмысления динамики социокультурного развития, расставляющей акценты эволюции, двигающей, преобразующей смыслы и побуждения акторов. В процессе модернизации меняются правила игры, фиксирующие, предписывающие нормы поведения, ценности, жизненные установки, затрагивающие не только память, но и внутренний мир человека.

Целью исследования является анализ социокультурной динамики, определяющей смыслы и побуждения, воздействующие на жизнедеятельность и поведение локальных сообществ, детерминирующие тенденции и направления движения, расставляющие акценты эволюции, обозначая результаты взаимодействия локальности и глобальности, программируя характеристики меняющейся реальности. Мы полагаем, что процесс столкновения традиций и новаций, насаждение «чужих» ценностных установок приводит к переосмыслению традиционных ценностей, обостряет проблему координации и контроля жизнедеятельности социума. В этом отношении понятия «ценность» и «смысл» продолжают иметь определенную значимость в исполнении важных регулирующих, коммуникативных, аксиологических функций. Отказ от идеологии привел к изменениям ментальности большой массы населения, что способствовало трансформации установок, определяющих смысл бытия, формирующих ценностные приоритеты локальных сообществ.

В литературе имеется достаточно много подходов к пониманию проблем обозначения и распознавания ценностей и смыслов культуры и социальности. Понятия «ценность» и «смысл» рассматриваются с различных позиций, их концептуального ассоциирования и дифференциации. Подчеркивается, что традиционные смыслы и ценности определяют устойчивость развития социума, успешную социализацию и самореализацию личности (см. [Буланов, 2013], [Агаджанова, Салахова, 2018], [Кравец, 2022]). В общих чертах, социокультурные ценности, являющиеся смысловой характеристикой жизнедеятельности социума, определяют явления и предметы, маркирующие проблему объяснения и понимания содержания и значимости развития социокультуры. А.И. Гусейнов, рассматривая структуру регуляторов человеческой деятельности, определяет «культуру как социально унаследованную систему регулирующих механизмов, в которой основным, сущностным элементом являются идеи, ценности, нормы, обязательно стандартизированные и составляющие основу моделей поведения, и которая в конечном счете упорядочивает человеческую деятельность», и далее подчеркивает, что «соционормативная сфера культуры закрепляет и выражает жизненно важные, наиболее сущностные аспекты конкретной социокультурной реальности, именно то, без чего общество не может нормально функционировать» [Гусейнов, 2008, с. 41–42, 50].

Анализ возникающих социокультурных напряжений, влияющих на универсализацию и локализацию развития социокультуры и обуславливающих столкновение традиции и новаций, позволяет раскрыть тенденции социокультурной трансформации евразийского социокультурного пространства. Социокультура, формируясь и проявляясь как взаимосвязь, взаимозависимость локальных и глобальных конструкций социальных практик и культурных архетипов, определяет нормы поведения, смыслы и побуждения социума. В результате взаимодействия складываются новые образцы социокультурных отношений, модифицируя, а подчас и отменяя нормы и традиции локальных общностей и институтов. Как отмечалось нами ранее, «социокультурное пространство интегрирует социальный и культурный потенциалы деятельности; [одновременно] социокультурные институты функционально обеспечивают воспроизводство культуры и социальности, устанавливают допустимые пределы реформирования, гарантирующие сохранение социокультурной целостности, реализуя функции социализации, регуляции, информации, обратной связи» [Шмаков, 2023б, с. 152]. В процессе жизнедеятельности формируются модели функционирования, включающиеся в структуры социокультуры: традиции и новации, образцы архаичных отношений, фиксируя необходимость поиска путей и механизмов сочетания универсализации и локализации. Возникает необходимость определения вектора развития, тенденций формирования моделей, отображающих условия, содержание, формы социокультуры локальных сообществ, поиска механизмов адаптации к новым условиям жизни. Камнем преткновения является проблема сбережения социокультурной идентичности, поскольку формирующееся социокультурное пространство оформляется как разнонаправленное, мультифакторное и многофункциональное явление. Важнейшей тенденцией глобальных и локальных трансформаций в евразийском социокультурном пространстве становится унификация социокультурной среды, что оказывает существенное влияние на формирование жизненных смыслов и побуждений субъектов локальных сообществ.

Эволюция культуры и социальности в условиях универсализации и локализации социокультурного пространства обуславливает потребность выявления доминирующих тенденций движения локальных сообществ оказывающих влияние на трансформацию культуры и социальности, генерирующих цели, смыслы и основания жизнедеятельности. Меняющиеся условия, принципы и правила жизни детерминируют противостояние традиций и новаций, складывающихся под давлением глобализации и создающих условия для проявления кризисных явлений. В центре модифицированного социокультурного пространства komponуются две совокупности ценностей: либеральная и традиционная, включая архаизированные конструкции, проявляющиеся в процессе модификации жизнедеятельности и втягивающиеся в социокультурную среду. Системно глобальность усиливает воздействие либерально-модернистских ценностных установок в локальных сообществах, но сохраняется влияние традиционных ценностей на процедуру поддержания социокультурной идентичности. Другими словами, локальность служит точкой бифуркации, в масштабах которой возникает и осуществляется процесс социокультурной трансформации. Модернизация производственно-экономиче-

ской, социально-политической и институциональной деятельности генерирует факторы, вызывающие трансформацию евразийского социокультурного пространства, программируя процессы интеграции и дезинтеграции локальных сообществ.

Возникающее в масштабах жизнедеятельности состояние «свой – чужой» акцентирует внимание на неоднозначности развития социокультурной среды, оттеняет проблемный характер перспективы сохранения и воспроизводства традиционных норм и ценностей. В какой-то степени социокультурная система способна к саморегуляции взаимодействия традиций и новаций, а главное, в состоянии определять смыслы и побуждения в процессе понимания и восприятия формирующихся моделей социокультуры. Социокультурное пространство локальных сообществ Евразии характеризует сообщества с точки зрения культурных и социальных аспектов, развивающихся в конкретных пространственно-временных рамках как устойчивая конструкция взаимоотношений и взаимозависимостей, имеющая правила, принципы и функции жизнедеятельности.

Сделаем два замечания. Во-первых, динамика социокультурного развития определяется процессами взаимодействий и взаимовлияний формальных и неформальных мировых и локальных социокультурных практик, «своих» и «чужих» эйдосов. Во-вторых, интеграция, сопряжение традиционных форм жизнедеятельности с привносимыми социокультурными новациями меняет структуру и функции социокультурного пространства, сообщества адаптируются к новациям, идет синтез традиции и модерна, зачастую неизбежный. Генерирующиеся модели жизнедеятельности фиксируют направление развития социокультурного пространства, формирования социокультурной среды, понимаемой как взаимосвязь культуры и социальности. Социокультурная среда складывается из комплекса духовных и материальных ценностей, культурных архетипов, артефактов и социальности, совокупности выработанных и приобретенных свойств, направляющих и регулирующих жизнедеятельность и социализацию акторов локальных сообществ, формулируя смысловые, мотивационные характеристики и особенности. В этом значении социокультурная среда представляет и выражает характеристики и свойства, отображающие традиционную социокультурную сферу, социокультурную идентичность, «самость» локального сообщества.

Исходя из посылок евразийцев, отметим, что по своей сути развитие социокультурного пространства определяется производственно-экономическими, географическими, национально-историческими связями и отношениями. Социально-экономическая модернизация задала направление изменений традиционных социокультурных стереотипов, генерализирующих структуру жизнедеятельности. Базовыми системными регуляторами, фиксирующими направляющие ценностно-нормативные ориентации, убеждения, пристрастия, выступают традиции, нормы, ценности и смыслы. Подчеркнем: во-первых, ценность можно рассматривать как объект, обозначающий, фиксирующий эмоции, переживания, отображающий целостную характеристику, указывая весомость, значимость содержания, обеспечивает восприятие, постижение социокультурных явлений и процессов, мотивацию деятельности субъектов. Смысл по своей сути, оправдание возникновения и существования феномена, его понимания и объяснение наличия в социо-

культурной реальности, принятие как целесообразность и ценность. Во-вторых, функционально ценностно-смысловое содержание социокультурной среды представляет набор функций, в той или иной степени способствующий сохранению традиционной социокультуры в аксиологическом, коммуникативном, регулирующем значении. Формирующиеся в исторической динамике стереотипы, стандарты поведения и маркеры отображаются в социокультурной сфере локальных сообществ, в структуре и функциях социокультурного пространства. Социокультурные понятия, идеи и смыслы, наполняющие и выражающие суть социокультурного взаимодействия, закрепляют стержневые направления развития культуры и социальности, способствуют формированию целей и оснований жизнедеятельности, тематизируют, углубляют концептуальную картину мировоззренческих моделей, фиксирующих состояние социокультурной среды. Понятийное содержание социокультурной деятельности определяется функционально-целевыми особенностями, «обеспечивающими воспроизводство и регулирование развития социокультурной среды, обеспечение коммуникации, воспитания, интеграции, сохранение и развитие социокультурных ценностей, традиций локального сообщества» [Шмаков, 2023а, с. 52–53].

Мировоззренческим представлением итогов трансформации социокультуры служит интегрированное сопряжение традиций и инноваций, определяющих тенденции социокультурного развития. Формирующиеся модели включают направления, установки, смыслы и мотивации, оказывающие влияние на реформирование социокультурной среды, становление актуальной структуры социокультурных отношений. В том смысле, что модернизация породила дезинтеграцию традиционных производственно-экономических практик, зачастую являвшихся основой жизнедеятельности локальных сообществ, соответственно, деформировалось целевое и смысловое содержание, мотивация, побуждающие и регламентирующие систему жизнедеятельности, обостряя проблему социокультурной интеграции / дезинтеграции.

Акцентируем, что ре-интерпретация смыслов ключевых универсалий социокультуры, являющихся своеобразными жизненными маркерами, предопределяет возникновение признаков проявления социокультурного кризиса (см. [Ахиезер, 1997], [Гидденс, 2004], [Gills, 2010], [Бакланов, Авдеев, 2014], [Марков, 2017]). В таком контексте социокультурная эволюция, проявляясь как интегративная модификация социокультурной системы, в определенной степени обуславливает кризис культуры и социальности, выражающийся в ослаблении влияния традиционных ценностей, институтов, обостряет проблему идентичности локальных сообществ. Социокультурный кризис оказывает влияние и на жизненные представления человека, и на его взаимоотношения, взаимосвязь с сообществом, с «миром». Возникающие противоречия между традиционными ценностными нормами жизни с новациями меняют социокультурную среду, образуя конфликт «своих» и «чужих» ценностей и порождая разногласия внутри локального сообщества.

Образующийся разрыв в структуре соотношения локальности и глобальности в пользу универсализации углубляет проблему сохранения основополагающих, системообразующих социокультурных ценностей, формирующих, регулирующих жизненно важные функции локального сообщества. Изменение смыслов,

побуждений, мотивации способствует дестабилизации национального единства. Развивающаяся в этих условиях в локальных сообществах аномия приводит в негодность механизмы общности, единения, солидарности, разрушая систему взаимосвязи человека с сообществом, способствуя развитию индивидуализма, программируя состояние дезинтеграции. Человек, осознавая абсурдность своего жизненного мира, ощущая собственную незначимость, слабость, испытывает неготовность адаптироваться к меняющимся жизненным условиям, что способствует своеобразному разлому, конфликту идентичности. В свое время Дж. Ротман отметил, что конфликт идентичностей демонстрирует их иррациональность, субъективность и неуправляемость (см. [Rothman, 1997]).

В процессе разворачивания социокультурного кризиса обостряется проблема коммуникаций, восприятия и признания «своих» и «чужих» социокультурных ценностей. В результате активизируются процессы эскалации межэтнических и конфессиональных отношений, ухудшения социокультурных связей и взаимодействий (см. [Blagojevic, 2009; Лапин, 2011; Global Modernity and Social Contestation, 2015; Келасьев, 2015; Шестопал, Селезнева, 2018; Лоткин, Стебляк, 2020]). В условиях социокультурного кризиса возникает необходимость поиска выхода из сложившейся ситуации, решение проблемы адаптации к новым условиям существования, в локальных сообществах формируются стереотипы поведения, соответствующие стратегии жизненного успеха. Часть субъектов динамично воспринимают новые условия жизнедеятельности, нормы и правила игры, отрешаются от своего прошлого. Напротив, выброшенные из активной жизнедеятельности испытывают состояние «культурного шока», что вызывает утрату индивидом личностного Я, «самости», что обуславливает стагнирующее состояние локальных сообществ.

Отсутствие ресурсов, слабая приспособляемость к резко меняющимся условиям жизни осложняет положение локальных сообществ, усугубляется проблема их выживания в момент кризиса. Разрушение интегрирующей конструкции социокультурной мотивации, смыслов и побуждений, обеспечивающих функциональные права и обязанности, систему взаимодействия сообществ, порождает ситуацию дезинтеграции, подрывающей консолидированную структуру социума, приводит в расстройство положение равновесия, устойчивости соотношения традиций и новаций. Социокультурная основа жизнедеятельности сообществ, образовавшаяся в историческом времени и пространстве, переходит в состоянии бифуркации, разлома традиционной культуры и социальности.

Диверсификация производственно-экономической деятельности служит одним из оснований разрушения традиционных хозяйственных укладов, модифицируя образ жизни, меняя социальную структуру сообщества, таргетирует переход от парадигмы сохранения устойчивого развития к парадигме инновационных преобразований. Конфликтность локальной и глобальной социокультурной среды, традиций и новаций провоцирует возобновление архаичных практик жизнедеятельности, что способствует зарождению разнонаправленных полюсов жизни, распаду единства, целостности локального сообщества, представляется основой локальных, национальных и глобальных миграций.

Давление либеральных социокультурных ценностей предопределяет унификацию социокультурной среды в ключе вестернизации, оказывая дезинтегрирующее воздействие на структуру пространства культуры и социальности, определяя диссонанс между либеральными стандартами и многообразием, многовариантностью социокультурных локальностей. Фундаментальные изменения традиционного образа жизни порождают разрушительные процессы, кризис, спад в производственно-экономическом, институциональном и социокультурном развитии, дифференциации, фрагментации традиционной культуры и социальности.

Разрушение исторически сложившегося образа жизни, изменение ценностных образцов и смыслов, исчезновение укоренившихся социокультурных интересов, побуждений предопределяют утрату идентификаций, дезориентируют сообщества в выборе ценностных ориентаций. Эволюция социокультуры обусловливает формирование гибридных моделей развития локальностей как попытку замещения, способ адаптации, своеобразную форму приспособления к складывающимся правилам жизнедеятельности, вписывания в чуждую систему норм и принципов. С одной стороны, формируются социокультурные образования, в пределах которых осуществляется стремление сохранить традиционную социокультурную среду. С другой стороны, возникающая деструкция традиционных социальных и культурных маркеров порождает преобразование целей, смыслов, оснований жизнедеятельности локальных сообществ, оказывая системообразующее воздействие на формирование разноплановых моделей развития евразийского социокультурного пространства, отображая основные характеристики переходного периода.

Исследование процессов девальвации традиционных социокультурных ценностей, выявление условий и факторов, побуждающих трансформацию социокультуры, позволяет обозначить тенденции модификации евразийского социокультурного пространства, определить механизмы, способствующие сохранению традиционной культуры и социальности, обозначить достоинства и недостатки коммуникации локальности и глобальности, программировать модели эволюции социокультурного пространства.

Первое. Евразийское социокультурное пространство – интегративный феномен, обладает мультифакторностью и многофункциональностью, проявляется как разнонаправленное, поликонфессиональное, полиэтничное, транскультурное явление, реализующееся на разных уровнях и в разных вариантах, включая смысловой и поведенческий.

Второе. Активно развиваются взаимосвязанные процессы универсализации и локализации евразийского социокультурного пространства. Интеграция традиционного и нового вызывает появление социокультурных тенденций, в рамках которых формируются гибридные модели, отвечающие запросам дивергентных слоев социума. Доминирующей тенденцией движения локальных сообществ становится унификация социокультурной среды.

Третье. Эволюция социокультурного пространства локальных сообществ актуализирует процесс взаимозависимостей и взаимодействий глобальности и локальности. В ходе коммуникаций возникает нарушение равновесия, гармонии сочетания традиционных ценностей и инноваций, возникает своеобразный

конфликт, порождающий образование кризисных явлений в развитии культуры и социальности.

Четвертое. Феномен социокультурного кризиса предопределяет утрату идентификаций, дезориентирует сообщество в выборе ценностных ориентаций, видоизменяя, перестраивая социокультурные смыслы, маркеры, аргументы мотивации. В ходе модификации социокультурной структуры определяются противоречия внутри локального сообщества, трансформируются межличностные отношения, разрушая национальную консолидацию.

Анализ эволюции евразийского социокультурного развития показывает, что в динамике взаимодействия глобальности и локальности возникают условия, продуцирующие диффузию, нестабильность, противоречивость, конфликтность, нелинейность развития культуры и социальности, что провоцирует социокультурный кризис. Возникающее стагнирующее состояние локальных сообществ расценивается как своеобразная попытка закрепить существующее состояние развития сообщества, повернуться спиной к жизни, отрешиться от имеющих место событий. Социокультурное пространство характеризуется переходностью позиций, разрушается равновесие, социокультурная устойчивость. Локальное сообщество, находясь в условиях определенной реальной ограниченности, обладает своеобразной «камерностью» развития. В результате активного взаимодействия, коммуникаций, взаимовлияния локальности и глобальности, возникают процессы дифференциации и интеграции, меняются социокультурные стереотипы, поведенческие нормы, жизненные правила, стандарты, идеалы, предопределяя возникновение кризисных явлений в развитии социокультурной среды, приводя сообщества в состояние деструкции. Существенной перестройке подвергаются социокультурные институты, одни из основных регуляторов социокультурного равновесия.

В процессе взаимодействия образуется система социальной практики и формирования культурных архетипов, определяющих нормы жизнедеятельности, смыслы и побуждения, выражающие поведения в социокультурной среде акторов локальных сообществ. В динамике социокультуры развиваются сценарии, выражающие напряженное соотношение локальности и глобальности, отражающееся на эволюции социокультурной среды локального сообщества. Образуется система социальной деятельности и культурных архетипов, служащая определителем норм поведения, смыслов и побуждений, заключающаяся в отказе от традиций, доминировании инноваций в социокультурном пространстве. С другой стороны, складывается стремление к сбережению и защите традиционного социокультурного наследия. Результатом эволюции становится синтез старого и нового, формируются гибридные социокультурные модели, отображающие акценты эволюции, модифицируя социальные и культурные маркеры. Воспринимая кризисные явления в культуре и социальности как неизбежное зло, сообщество начинает преобразовываться в хаотичную массу самостоятельно выживающих индивидов, все менее придерживающихся общепринятых норм жизнедеятельности локальных сообществ.

Возникшие в социокультурном пространстве сложности, определяющиеся под влиянием процессов глобализации, связаны с достаточно критическими си-

туациями в развитии социокультурной среды. Модернизационные процессы привели к возникновению проблемы переосмысления своего экономического положения, определяющего место и роль в обществе, и, естественно, спровоцировали необходимость переосмысления всей жизни, перспектив, ценностных установок. (Старый вопрос – «за что боролись?»)

Модернизация производственно-экономической, социокультурной, институциональной сфер жизни детерминирует процесс переосмысления ценностей, столкновение традиций и новаций, насаждение «чужих» ценностных установок, проблему взаимодействия локального и глобального, обостряет вопрос: если традиционные ценности – это духовный феномен, то приходится предавать «душу»? В этом ключе понятия «смысл» и «ценность» в условиях формирования многополярного мира приобретают значение цивилизационного уровня. Мы полагаем, что в условиях перехода от однополярного мира к многополюсному движению цивилизации проблема реформирования социокультурного пространства будет обостряться.

Список литературы

- Агаджанова Э. Р., Салахова В. Б.** Ценности и смыслы в контексте модусов человеческого существования: Иметь или быть // Симбир. науч. вестн. 2018. № 3 (33). С. 12–16.
- Ахиезер А. С.** Россия; критика исторического опыта: В 2 т. Новосибирск: Сиб. хронограф, 1997. Т. 1.
- Бакланов И. С., Авдеев Е. А.** Взаимодействие глобального и локального: проблемы национальной и культурной идентификации // Гуманит., соц.-экон. и обществ. науки. 2014. № 3. С. 17–19.
- Буланов В. В.** Ценностно-смысловые взаимосвязи и культура // Вестн. Твер. гос. ун-та. Сер.: Философия. 2013. Вып. 4. С. 77–82.
- Гидденс Э.** Ускользающий мир: как глобализация изменяет нашу жизнь. М.: Весь мир, 2004.
- Гусейнов А. И.** Соционормативная сфера культуры // Вопр. филос. 2008. № 8. С. 39–50.
- Келасьев О. В.** Социальный конфликт как целостное образование // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер.: Социология. 2015. № 3. С. 93–101.
- Кравец А. С.** Философская теория смысла: моногр. Воронеж: Изд. дом Воронеж. гос. ун-та, 2022.
- Лалин Н. И.** Социокультурные факторы российской стагнации и модернизации // Социол. исслед. 2011. № 9. С. 3–18.
- Лоткин И. В., Стебляк В. В.** Трансформация социокультурной среды в условиях мирового кризиса // Культура и цивилизация. 2020. Т. 10. № 3. С. 135–141.
- Марков А. П.** Русская цивилизация в глобальном мире: вызовы, угрозы, ресурсы преобразования. СПб.: СПбГУП, 2017.
- Савицкий П. Н.** Географические и геополитические основы евразийства // Основы евразийства / Под ред. А.Г Дугина. М.: Арктогея центр, 2002а. С. 297–304.
- Савицкий П. Н.** Евразийство // Основы евразийства / Под ред. А.Г Дугина. М.: Арктогея центр, 2002б. С. 266–280.

- Трубецкой Н. С.** Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // Классика геополитики, XX век / Сост. К. Королев. М.: АСТ, 2003.
- Шестопал Е. Б., Селезнева А. В.** Социокультурные угрозы и риски в современной России // Социол. исслед. 2018. № 10. С. 90–99.
- Шмаков В. С.** Институционализация процессов социокультурного развития локальных сообществ // Сиб. филос. журн. 2023а. Т. 21. № 2. С. 47–57.
- Шмаков В. С.** Тенденции трансформации социокультурного пространства Евразии // *Respublica Literaria*. 2023б. Т. 4. № 3. С. 149–161.
- Blagojevic B.** Causes of Ethnic Conflict: a Conceptual Framework // *Journal of Global Change and Governance*. 2009. Vol. 3. No. 1. P. 1–25.
- Gills B. G.** The Return of Crisis in the Era of Globalization: One Crisis, or Many? // *Globalizations*. 2010. V. 7. No. 1–2. P. 3–8.
- Global Modernity and Social Contestation / Eds. B.M. Bringel, J.M. Domingues. L.: Sage, 2015.
- Rothman J.** Resolving Identity-Based Conflict: In Nations, Organizations, and Communities. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1997.

References

- Agadzhanova E. R., Salakhova V. B.** Values and meanings in the context of modes of human existence: To have or to be // *Simbirsk Scientific Bulletin*. 2018. No. 3 (33). P. 12–16. (in Russian).
- Akhiezer A. S.** Russia; criticism of historical experience: In 2 vol. Novosibirsk: Siberian Chronograph, 1997. Vol. 1. (in Russian).
- Baklanov I. S., Avdeev E. A.** Interaction of global and local: problems of national and cultural identification // *Humanities, socio-economic and social sciences*. 2014. No. 3. P. 17–19. (in Russian).
- Blagojevic B.** Causes of Ethnic Conflict: a Conceptual Framework // *Journal of Global Change and Governance*. 2009. Vol. 3. No. 1. P. 1–25.
- Bulanov V. V.** Value-semantic interrelations and culture // *Bulletin of Tver State University. Series: Philosophy*. 2013. No. 4. P. 77–82. (in Russian).
- Giddens A.** The Elusive World: How Globalization is Changing Our Lives. M.: The Whole world. 2004. (in Russian).
- Gills B.** The Return of Crisis in the Era of Globalization: One Crisis, or Many? // *Globalizations*. 2010. Vol. 7. No. 1–2. P. 3–8.
- Global Modernity and Social Contestation / Eds. B.M. Bringel, J.M. Domingues. L.: Sage, 2015.
- Huseynov A. I.** Socionormative sphere of culture // *Questions of Philosophy*. 2008. No. 8. P. 39–50. (in Russian).
- Kelasyev O. V.** Social Conflict as an Integral Education // *Vestnik of Sankt-Petersburg University. Series: Sociology*. 2015. No. 3. P. 93–101. (in Russian).
- Kravets A. S.** Philosophical Theory of Meaning. Voronezh: Voronezh State University Press, 2022. (in Russian).
- Lapin N. I.** Sociocultural Factors of Russian Stagnation and Modernization // *Sociological Research*. 2011. No. 9. P. 318. (in Russian).

- Lotkin I. V., Steblyak V. V.** Transformation of the Socio-Cultural Environment in the Conditions of the Global Crisis // Culture and Civilization. 2020. Vol. 10. No. 3. P. 135–141. (in Russian).
- Markov A. P.** Russian Civilization in the Global World: Challenges, Threats, Resources of Transformation. St. Petersburg: SPb State University Press, 2017. (in Russian).
- Rothman J.** Resolving Identity-Based Conflict: In Nations, Organizations, and Communities. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1997.
- Savitsky P. N.** Eurasianism // A. Dugin (ed.) Fundamentals of Eurasianism. M.: Arctogea Center, 2002b. P. 266–280. (in Russian).
- Savitsky P. N.** Geographical and Geopolitical Foundations of Eurasianism // A. Dugin (ed.) Fundamentals of Eurasianism. M.: Arctogea Center, 2002a. P. 297–304. (in Russian).
- Shestopal E. B., Selezneva A. V.** Sociocultural threats and risks in modern Russia // Sociological Research. 2018. No. 10. P. 90–99. (in Russian).
- Shmakov V. S.** Institutionalization of the processes of socio-cultural development of local communities // Siberian Journal of Philosophy. 2023a. Vol. 21. No. 2. P. 47–57. (in Russian).
- Shmakov V. S.** Trends in the transformation of the socio-cultural space of Eurasia // Respublica Literaria. 2023b. Vol. 4. No. 3. P. 149–161. (in Russian).
- Trubetskoy N. S.** A look at Russian history not from the West, but from the East // Classics of Geopolitics, XX century. M.: AST, 2003. (in Russian).

Сведения об авторе

Шмаков Владимир Сергеевич, доктор философских наук
Ведущий научный сотрудник, Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук.

Information about the Author

Vladimir S. Shmakov, Doctor of Science (Philosophy)
Leading Researcher, Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences.

*Статья поступила в редколлегию 27.12.2023;
одобрена после рецензирования 12.01.2024; принята к публикации 24.01.2024*

*The article was submitted 27.12.2023;
approved after reviewing 12.01.2024; accepted for publication 24.01.2024*

Научная статья

УДК 18+7.01+793

DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-82-95

Новые объекты исследования в алгоритмической эстетике: танц-перформанс и хореографическая арт-практика

Ольга Ивановна Уймина

*Российский государственный университет нефти и газа
(национальный исследовательский университет) имени И. М. Губкина
Москва, Россия*

*Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
Москва, Россия*

o.i.uymina@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0088-7487>

Аннотация

В статье рассматривается, как появляются новые объекты исследования в алгоритмической эстетике – танц-перформанс и арт-практика. Появление цифровых коммуникативных практик способствует созданию новых способов формализации партитуры танца, которые на сегодняшний день имеют разные технологические решения, в том числе и алгоритмические. Классическая эстетика не способна описать технологическую модернизацию художественного творчества, поэтому автор статьи предлагает рассматривать танц-перформанс и арт-практику в рамках алгоритмической эстетики.

Ключевые слова

танц-перформанс, арт-практика, современный танец, цифровые технологии, медиа, алгоритмическая эстетика

Для цитирования

Уймина О. И. Новые объекты исследования в алгоритмической эстетике: танц-перформанс и хореографическая арт-практика // Сибирский философский журнал. 2024 Т. 22, № 1. С. 82–95
DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-82-95

New objects of research in algorithmic aesthetics: dance performance and choreographic art practice

Olga I. Uymina

*Gubkin National University of Oil and Gas
Moscow, Russia Federation*

© Уймина О. И., 2024

ISSN 2541-7517

Сибирский философский журнал. 2024. Том 22, № 1
Siberian Journal of Philosophy, 2024, vol. 22, no 1

Lomonosov Moscow State University
Moscow, Russia Federation

o.i.uymina@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0088-7487>

Abstract

The article explores the way in which new objects of study, such as dance performance and art-practice, emerge in algorithmic aesthetics. The advent of digital communicative practices shapes new means of formalization of dance performance scripts, which nowadays have various technological solutions, including algorithmic ones. Classical aesthetics is unable to describe the technological modernization of artistic expression. The author offers a general framework of algorithmic aesthetics to study of dance performance and art practice.

Keywords

dance performance, art-practice, contemporary dance, digital technologies, media, algorithmic aesthetics

For citation

Uymina O. I. New objects of research in algorithmic aesthetics: dance performance and choreographic art-practice. *Siberian Journal of Philosophy*, 2024, vol. 22, no. 1, pp. 82–95 (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-82-95

Новые технологии качественно меняют жизнь людей, что, несомненно, выражается в искусстве. Технологии начинают менять статус произведения искусства, и в алгоритмической эстетике появляются новые объекты исследования. До середины XX века понимание искусства касалось «метафизических основ» [Бычков, 2010, с. 489]. Традиционное искусство предполагает также и понимание произведения искусства как «эстетической реальности, отдаленной от социальной действительности» [Пигулевский, 2019, с. 7]. Производство искусства дистанцируется от тех, кто его воспринимает. В классической эстетике статус произведения искусства связан с метафизической сущностью искусства и выражением духовного мира человека в художественной форме. В середине XX века появляется новое направление, связанное с отказом от традиционных форм художественности, на смену «репрезентации искусства... приходит идея презентации объекта» [Там же, с. 101]. Теперь любой объект и любую творческую практику можно рассматривать как искусство, тем самым меняется статус произведения искусства. Мы согласны с О.В. Пигулевским и В.В. Бычковым в определении новых практик и новых объектов как арт-практик и арт-объектов в дополнение к произведениям искусства в классическом понимании. Понятие «арт-практика» фиксирует представление о том, что искусство становится ближе к зрителю за счёт интерактивности. Проблема заключается в том, что достаточно сложно сохранить интерактивное танцевальное произведение искусства, так как при каждом новом исполнении оно претерпевает изменения: импровизация противоположна сохранению хореографии.

Технологии (сенсоры, датчики движений, VR-шлемы и др.) меняют саму сущность современных произведений искусства, отказываясь от любых метафизических основ и обращаясь к социальным практикам коммуникации, а также к использованию технических объектов. Важно при помощи датчиков и сенсоров «перевести» лексику движений танцоров и объяснить зрителю смысловую составляющую постановки или передать эмоциональное настроение танцора, тем са-

мым реализовав коммуникативную функцию технологий. Например, применение системы, созданной на основе модели Маркова, позволяет в реальном времени декодировать жесты исполнителя, и дистанционно хореограф может создавать постановку и одновременно оценивать, правильно ли танцор делает движения [Laraba, Tilmanne, 2016, p. 321]. Из цифровых фрагментов спектаклей создаются рекламные ролики (см., например: [Пименова, 2015, с. 125]), которые сообщают о новых постановках, их формате и содержании. Другие технологические решения позволяют включить зрителя в процесс создания хореографии и сделать другого человека (или технологию) со-творцом.

Эстетики, специализирующиеся на теории медиа (например П. Вайбель), обращают внимание на коммуникацию как главную функцию информационного общества. Также они обращают внимание на компьютерное моделирование форм и законов мира искусства, построенное на алгоритмах компьютерных программ. В статье предлагается рассматривать творчество в цифровом формате как работу с алгоритмами, которые не только преобразуют или создают цифровой формат современного творчества хореографов, но также позволяют реализовывать коммуникативные функции технологий. Наша идея заключается в том, чтобы исследовать переход искусства танца в танц-перформанс и арт-практику в рамках алгоритмической эстетики, чтобы была возможность создать универсальный формат записи хореографической партитуры современных постановок, какими являются ноты для музыки.

Под танц-перформансом, согласно Т.В. Гордеевой, понимается «форма танцевального искусства, характерная для режима восприятия, фокус которого переключен с предмета восприятия (тело) на его процесс» [Гордеева, 2022, с. 165]. В статье предлагается рассмотреть танц-перформанс, в котором сохраняется тело человека и «высокий уровень телесной осознанности», как «основное художественное средство» [Там же, с. 71–88] с включением цифровых технологий в процесс создания, трансформации, исполнения и дополнения танцевальной постановки. Другими словами, проследить переход от «медиума тела» в танц-перформансе, который описывает Т.В. Гордеева, и перейти к цифровому медиуму, который создается при помощи цифровых технологий в танц-перформансе. Получается, что переход связан в танц-перформансе с внутренним наполнением, но при этом продолжает при помощи новых практик обращаться к телесности человека. Если живой человек исключается из танц-перформанса и коммуникационные функции передаются цифровым технологиям и робототехническим устройствам, то такой танц-перформанс предлагается называть хореографической арт-практикой. Например, хореограф Ж. Жобен в постановке «VR I» создаёт виртуальную среду с исполнителями, фиксируя движения через датчики на теле исполнителей¹. Танец продолжает исполняться в виртуальной среде, и при помощи шлема любой желающий может погрузиться в виртуальное пространство и посмотреть на виртуальную постановку. Таким образом, мы видим, что появляются новые объекты исследования в алгоритмической эстетике, о которых речь пойдет далее. Смена технологий (от аналоговых к цифровым) не должна при-

¹ См.: Cie Gilles Jobin. VR_I – Immersive VR experience (2017). URL: https://www.gillesjobin.com/en/creation/vr_i-immersive-vr/ (дата обращения 02.12.2023)

водить каждый раз к созданию новых названий направлений в неклассической эстетике. Так, Лев Манович предложил новое направление при переходе к работе с нейронными сетями. Теперь взамен инфоэстетики им разрабатывается «эстетика искусственного интеллекта» (см.: [Manovich, 2018]), что нам видится спорным, учитывая многозначность термина «искусственный интеллект».

Более целесообразно обратиться к уже устоявшемуся понятию алгоритмической эстетики (см., например: [Мигунов, Ерохин, 2010, с. 137]), которая помогает исследовать цифровые арт-практики, созданные с помощью компьютерных программ. А.С. Мигунов определяет алгоритмическую эстетику главным образом как «цифровое электронное компьютерное искусство» [Мигунов, 2011, с. 13]. Мы предлагаем расширить определение и понимать под алгоритмической эстетикой отдельное направление в неклассической эстетике, связанное с анализом, созданием и оцениванием как традиционных произведений искусства, так и арт-объектов и арт-практик при помощи различных технологий, построенных на алгоритмах, которые заложены в интеллектуальные системы и компьютерные программы.

Для раскрытия основного тезиса рассмотрим трансформацию танца в классической и неклассической эстетике и влияние технологий (в рамках теории информационного общества, или медиатеории). Можно выделить классический и неклассический типы эстетики. Так, В.В. Бычков пишет, что «развитие научно-технического прогресса повлияло на понимание искусства» [Бычков, 2012, с. 220]. Под классической эстетикой В.В. Бычков имеет в виду «сущностное ядро эстетики как науки, ее метафизические основы и философский теоретический фундамент» [Там же, с. 34] и кратко определяет её как «науку о гармонии человека с Универсумом» [Бычков, 2010, с. 492]. Классическое понимание произведения искусства, согласно В.В. Бычкову, сформировалось в рамках классической эстетики как «высокохудожественного произведения», основу и сущность которого составляет художественный образ. Таким образом, танец как произведение искусства обладает художественной ценностью и, используя язык тела, стремится выразить художественный образ, который создаёт хореограф. Пожалуй, это один из немногих видов искусства, который сохраняет свой статус и развивается, обогащаясь за счет лексики народного танца и популярных направлений хореографии. В свою очередь, А.С. Мигунов выделяет следующие признаки классического искусства: «условность, уникальность, стилистическая определенность и репрезентативность» (см.: [Мигунов, 2011]). Танец как произведение хореографического искусства будет воспринят и понятен для «насмотренного» зрителя, понимающего все условности, которые определяют статус развивающегося искусства. Очертив таким образом классическое представление о произведении искусства, мы можем сконцентрироваться на проблеме смены статуса произведения искусства. Данная проблема основывается на «отказе от художественности» и поиске нового понимания и определения искусства, которое «включило бы в себя пространство современного арт-производства» [Бычков, 2010, с. 499–507]. Наблюдается переход от выразительности в искусстве к производству соответствующих объектов и проведению практик, которые получают название арт-объект и арт-практика. Художник теперь может создавать практичные объекты или обычные предметы

и наделять их личным смыслом, который призван озадачить проходящих мимо людей. Согласно О.В. Пигулевскому, классическая модель искусства замещается арт-практикой, новые произведения создаются как «технопоэтические произведения» и задаются «со стороны глобальной коммуникации» [Пигулевский, 2019, с. 148–154]. Другими словами, технологии помогают создавать и воспроизводить арт-практики и выстраивают процесс коммуникации, когда можно ни разу не видеть арт-практику и при этом всё о ней знать.

Можно проследить в исследованиях современных эстетиков и у исследователей информационного общества (или медиатеории) общее представление о том, какое влияние оказывают технологии. Не претендуя на всеохватность, автор рассмотрит две точки зрения на историю формирования информационного общества. Д. Белл и Э. Тоффлер – сторонники технологического детерминизма и представители первой точки зрения, то есть того, что общество меняется под действием технологий. Э. Тоффлер пишет, что распространение компьютеров и «гибких технологий» вызвало «Третью волну» [Тоффлер, 2003, с. 21], или развитие «супериндустриального общества». Поддерживая его точку зрения, П.С. Гуревич определяет общество как информационное, основанное на передовых технологиях, где «сеть» используется как универсальная метафора (сетевое общество, нейронные сети, глобальная сеть Интернет, см., например: [Гуревич, 2003, с. 9]). Вторая точка зрения присуща представителям Торонтской школы, которые считают, что технологии меняют человека, и как следствие происходит изменение общества. Один из представителей этой школы М. Маклюэн описывает, как средства коммуникации помогают человеку передавать и трансформировать свой опыт. М. Маклюэн рассматривал аналоговые медиа, так как в его время были распространены аналоговые устройства, но постепенно взамен аналоговых технологий произошел переход в цифровой формат [Маклюэн, 2018]. Например, пленку в фото- и видеокамерах сменили цифровые матрицы в смартфонах.

Л. Манович назвал переход к цифровым средствам коммуникации «языком новых медиа» – это новая фаза развития, связанная с цифровыми технологиями [Манович, 2018, с. 37]. В цифровой культуре компьютерные технологии репрезентируют и конструируют реальность одновременно. Цифровые произведения состоят из нескольких частей: интерфейса (то, что мы видим в распечатанном виде или на мониторе или слушаем в наушниках), электронного файла в двоичном коде и описания работы. Творческие люди, как и всё информационное общество, являются частью процесса цифровизации и вовлечены в новые способы коммуникации. Творческий человек становится «мультизадачным», он может быть техником, программистом, перформером, композитором или хореографом.

Л. Манович взамен классической эстетики определяет инфоэстетику как «анализ эстетики информационного доступа, а также методов производства объектов новых медиа, эстетизирующих обработку информации» [Манович, 2018, с. 269]. Л. Манович сохраняет классическое представление об эстетике и связывает инфоэстетику с коммуникативной практикой и обработкой информации в информационном обществе. Продолжая его линию мысли, Н.Б. Кириллова пишет, что в своём развитии инфоэстетика пришла к третьему периоду, который она назвала «компьютероцентристским» [Кириллова, 2020, с. 97]. Можно согласиться

с Н.Б. Кирилловой, что в этот период коммуникативные практики реализуются через компьютерные устройства, но они также воплощаются и через смартфоны. Следовательно, определять такие связи через конкретное устройство не вполне оправданно и стоит обратить внимание на то, каким образом эта технология реализуется, а именно на алгоритмичность любой программы.

П. Вайбель в своей работе «Медиаискусство: от симуляции к стимуляции» пишет, что «тайная эстетика состоит из алгоритмических правил и программ» [Вайбель, 2015, с. 153]. Несмотря на то что, по его мнению, «компьютер может моделировать формы и законы мира искусства, ...а креативность является... алгоритмом» [Там же, с. 150], место для человека всегда остаётся. Только в силу технологических модернизаций человек искусства стал изображать интерактивный творческий процесс. Включение интерактивности в творческий процесс даёт право управления зрителю через интерфейс, превращая художника в техническую поддержку. В результате зрители стали пользователями, их роль приобрела значимость, превратив зрителей в создателей программ. П. Вайбель пишет о переходе ко второму этапу конструирования новых медиа, и называет его «постмедиа» [Там же, с. 148]. Преобладает не какое-то одно медиа, а создаются новые медиасклейки, где все медиа влияют друг на друга. Появляются новые названия форм творчества, например, «мультимедийная опера», но это предполагает отсылку больше не к коммуникации, а к тому факту, что используются разные технологии, которые работают по определенному алгоритму. Теория медиа, изложенная П. Вайбелем, наиболее полно характеризует коммуникативную функцию цифровых технологий, особенно переход к мультимедийности, и все эти технологии построены на алгоритмах. А.С. Мигунов описывает технологию цифровых электронных устройств, как было описано выше, опуская функцию коммуникации (см.: [Мигунов, 2011]). Он предлагает учитывать обе концепции – и теорию медиа, и теорию алгоритмов, так как они дополняют друг друга, авторы пишут о технологиях, делая акцент в сторону алгоритмов цифрового творчества, следовательно, медиа-технологии являются одновременно алгоритмическими программами. Согласно всему вышесказанному про теорию медиа, можно прийти к выводу, что алгоритмическая эстетика позволяет исследовать процесс цифровизации, рассматривать не только коммуникативную составляющую, которая присутствует в цифровых медиа, но и изучить процесс создания современных произведений художниками, а также изменения в процессе эстетического восприятия.

Теперь можно рассмотреть в рамках алгоритмической эстетики, как происходит переход от танца как произведения искусства к танц-перформансу и хореографической арт-практике. Если рассматривать танец как произведение искусства, то можно выделить следующие его особенности: танец создаётся в процессе преобразования каких-либо впечатлений из повседневной жизни и связан с художественными символами. В хореографическом искусстве нет партитуры или подробного письменного плана (что создаёт проблему сохранения танца и восстановления постановки спустя время). Среди видов танца можно выделить классический балет, танец модерн, танец постмодерн и современный (contemporary или новый) танец. К танцу contemporary относят сформировавшиеся техники танца, у которых есть свои школы и последователи. Например, совре-

менный балет или, как его определяет О.А. Петров, «новый танец» представлен в хореографии Тьерри Маландэна (см., например: [Петров, 2010, с. 10]). Существуют техники, которые создавались в рамках одной школы, но переросли её и воплотились в новой технике – например, Каннингем является одним из основоположников постмодернистского танца, но изначально этот хореограф изучал танец модерн. Одновременно Каннингем стал экспериментировать с музыкальным оформлением и танцевальным видеоартом. Технологии, начиная с механических и аналоговых, меняют форму взаимодействия на сцене и со зрителем. Это еще не имеет массового характера, а проводится на уровне эксперимента, как в постановке «Вариации V».

Взаимодействие современного танца и современных технологий неизбежно, так как они меняют наше мышление и восприятие окружающей реальности. Обращение к ним помогает раскрыть как те изменения, которые протекают в обществе, так и те, что происходят с человеком здесь и сейчас. Мы находимся в процессе формирования системы современного танца как явления культуры, поэтому его анализ вызывает затруднения, в отличие от анализа систем классического танца, которые существуют уже около пяти веков. Технологии являются необходимым средством репрезентации для понимания танца современным зрителем (см., например: [Sagasti, 2019, p. 29]). Пионер танца модерн Лои Фуллер одной из первых начала использовать техническое оформление сцены, что способствовало формированию исследуемого в статье представления о танце как танц-перформансе (см., например: [Фуллер, 2017, с. 176]). Затем Мерс Каннингем начал включать такие устройства, как антенны, фотоэлектрические устройства в постановку танца, который стали называть танцем постмодерн. Когда в «экспериментальной» постановке «Вариации V» исполнители подходили к этим устройствам, изменялась громкость музыки, или она выключалась и включалась от фотоэлектрического элемента (см., например: [Каннингем, 2019, с. 18]). Приведенные примеры предлагается рассматривать как первые танц-перформансы, созданные с применением технологий.

Цифровизация процесса оформления спектакля приводит к развитию танца (с точки зрения применения цифровых технологий) в трех направлениях. Во-первых, это «простое» оформление спектакля, когда сама хореографическая постановка продолжает относиться к производству искусства танца: использование видеопроекций, цифрового фона и дополненной реальности и т.п.

Второе направление Ф. Фрима называет «гибрид» [Frimat, 2010, p. 46–47] и связывает с применением в постановках медийных и технических средств. Важно, с точки зрения О.А. Петрова, что здесь мы наблюдаем не синтез искусств, как в первом случае, а «количественно и качественно иное – гибриды» [Петров, 2021, с. 32]. Когда происходит вторжение технологий в полотно танца, то зрителю представляется подобный гибрид, который в статье предлагается называть танц-перформансом, так как его уже нельзя отнести к искусству современного танца, но в то же время он связан с танцевальной практикой и телесностью человека (см., например: [Меньшиков, 2022, с. 12]).

Третье преобразование определяется О.А. Петровым как «не-танец» и связано с отсутствием танцевальных па или живого человека в танце [Петров, 2021,

с. 31]. О.А. Петров приводит в качестве примера «не-танца» спектакль Бориса Шарматца «Магма», в котором клубок обнаженных тел движется по сцене в полном молчании; постепенно клубок разматывается, и отдельные тела высвобождаются из него. «Не-танец», в котором исполнителями становятся технические устройства или роботы, предлагается определять как хореографическую «арт-практику» [Бычков, 2010, с. 516], которая связана с использованием технологий и цифровых устройств. Танц-перформанс в таких спектаклях ассоциируется с исследовательской практикой, как, например, в проекте С. Леничко, Н. Бей и И. Пучеглазова «Корпоирреальность»². К арт-практике относится не-танец, например, когда в постановке задействуют только технологии, исключая человеческую телесность.

Создание постановок современного танца, которые частично или полностью, как в случае с не-танцем, или, как предлагает определять автор статьи, арт-практикой, исполняемой, например, беспилотными летательными аппаратами, переходит из сферы телесно-пластического исполнения в область машинно-исследовательского проекта хореографа и медиахудожника³. Современные хореографы объединяются с программистами, медиахудожниками или виар-художниками для создания проектов⁴, которые приобретают статус пограничного состояния между исполнительским искусством современного танца и презентацией творчества при помощи цифровых инструментов. В статье автор определяет отличительные черты, разграничивающие искусство современного танца и арт-практики.

Стирание границ между творцом и зрителем, автором и воспринимающим, человеческим и алгоритмическим, – всё это привело к стиранию границ между искусством и не-искусством. Произошел отказ от стиля и гармонии, сопровождавшийся переходом к созданию аллюзий, множественному цитированию, ироническому обыгрыванию прошлого опыта (см., например: [Пигулевский, 2019, с. 175]). Включение технологий в процесс постановки и её реализации показывает, что медиа не отражают реальность, а репрезентируют или представляют её (см., например: [Кириллова, 2006, с. 398]). Арт-группа Die Wolke при помощи интерфейсов изучает связь танца с медиатехнологиями. В «Траектории идеи» на основе отслеживания движений хореограф Д. Триантаки репрезентирует «траекторию идеи во времени, как она изменяется с течением человеческой жизни: идея рождается, растёт, зреет, умирает. Тела исполнителей представляют или воплощают идеи, они вступают в контакт друг с другом, а также со своей средой, которая ставит им ограничения и условия»⁵. Здесь также хореография отступает на за-

² См.: Проект «Корпоирреальность» VR художницы Н. Бей, танц-художницы С. Леничко и эмбиент композитора И. Пучеглазова (2022). Мультимедиа арт-музей. URL: <https://artforthefuture.art/data/items/online/2021/sorpoirreality/index.php?lang=ru> (дата обращения: 06.12.2023)

³ См.: например, танц-перформанс «Степень свободы», хореограф Е. Жаринова, медиахудожник Д. Перевалов. URL: <https://ekazha.wordpress.com/projects/degree/> (дата обращения: 06.12.2023)

⁴ См.: например, проект медиахудожника М. Жесткова и хореографа В. Варнава. Демидова Е. Цифровые двойники: уникальный нейростенд «Газпромнефть» на ПМЭФ (2021). Информационный портал Event.Ru. URL: <https://event.ru/reports/tsifrovyye-dvoyniki-unikalnyi-neyrostend-gazprom-neft-na-pmef/> (дата обращения: 06.12.2023)

⁵ См.: хореограф Дросия Триантаки, арт-практика «Траектория идеи» (2019). Die Wolke Art Group. URL: <https://die-wolke.org/trajectory> (дата обращения 04.12.2023)

дний план, оставляя пластику движений как процесс взаимодействия устройств на телах исполнителей. При помощи мультимедийных технологий хореографы пытаются придать материальность кинестетическим реакциям зрителей, тем неуловимым ощущениям, которые создаются во время спектакля или перформанса. В танц-перформансе электронная система «управляет поведением интерактивной среды и представляет собой импровизацию, переплетение нитей образов как реальных, так и виртуальных» ⁶.

Валентин Сильченко является соавтором танц-перформанса «Trisolde» и в момент создания отвечал за технологическую реализацию взаимодействия зрителя с исполнителями, а также аудиовизуальное оформление ⁷. На IX Фестивале современного танца «На грани» автору статьи удалось в личной беседе с В. Сильченко узнать, какое программное обеспечение было использовано в постановке и как был выстроен алгоритм его работы. В режиме реального времени датчик снимал со зрителя показания, которые посредством определенного алгоритма изменяли музыку. Подобное включение интеллектуальных систем помогает трансформировать символическую природу языка тела. Сам исполнитель становится пользователем, он одновременно исполняет и символизирует своей телесностью. Движения при этом не утрачивают выразительности, пластики движения и красоты линий. Интерактивные технологии не только влияют на движения исполнителя через зрителя, но и позволяют взаимодействовать с пространством. Телесность становится интерактивной, она не просто символ, который формирует хореограф, телесность исполнителя переходит в другой формат. Тело человека в интерактивной постановке олицетворяет взаимодействие кинестетического восприятия телесности и интеллектуальных систем, результатом которого является цифровая репрезентация, выраженная в звуке, сценическом оформлении (см., например [Савостьянова, 2022, с. 24]). Тем самым нарушается задумка хореографа, в которой символическая природа языка тела предстает в телесной форме (см., например: [Ladenheim et al., 2020]). У хореографа «ампутируется» его авторская идея, а у исполнителя нивелируется четко заданная хореография и выражение определенных символов, так как исполнитель находится в процессе импровизации.

Хореограф Эйнав Катан-Шмид смотрит на постановку как на исследование восприятия при переходах между виртуальной средой и реальностью (см.: [Katan-Schmid, 2019]). В перформансе «Playing with Virtual Realities» с использованием VR-технологий сами исполнители ассоциировались с технологией. Здесь представлен перформанс или представление проекта, в котором исследуется телесное восприятие в виртуальном пространстве. Переходя из виртуального мира в реальный, исполнители тем самым исследовали, как они ощущают себя в процессе арт-практики в виртуальной среде, как происходит их взаимодействие, если один человек остаётся в реальном мире, двигаясь в определенном пространстве на гла-

⁶ См.: Rubidge S. Digital technology in choreography: issues and implications (2002). Plenary Talks. 17th Annual Symposium of the Dance Society of Korea (Seoul, November 6th 2002). URL: https://www.researchgate.net/publication/265189805_Digital_Technology_in_Choreography_Issues_and_Implications (дата обращения: 01.12.2023).

⁷ См.: TRISOLDE. A symbiotic dance performance inspired by R. Wagner's opera «Tristan and Isolde» (December 2017). URL: <https://ctcr.ee/projects/trisolde/> (дата обращения: 05.12.2023)

зах у зрителей-наблюдателей. В постановке «VR I» хореографа Жилия Жобена датчики на исполнителях создают виртуальную модель, которая выводит проекцию движений на экран. Зритель видит 3D-исполнение танца и может взаимодействовать с другими пользователями в виртуальной реальности. Развитие этого технологического решения способствовало бы репрезентации и формализации танца. Таким образом, при помощи цифровых технологий можно решить проблему партитуры в хореографии.

Наблюдаются разные виды и подходы определения хореографии, созданной при помощи технологий. Примером служит стохастическая хореография, которую Е. Жаринова теоретически обосновала; она и сама создавала постановки в рамках своей теории [Жаринова, 2018, с. 7]. Стохастическая хореография является одним из видов танц-перформанса, в ней при создании хореографической композиции используются алгоритмы и математические модели. Это позволяет рассматривать подобную хореографию как объект исследования алгоритмической эстетики. Например, танц-перформанс режиссера Хайди Бойсверт «[radical] signs of life»⁸. Эта работа создана как склейка хореографии, которая в свою очередь создаётся путем программного преобразования музыки и видеоарта. В такого рода спектаклях, где программа управляет и преобразует один или несколько компонентов постановки при помощи алгоритма, простая постановка хореографии трансформируется в арт-практику, которая является интерактивной и мультимедийной. Другими словами, технологии реализуют медиа, при помощи цифровых преобразователей звука; и танц-перформанс репрезентируется в цифровой среде, так как создан при помощи цифровых технологий. Цифровые технологии за счет алгоритмов, присутствующих в коде программы, позволяют включать алеаторику в постановку, делать её интерактивной и мультимедийной и т.п. Все вышеперечисленные процессы реализуются при помощи алгоритмов, поэтому приведенные примеры танц-перформансов и арт-практик рассматриваются в рамках алгоритмической эстетики. При создании таких арт-практик важен не только процесс работы хореографа, а совместная работа хореографа и программиста (медиахудожника, VR-художника, 3D-художника, видеохудожника). Мы рассмотрели восемь арт-практик, и во всех этих проектах программист участвовал в сотворчестве с хореографом, создавая художественное пространство и помогая хореографу с помощью различных цифровых технологий визуализировать совместную работу.

* * *

Под влиянием новейших компьютерных технологий современный танец репрезентируется и трансформируется в постановку, которую уже нельзя назвать танцем, созданным на материале человеческого тела или который создал талантливый хореограф. Цифровизация не всегда исключает современный танец из своей структуры. Иногда они гармонично взаимодополняют друг друга, и цифровые инструменты расширяют творческие задумки хореографа. Иначе обстоит дело, когда хореограф использует технологии как приложение или устройство-посред-

⁸ См.: Zharinova E. Inside the chain: An Intersection of Dance, Mathematics, and Technology. (2016). The paper made in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master's of Fine Arts at George Washington University. URL: https://www.academia.edu/41398167/Inside_The_Chain_An_Intersection_of_Dance_Mathematics_and_Technology (дата обращения: 28.04.2023)

ник, разрывает связь между творцом и арт-продуктом. Новые формы взаимодействия хореографа как создателя или пользователя технологий и человеческой пластики тела помогают исследовать движение и создавать технический инструментарий для фиксации танцевальных движений наподобие нот в музыке.

Приведенные примеры цифровизации современного танца демонстрируют применение алгоритмических программ, которые позволяют не только реализовать коммуникацию между хореографом и зрителем, но и воссоздать эту коммуникацию в трансформации музыкального сопровождения или передать в сценографическом оформлении. Появляются новые объекты исследования алгоритмической эстетики: танц-перформанс и хореографическая арт-практика. Алгоритмическое программирование позволяет нам по-новому посмотреть на связи человек – человек через посредничество интеллектуальных систем и цифровых инструментов. Влияние самого зрителя при помощи таких «умных» алгоритмов делает хореографа зрителем, смещает его роль в постановке к системной поддержке цифровых устройств. Но это фиксирует хореографию, позволяя ее сохранить. Современные компьютерные обработки танца, исключая человека, создают не цифровой медиум, а цифровые арт-практики, которые можно рассматривать как новые объекты исследования алгоритмической эстетики.

Классический взгляд на медиа и искусство ограничен традиционными эстетическими ценностями. Если мы останемся в рамках классической эстетики или медиатеории, то упустим возможность рассмотреть эстетические ценности современных хореографических арт-практик, которые связаны с работой алгоритмов и раньше не рассматривались в теории эстетики. Новые ценности в алгоритмической эстетике создаются алгоритмами, например алгоритмическая интерактивность. Другие современные направления в эстетике, например экологическая эстетика или реляционная эстетика, не смогут быть эвристическим методом для исследования эстетических отношений, выстроенных на алгоритмах, и не позволят определить художественную ценность алгоритмических произведений.

Список литературы

- Бычков В. В.** Постнеклассическая философия искусства. Система основных понятий // Искусствознание. 2010. № 3–4. С. 487–519.
- Бычков В. В.** Эстетика: учебник. М.: КНОРУС, 2012.
- Вайбель П.** Медиаискусство: от симуляции к стимуляции // Логос. 2015. Т. 25. № 4. С. 135–162.
- Гордеева Т. В.** Художественная коммуникация в российском танцевальном перформансе рубежа XX–XXI веков: Научная специальность 5.10.1. Теория и история культуры, искусства: дис. ... канд. иск. СПб.: Акад. Русс. балета им. А.Я. Вагановой, 2022.
- Гуревич П.** Конфигурация могущества // Тоффлер Э. Метаморфозы власти. М.: АСТ, 2003. С. 8–17.
- Жаринова Е. В.** Введение понятия стохастической хореографии // Границы танца в современной культуре: думаем, пишем, обсуждаем. Материалы VIII Международ. студ. науч.-практ. конф. (с междунар. участием) фак. совр. танца Гу-

- манит. ун-та / Под ред. Н.В. Курюмовой. Екатеринбург: Гуманит. ун-т, 2018. С. 7–13.
- Каннингем М.** «Гладкий, потому что неровный...» / Под ред. Л. Жаклин. М.: Арт Гид; Музей совр. иск-ва «Гараж», 2019.
- Кириллова Н. Б.** Инфоэстетика современной медиакультуры: к постановке проблемы // Изв. Урал. фед. ун-та. Сер. 1. Проблемы образования, науки и культуры. 2020. Т. 26. №1. С. 96–100.
- Кириллова Н. Б.** Медиакultura: от модерна к постмодерну. М.: Акад. Проект, 2006.
- Маклюэн М.** Понимание медиа: Внешние расширения человека / Пер. с англ. В. Николаева. М.: Кучково поле, 2018.
- Манович Л.** Язык новых медиа. М.: Ад Маргинем, 2018.
- Меньшиков Л. А.** Терминология отечественного хореоведения в сфере современного танца, или О том, что делать с его современностью // Междунар. журн. исследований культуры. 2022. № 22. С. 6–15.
- Мигунов А. С.** Эстетика, искусство и современные гуманитарные технологии // Вестн. Моск. гос. ун-та. Сер. 7. Философия. 2011. № 3. С. 3–24.
- Мигунов А. С., Ерохин С. В.** Алгоритмическая эстетика. СПб.: Алетейя, 2010.
- Петров О. А.** На стороне танца. Екатеринбург: Кабинетный учёный, 2021.
- Петров О. А.** Танец Тьерри Маландэна, или Может ли ожить старое дерево. Екатеринбург: Изд. дом «Афтограф», 2010.
- Пигулевский В. О.** Искусство и арт-практика. Харьков: Гуманит. центр, 2019.
- Пименова Ж. В.** Танцевальная коммуникация в эпоху цифровых технологий // Науч. вестн. МГТУ ГА. 2015. № 215. С. 122–126.
- Савостьянова Ю. С.** Импровизация в хореографических VR-экспериментах // Вестн. Акад. Русс. балета им. А. Я. Вагановой. 2022. № 6 (83). С. 19–28.
- Тоффлер Э.** Метаморфозы власти. М.: АСТ, 2003.
- Фуллер Л.** Пятнадцать лет моей жизни / Л. Фуллер; пер. с франц. О.В. Михнюк. СПб.: Планета музыки, 2017.
- Frimat F.** Qu'est-ce que la danse contemporaine? : Politiques de l'hybride. P.: Presses Universitaires de France, 2010.
- Katan-Schmid E.** Improvisieren: Playing with Virtual Realities. A Practice based Research Experiment in Dancing with Technolog // S. Marguin, H. Rabe, W. Schäffner, F. Schmidgall (Eds.). Experimentieren: Einblicke in Praktiken und Versuchsaufbauten zwischen Wissenschaft und Gestaltung. Bielefeld: Verlag, 2019. P. 93–106.
- Ladenheim K., McNish R., Rizvi W., LaViers A.** Live Dance Performance Investigating the Feminine Cyborg Metaphor with a Motion-activated Wearable Robot // Proceedings of the 2020 ACM/IEEE International Conference on Human – Robot Interaction (HRI '20). Association for Computing Machinery, 2020. P. 243–251.
- Laraba S., Tilmanne J.** Dance performance evaluation using hidden Markov models // Computer Animation and Virtual Worlds. 2016. Vol. 27. №. 3–4. С. 321–329.
- Manovich L.** AI Aesthetics. M.: Strelka Press, 2018.
- Sagasti F.** Information Technology and the Arts: The Evolution of Computer Choreography during the Last Half Century // Dance Chronicle. 2019. Vol. 42. № 1. P. 1–52.

References

- Bychkov V. V.** Postclassical Philosophy of Art. System of Basic Concepts // *Iskusstvoznaniie*. 2010. No. 3–4. P. 487–519. (in Russian)
- Bychkov V. V.** Aesthetics. M.: KNORUS, 2012. (in Russian)
- Cunningham M.** “Smooth because it’s uneven...”. M.: Art Gid, 2019. (in Russian)
- Frimat F.** Qu’est-ce que la danse contemporaine? : Politiques de l’hybride. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.
- Fuller R.** Fifteen years of my life / Transl. from French by O. Mihniuk. Saint Petersburg: Planeta muzyki, 2017. (in Russian)
- Gordeeva T. V.** Artistic communication in Russian dance performance at the turn of the 20th–21st centuries. Dissertation in partial fulfillment of the requirements for the degree of Candidate of Sciences (Theory and History of Culture and Art). St. Petersburg: Vaganova Academy of Russian Ballet, 2022. (in Russian)
- Gurevich P.** Configuration of power // E. Toffler *Metamorphoses of power*. M.: AST, 2003. P. 8–17. (in Russian)
- Katan-Schmid E.** Improvisieren: Playing with Virtual Realities. A Practice based Research Experiment in Dancing with Technolog // S. Marguin, H. Rabe, W. Schäffner, F. Schmidgall (Eds.). *Experimentieren: Einblicke in Praktiken und Versuchsaufbauten zwischen Wissenschaft und Gestaltung*. Bielefeld: Verlag, 2019. P. 93–106.
- Kirillova N. B.** Infoaesthetics of modern media culture: problem statement // *Izvestiya ural’skogo federal’nogo universiteta. Seriya 1: Problemy obrazovaniya, nauki i kul’tury*. 2020. No. 26(1). P. 96–100. (in Russian)
- Kirillova N. B.** Media culture: from modern to postmodern. M.: Akademicheskii Proekt, 2006. (in Russian)
- Ladenheim K., McNish R., Rizvi W., LaViers A.** Live Dance Performance Investigating the Feminine Cyborg Metaphor with a Motion-activated Wearable Robot // *Proceedings of the 2020 ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction (HRI ’20)*. Association for Computing Machinery, 2020. P. 243–251.
- Laraba S., Tilmanne J.** Dance performance evaluation using hidden Markov models // *Computer Animation and Virtual Worlds*. 2016. T. 27. No. 3–4. C. 321–329.
- Manovich L.** The language of new media. M.: Ad Marginem, 2018. (in Russian)
- Manovich L.** AI Aesthetics. M.: Strelka Press, 2018.
- McLuhan M.** Understanding media. The extensions of man / Transl. by V. Nikolaev. M.: Kuchkovo pole, 2018. (in Russian)
- Menshikov L. A.** Terminology of Russian choreology in the field of contemporary and modern dance, or What can we do with its modernity // *International Journal of Cultural Research*. 2022. No. 3. P. 6–15. (in Russian)
- Migunov A. S.** Aesthetics, art and modern humanitarian technologies // *Moscow University Bulletin. Series 7: Philosophy*. 2011. No. 3. P. 3–24. (in Russian)
- Migunov A. S., Erohin, S. V.** Algorithmic aesthetics. Saint Petersburg: Aletheia, 2010. (in Russian)
- Petrov O. A.** On the Side of Dance. Moscow: Kabinetnyi uchenyi, 2021. 160 p. (in Russian)
- Petrov O. A.** Dance of Thierry Malandain, or can an old tree come to life. Ekaterinsburg: Izdatel’skii dom Aftograf, 2010. 224 p. (in Russian)

- Pigulevskii V. O.** Art and Art Practice. Kharkiv: Gumanitarnyi tsentr, 2019. (in Russian)
- Pimenova Zh. V.** Dance communication in the digital age // Civil Aviation High Technologies. 2015. No. 215. P. 122–126. (in Russian)
- Sagasti F.** Information Technology and the Arts: The Evolution of Computer Choreography during the Last Half Century // Dance Chronicle. 2019. Vol. 42. № 1. P. 1–52.
- Savostyanova Y. S.** Improvisation in choreographic VR experiments // Bulletin of Vaganova Academy of Russian Ballet. 2022. No. 6 (83). P. 19–28. (in Russian)
- Toffler E.** Metamorphoses of power. M.: AST, 2003. (in Russian)
- Weibel P.** Media art: from simulation to stimulation // Logos. 2015. No. 25 (4). P. 135–162. (in Russian)
- Zharinova E. V.** Defining Stochastic Choreography // The boundaries of dance in modern culture: we think, we write, we discuss. Materials of the VIII student international conference held by the faculty of contemporary dance of the Humanitarian University / Ed. by N.V. Kuryumova. Ekaterinburg: Gumanitarnyi universitet, 2018. P. 7–13. (in Russian)

Информация об авторе

Ольга Ивановна Уймина

Старший преподаватель, Российский государственный университет нефти и газа (Национальный исследовательский университет) имени И.М. Губкина
Аспирант, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

Information about the Author

Olga I. Uymina

Senior lecturer, Gubkin National University of Oil and Gas
Postgraduate student, Lomonosov Moscow State University

*Статья поступила в редколлегию 30.10.2023;
одобрена после рецензирования 13.01.2024; принята к публикации 7.02.2024*

*The article was submitted 30.10.2023;
approved after reviewing 13.01.2024; accepted for publication 7.02.2024*

Научная статья

УДК 1 (091)

DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-96-104

Проблематика вещи в себе в философии XIX века

Игорь Владимирович Диль

*Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
Москва, Россия*

sigerousgo@mail.ru

Аннотация

В современной философии осмысляется как статус понятия вещи в себе, так и история его возникновения и трансформации. В данной статье рассматривается концептуальный сдвиг, который произошел с понятием «вещь в себе» в философии XIX века, поскольку это понятие до сих пор остается важным в контексте отношения к возможности познания реальности и статусу самой реальности. Рассматривается переосмысление вещи в себе в философии Шопенгауэра, Ницше, а также неокантианства марбургской школы (Когена, Кассирера, Наторпа). Сравнительный анализ работ всех рассматриваемых авторов позволяет сказать, что преимущественная ориентация у всех указанных авторов – на специфическую элиминацию понятия вещи в себе. Вещь в себе вне кантовской философии претерпевала изменения, связанные либо с попыткой избавиться от нее, либо определить ее таким образом, чтобы она не образовывала противоречивого для трансцендентальной философии трансцендентного полюса.

Ключевые слова

вещь в себе, неокантианство, Кант, Ницше, Шопенгауэр, марбургская школа

Для цитирования

Диль И. В. Проблематика вещи в себе в философии XIX века // Сибирский философский журнал. 2024. Т. 22, № 1. С. 96–104. DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-96-104

The Problematic of the thing-in-itself in XIX century philosophy

Igor V. Dil

*Moscow State University
Moscow, Russian Federation*

sigerousgo@mail.ru

© Диль И. В., 2024

Abstract

In modern philosophy, the status of the concept of the thing-in-itself and the history of its origin and transformation are being conceptualized. This article examines the conceptual shift that happened to the notion of the thing-in-itself in XIX century philosophy, because this notion still remains important in the context of the possibility of having knowledge about reality and the status of reality itself. The rethinking of the thing-in-itself in the philosophy of Schopenhauer, Nietzsche and neo-Kantianism of the Marburg school (Cohen, Cassirer, Natorp) is considered. A comparative analysis of the works of all these authors allows us to say that the primary orientation of all these authors is to the specific elimination of the concept of the thing-in-itself. The thing-in-itself outside Kantian philosophy went through changes connected with an attempt to get rid of it or to define it in a non-contradictory (because the transcendent form of thing-in-itself gives us a contradiction) way for transcendental philosophy.

Keywords

the thing-in-itself, neo-Kantianism, Kant, Nietzsche, Schopenhauer, the Marburg school

For citation

Dil I.V. The Problematic of the thing-in-itself in XIX century philosophy. *Siberian Journal of Philosophy*, 2024, vol. 22, no. 1, pp. 96–104. (in Russian) DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-96-104

Кант, излагая архитеконику трансцендентальной философии в «Критике чистого разума», совершил радикальный переворот всей предшествующей философии и создал немало проблематических мест, которые оказались источниками вдохновения практически для всей посткантовской философии. Игнорировать трансцендентализм было невозможно, поскольку трансцендентальная философия установила новый способ вопрошания как в прямом («как возможно X», то есть попытка исходить из данности некоторого X, чтобы рассмотреть условие его возможности), так и в переносном смысле (можно сказать, что вся континентальная философия в той или иной степени основана на определенном представлении о трансцендентальном [Малабу, 2018]). Одним из проблематических мест кантовской философии является «понятие» вещи в себе (*Ding an sich*)¹ – и это то место в кантовской философии, без которого, по широко известному выражению Ф. Якоби, невозможно в трансцендентальную философию войти, но с которым невозможно в русле трансцендентальной философии оставаться. Курс на «элиминацию» вещи в себе является характерной особенностью всей немецкой классической философии после Канта (высшую спекулятивную форму эта борьба с вещью в себе получает в работах Гегеля – при этом в гегелевском контексте «в-себе» является категорией, а значит, уместно говорить и о понятии вещи

¹ Мы берем слово «понятие» в кавычки, поскольку понятийный статус вещи в себе является скорее более поздней неокантианской интерпретацией, нежели позицией самого Канта. Вещь в себе непонятна в отношении того, что она не подвергается категориальной обработке, а скорее является тем гипостазированным онтологическим нечем, =X, что аффицирует нашу чувственность и представляет тем самым «материю» (в аристотелевском смысле) для предметов чувства. Но в то же время в контексте различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena* мы сталкиваемся с понятийным аспектом вещи в себе: «если под *ноуменом* мы разумеем вещь, поскольку она не есть объект нашего чувственного созерцания, так как мы отвлекаемся от нашего способа созерцания ее, то такой *ноумен* имеет негативный смысл. <...> Учение о чувственности и есть вместе с тем учение о *ноуменах* в негативном смысле, т. е. о вещах, которые рассудок должен мыслить без отношения к нашему способу созерцания...» [Кант, 2006, с. 405–407]. Таким образом, о вещи в себе можно говорить как о непонятной конструкции, так и о понятии, когда вещь в себе понимается как *ноумен*.

в себе), а также марбургской школы неокантианства. При этом вопрос о вещи в себе играет новыми красками в том числе и в современной философии – например, в спекулятивном реализме К. Мейясу, поскольку понятие вещи в себе формирует грань как между «сильным» и «слабым» корреляционизмом, так и между корреляционистской и возможной не-корреляционистской философией [Мейясу, 2015]. Тем самым обусловлена *актуальность* рассматриваемой темы, поскольку проблематика вещи в себе и по сей день живет в современной философии, несмотря на кажущийся историко-философский характер проблемы.

В контексте рассматриваемой нами темы важно указать на то, что Кант относительно вещи в себе использует терминологию «аффицирования»: «Созерцание имеет место, только если нам дается предмет; а это в свою очередь возможно, по крайней мере для нас, людей, лишь благодаря тому, что *предмет* некоторым образом аффицирует нашу душу» [Кант, 2006, с. 89]. В приведенной цитате речь идет о предмете, но предмет понимается именно как нечто, аффицирующее нашу способность восприятия (будь то внешнее или внутреннее чувство, поскольку ментальные состояния также всего лишь явления, а значит, также аффицируются вещью в себе) – «предмет» здесь не может быть понят иначе, например, в смысле объекта, просто потому, что объект является синтетическим понятием из трансцендентальной аналитики, то есть рождается он посредством рассудочной работы и называется объективным единством апперцепции. Принципиальным моментом является то, что предмет именно аффицирует душу – аффицирование не является причинением в каузальном смысле, как причина влечет за собой действие, поскольку это сразу разрушило бы дихотомию явления и вещи в себе: действие в каузальном смысле является, согласно «Прологоменам...», предметом чистого естествознания и определяется категориальной работой рассудка в рамках категорий причины и действия. Именно поэтому для Канта важно говорить об «аффицировании», а не о «причинении». Но именно на этом этапе начинаются проблемы: на каком основании мы можем ввести вещь в себе, если ни один способ данности не может быть ей приписан. Возникают вопросы следующего характера: каково число вещей в себе (поскольку о вещи в себе ничего нельзя сказать, можно в равной степени утверждать, что вещь в себе одна или их множество); может ли вещь в себе называться предметом внешнего чувства, если чувственность является преимущественно темпоральной; не становится ли вещь в себе чрезмерно теологически нагруженной? Необходимость радикального разрыва между вещью в себе и явлением открывает необходимость поиска и построения такой философской системы, которая могла бы удержать саму себя без постулирования вещи в себе либо которая могла бы самым решительным образом переосмыслить статус вещи в себе.

Шопенгауэр: вещь в себе как воля

В работе «Критика кантовской философии» Шопенгауэр называет различные явления и вещи в себе величайшей заслугой Канта [Шопенгауэр, 1999а, с. 352]. Тем не менее, ошибка Канта, согласно Шопенгауэру, заключается в том, что он напрямую в вещи в себе не признал волю, хотя имел определенное смутное ощущение в этом направлении, которое является наиболее заметным из перспективы

практического разума, в рамках которого нравственный человеческий поступок должен быть независимым от законов естественной необходимости [Шопенгауэр, 1999а, с. 356].

Сам же Шопенгауэр за вещь в себе признает волю: «вещь в себе – это только воля, и как таковая она есть вовсе не представление, а нечто *toto genere* от него отличное» [Шопенгауэр, 1999б, с. 107]. Воля выходит за пределы закона достаточного основания, которому подчиняется всякий предмет науки. Шопенгауэр не может оставаться в рамках трансцендентальной философии без критики вещи в себе, которая превращается в спекулятивную подмену того, чем является вещь в себе у Канта, в то, что является наиболее удобным для системы самого Шопенгауэра. Но насколько релевантным является утверждение о том, что подстановка воли на место вещи в себе является произвольной? – Сама кантовская система дает определенные основания для совершения такой подстановки: делая выводы из метафизического и трансцендентального истолкований понятия времени, Кант заявляет, что время есть форма внутреннего чувства и формальное условие *a priori* всех явлений вообще [Кант, 2006, с. 109]; принимая во внимание то, что предметом, или вещь в себе, аффицируется наша чувственность, мы можем сказать, что вещь в себе по преимуществу темпоральный объект, так как не все наши чувства являются пространственными, но все чувства оказываются временными. Критикуя рациональную психологию, Кант говорит о том, что душа является гипостазированной апперцепцией, но в то же время в разделе о трансцендентальной эстетике сам дает основания для того, чтобы (хотя бы на уровне гипотетического суждения) постулировать существование души, которая аффицировала бы ментальные состояния. Поэтому Шопенгауэр исходит из этого специфического прочтения Канта, а потому и ставит волю на место вещи в себе. Тем не менее такая подстановка представляется крайне сомнительной: так, Шопенгауэр пишет, что понятие воли вытекает из непосредственного сознания каждого и даже выходит за пределы различения субъекта и объекта, она не имеет своего источника в явлении [Шопенгауэр, 1999б, с. 108]; во-первых, говоря о «непосредственном сознании каждого», мы не имеем оснований для утверждения о том, что это наглядное представление суть явление, поскольку мы так же являемся самим себе, как и объекты внешнего чувства; у нас нет привилегированного доступа к тому, что положено в нас внутренним образом. Более того, если мы переносим понятие воли на все объекты природы (например, на силы), то мы совершаем это действие по аналогии, а значит, находим здесь ассоциативную работу рассудка, результатом которой будет явление.

Иллюзия того, что внутреннее оказывается дано нам непосредственно и до противопоставления субъекта и объекта, как представляется, была развеяна еще Гегелем, поскольку любое привилегированное ментальное состояние является мыслью, а мысль, чтобы стать самой собой, должна пройти через процедуру опосредования, то есть получить форму языковой выразимости; непосредственное всегда полагается через опосредованное задним числом, а значит, вещь в себе присутствует не по ту сторону внешнего или внутреннего чувства, но функционально налична как раз в совпадении познающего и познаемого, то есть может быть положена как нечто первичное лишь тогда, когда оказалась рожденной

в царстве мысли, то есть будучи опосредованной – и лишь потом положенной как непосредственное и первичное. При этом непосредственное сознание каждого – во многом нечто гораздо более неясное, нежели предметы внешнего чувства (достаточно вспомнить раннего Юма, который приходит к тому, что Я есть пучок перцепций, но само Я как некоторую точку, которая бы открылась по ту сторону этих перцепций, он обнаружить не может).

Также стоит указать на одно затруднение, касающееся исследования понятия вещи в себе в философии Шопенгауэра: речь не идет о единстве этого понятия во всей системе Шопенгауэра. Шопенгауэр трактует вещь в себе трояко (в ходе развития собственной мысли) [Özen, 2020, p. 254].

1. Наиболее ранняя трактовка является в то же время наиболее расхожей: это антикантианская трактовка, в рамках которой Шопенгауэр заявляет, что Кант максимально приблизился к «истине», но все же не открыл ее. Этим истинным положением является отождествление вещи в себе с волей. Шопенгауэр заявляет, что волю как вещь в себе мы узнаем непосредственно из внутреннего восприятия собственной воли, при этом она не зависит ни от каких трансцендентальных структур, посредством которых формируется мир явлений.

2. Вторая трактовка является шагом назад по сравнению с первой. Шопенгауэр начинает сомневаться в том, что вещь в себе является доступной для нас – и вследствие этого говорит о том, что наша воля, к которой мы имеем непосредственный доступ, не является вещью в себе, но это самое близкое к ней явление. Уже на этом этапе видно, что Шопенгауэр возвращается к кантианской точке зрения.

3. Третья трактовка такова (и она характерна для наиболее позднего периода творчества Шопенгауэра): вещь в себе – не непосредственный опыт нашей собственной воли, и она даже не является ближайшей формой явления вещи в себе. Вещь в себе характеризуется как уход от воли к жизни (резиньяция), посредством которого человеку открывается «в-себе» всего бытия (включая «внутреннюю сущность» человека). Также в поздних работах Шопенгауэр признает, что реальность вещи в себе по ту сторону феномена может быть понята лишь негативно, как то, к чему приводит отрицание воли к жизни.

Принимая во внимание эти перспективы, следует сказать, что соединить эти три понятия воедино едва ли представляется возможным. Тем не менее, мы все еще можем говорить, что Шопенгауэр переопределяет вещь в себе даже во втором, наиболее кантианском, смысле: характеристика «большого приближения» данности воли к вещи в себе, как представляется, немыслима в рамках кантовской философии, поскольку вещь в себе для Канта в большей мере функциональна (так как выполняет функцию аффицирования), и мы не можем говорить о «большем» или «меньшем» приближении некоторых феноменальных данностей к noumenal'ному миру, поскольку пропасть между этими двумя мирами не может быть уменьшена никакими степенями интенсивности «приближения».

Вещь в себе у Ницше: радикализация Шопенгауэра

Ницше, в отличие от Шопенгауэра, предлагает полностью отбросить вещь в себе как конструкцию, необходимую для новоевропейского мышления: вещь

в себе нужна познающему субъекту, который опирается на логические конструкции. Ницше замечает, что «“Вещь в себе” есть понятие, лишенное смысла <...> вещьественность лишь присочинена нами, под давлением логических потребностей, следовательно в целях обозначения, понимания друг друга» [Ницше, 2016, с. 315].

Ницше пытается элиминировать вещь в себе весьма неклассическим способом – посредством изменения словаря, который начинает отсылать к вещи в себе не как к чему-то гипостазированному и трансцендентному, а как к смыслу. Под вопрос ставится сама форма вопрошания вида «Что это такое?» – и такой проект играет особым образом в работах Деррида, который как свою задачу ставит попытку выйти за подобную форму вопрошания, которая характерна для всей метафизики присутствия. Также Ницше указывает на инструментальный характер понятия вещи в себе, которая нужна лишь для того, чтобы добиться intersubjectивного понимания, а вовсе не для того, чтобы указать на что-то, стоящее по ту сторону явления. Решение Ницше представляется более удовлетворительным, нежели решение Шопенгауэра, поскольку попытка радикального изменения словаря и способа вопрошания редуцирует вещь в себе до понятия, характерного для некоторой методологии и формы смыслополагания (в данном случае – трансцендентальной). В то же время нельзя сказать, что Ницше выстраивает новую форму смыслополагания и словоупотребления – скорее, он проводит определенную критическую работу по отношению к традиции, к сложившимся и наличным формам обретения смысла. Именно поэтому его подход оказывается продуктивным и с трудом оспоримым.

Неокантианство марбургской школы: курс на элиминацию вещи в себе

Вещь в себе элиминируется схожим образом у основных представителей марбургской школы. Неокантианцы признают необходимость отсылки опыта к вещи в себе, но это субъективная (в трансцендентальном смысле) необходимость. Это необходимость, которую мы усматриваем в структурировании мышлением мира, когда, к примеру, соединяем воедино разрозненные объекты, используя категорию причинности [Seth, 1893, p. 294]. Вещь в себе – это такая же категория, как причинность или субстанция. Таким образом, неокантианцы считают, что Кант показал необходимость вещи в себе (трансцендентального объекта) как понятия, структурирующего опыт, но овеществление вещи в себе, согласно неокантианской мысли, является уступкой в пользу догматизма, от которого Кант как раз-таки стремился уйти.

Постараемся более детально определить черты понятия вещи в себе, опираясь на работы Наторпа, Кассирера и Когена. Представляется, что наибольшую разработку эта проблематика получила в труде Когена «Теория опыта Канта», в главе «Вещь в себе и идеи». Коген стремится показать, что вещь в себе полагается как трансцендентальная идея, играющая роль регулятива и идеала всего человеческого познания: «Вещь в себе, как трансцендентальный объект или как трансцендентальная идея, должна представляться “безусловным”» [Коген, 2012, с. 513].

То есть вещь в себе должна рассматриваться телеологически, как конечная цель абсолютного познания природы [Коген, 2012, с. 521].

Кассирер же просто стремится отбросить вещь в себе как иллюзию мышления – и в этом отношении трансцендентальная философия должна сосредоточиться на изучении символических форм, посредством которых и конструируется определенный *Lebenswelt*, определяющий наше понятие реальности. Сама постановка проблемы вещи в себе объявляется Кассирером ошибочной, поскольку истинная действительность не может быть втиснута в абстрактную форму бытия, коей и является вещь в себе [Кассирер, 2002, с. 45].

Наторп концентрируется на том, чтобы дать мысли творческий простор – и в этом случае вещь в себе начинает пониматься как задача, как целевой регулятивный принцип мышления, взятого самого по себе (в этом отношении Наторп близок к Когену): опыт как задача, свободная от догматических границ, переопределяет вещь в себе так, что она становится творческим законом самого разума, ограничивающего самое себя, а вещь в себе оказывается идеей чистого разума и предельным понятием, которое сам разум из себя формулирует [Наторп, 2006, с. 126].

Неокантианцы марбургской школы стремятся к тому, чтобы «деонтологизировать» вещь в себе и превратить ее в понятие или регулятивную трансцендентальную идею, которая является целью и идеалом научного познания (Коген), которая выступает как показатель творчества свободного мышления, которое, тем не менее, является вынужденно ограниченным, но это ограничение, которое свободное творческое мышление ставит самому себе имманентным, но никак не «внешним», трансцендентным, образом (Наторп). Кассирер же, следуя схожей логике рассуждения, также призывает к тому, чтобы сконцентрироваться на изучении форм духовной жизни, то есть на изучении духом самого себя, попросту отбросив вещь в себе как ту иллюзию, которую дух выдвигает сам себе. Можно сказать, что в контексте неокантианства вещь в себе действительно выступает как иллюзия, но как иллюзия гегелевского толка: которая имеет свой эффект и оказывается функциональной; иллюзорность же ее состоит в том, что вещь в себе не существует некоторым внешним, абсолютным образом – то есть не является чем-то, стоящим по ту сторону чувственности и аффицирующим ее.

Заключение

Введением вещи в себе Кант открывает пространство для более поздних интерпретаций, которые начинают работать с этим понятием совершенно иным образом. Работа неокантианцев направлена на то, чтобы элиминировать (в онтологическом плане) вещь в себе, превратив ее в понятие, в трансцендентальную идею, которая начинает носить функциональный, а не онтологический характер, хотя допустимо сказать, что вещь в себе Канту нужна также на функционально-методологическом уровне. Ницше пытается полностью отбросить вещь в себе, проследивая исток возникновения этого концепта. Шопенгауэр пытается сохранить вещь в себе, но отказывается от строго кантианского использования этого концепта. Остаться со строго кантовским концептом вещи в себе невозмож-

но – и каждый автор, который в той или иной степени опирается на кантовскую философию, вынужден этот концепт переосмыслять и перерабатывать.

Список литературы

- Малабу К.** Можем ли мы отказаться от трансцендентального? // Филос. журн. 2018. Т. 11. № 1. С. 99–110.
- Мейясу К.** После конечности: Эссе о необходимости контингентности / Пер. Л. Медведевой. М.: Кабинетный ученый, 2015.
- Кант И.** Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. М.: Наука, 2006. Т. 2: Критика чистого разума: в 2 ч. Ч. 1.
- Кассирер Э.** Философия символических форм. М.: Университетская книга, 2002. Т. 1. Язык.
- Коген Г.** Теория опыта Канта. М.: Акад. Проект, 2012.
- Наторп П.** Кант и Марбургская школа // Пауль Наторп. Избр. работы. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006. С. 119–144.
- Ницше Ф.** Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культ. революция, 2016.
- Шопенгауэр А.** Критика кантовской философии // Собр. соч.: В 6 т. М.: Республика, 1999а. Т. 1: Мир как воля и представление. С. 350–451.
- Шопенгауэр А.** Мир как воля и представление // Собр. соч.: В 6 т. М.: Республика, 1999б. Т. 1: Мир как воля и представление. С. 3–349.
- Özen V. O.** The Ambiguity in Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself // The Review of Metaphysics. 2020. Vol. 74. No. 2. P. 251–288.
- Seth A.** The Epistemology of Neo-Kantianism and Subjective Idealism // The Philosophical Review. 1893. Vol. 2. No. 3. P. 293–315.

References

- Cassirer E.** The Philosophy of Symbolic Forms. M.: University Book, 2002. Vol. 1: Language. (in Russian)
- Cohen H.** Kant's Theory of Experience. M.: Academic Project, 2012. (in Russian)
- Kant I.** Critique of Pure Reason. M.: Science, 2006. (in Russian)
- Malabou C.** Can We Relinquish the Transcendental? // Philosophical Journal. 2018. Vol. 11. No. 1. P. 99–100. (in Russian)
- Meillassoux Q.** After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency. M.: Cabinet Scientist, 2015. (in Russian)
- Natorp P.** Kant and Marburg School. M.: Territory of the Future Publishing House, 2006. P. 119–144. (in Russian)
- Nietzsche F.** The Will to Power: An Attempted Transvaluation of All Values. M.: Cultural Revolution, 2016. (in Russian)
- Özen V. O.** The Ambiguity in Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself // The Review of Metaphysics. 2020. Vol. 74. No. 2. P. 251–288.
- Schopenhauer A.** Critique of the Kantian philosophy. M.: Republic, 1999а. P. 350–451. (in Russian)

- Schopenhauer A.** The World as Will and Representation. M.: Republic, 19996. P. 3–349. (in Russian)
- Seth A.** The Epistemology of Neo-Kantianism and Subjective Idealism // The Philosophical Review. 1893. Vol. 2. No. 3. P. 293–315.

Информация об авторе

Игорь Владимирович Диль

студент 1-го курса магистратуры, философский факультет, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

Information about the author

Igor V. Dil

1st year Master's student, Faculty of Philosophy, Department of Ontology and Theory of Knowledge, Moscow State University

*Статья поступила в редколлегию 08.11.2023;
одобрена после рецензирования 25.01.2024; принята к публикации 07.02.2024*

*The article was submitted 08.11.2023;
approved after reviewing 25.01.2024; accepted for publication 07.02.2024*

Материалы к лекции

УДК 165.0:82

DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-105-137

Когнитивно спонтанные убеждения и достоверность внутри системы

Рецензия на книгу: BonJour L. The Structure of Empirical Knowledge. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. (Chapters 5–6). *

Никита Владимирович Головко

Новосибирский государственный университет

Новосибирск, Россия

Институт философии и права Сибирского отделения РАН

Новосибирск, Россия

golovko@philosophy.nsc.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4707-1231>

Аннотация

Ключевой момент когерентистской концепции обоснования эмпирического знания Лоуренса Бонжура – когерентистская концепция наблюдения, которая а) постулирует существование особого класса когнитивно спонтанных убеждений, с которыми должны быть когерентны убеждения системы для того, чтобы считаться обоснованными; б) их достоверность определяется изнутри системы как следствие обобщения на множестве событий, когда убеждение появляется и оно с большой вероятностью истинно, и с большой вероятностью оно появится в ситуации, в которой оно будет истинным; и в) субъект обладает способностью рефлексивно схватывать в первом приближении содержание своей собственной системы убеждений. Среди основных источников вдохновения, которыми пользуется Л. Бонжур, можно обнаружить концепции «языкового перехода» У. Селларса и «истины-достаточности» У. Алстона. Большая часть материала посвящена аргументации в пользу построения решающего аргумента в пользу когнитивно спонтанных убеждений. Рецензия представляет собой детальный анализ второй части книги Л. Бонжура «Структура эмпирического знания» (гл. 5–6), посвященной разработке оснований когерентистской теории обоснования эмпирического знания.

* Статья представляет собой развернутый план и материалы для подготовки нескольких лекций по теме «Когерентизм» в рамках курса «Теория познания», читаемых в бакалавриате по направлению «Философия» в Институте философии и права Новосибирского государственного университета. Этим объясняется большой объем подстрочных комментариев, дополнительные материалы и перекос в сторону определений и примеров, которые необходимым образом расставляют акценты на содержании книги Л. Бонжура.

© Головко Н. В., 2024

Ключевые слова

когерентизм, обоснование, когнитивно спонтанные убеждения, достоверность, Доксастическое Допущение, У. Селларс, Л. Бонжур

Благодарности

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00739 «Эпистемическая независимость в моделях обоснования знания о прошлом: теории среднего уровня и взвешенная когерентность», <https://rscf.ru/project/23-28-00739/>

Для цитирования

Головко Н. В. Когнитивно спонтанные убеждения и достоверность внутри системы. Рец. на кн.: BonJour L. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. (Chapters 5–6) // Сибирский философский журнал. 2024. Т. 22, № 1. С. 105–197. DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-105-137

Cognitive Spontaneous Beliefs, and Reliability within the System

Book Review: BonJour L. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. (Chapters 5–6).

Nikita V. Golovko

Novosibirsk State University

Novosibirsk, Russian Federation

Institute of Philosophy and Law, SB RAS

Novosibirsk, Russian Federation

golovko@philosophy.nsc.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4707-1231>

Abstract

The key point of Laurence BonJour's coherentist conception of the justification of empirical knowledge is the coherentist concept of observation, which (a) postulates that there is a special class of cognitively spontaneous beliefs with which the system's beliefs must cohere in order to be considered justified; (b) their reliability is determined within the system as a consequence of our generalization on a set of facts when a belief appears, and it is highly likely to be true, and it is likely to appear in a situation in which it will be true; and (c) the subject has the ability to reflexively grasp the approximate content of his own belief system. Among the main sources of inspiration used by L. BonJour, one can find the conceptions of "language-entry transition" by W. Sellars and "truth-sufficiency" by W. Alston. Much of the material is devoted to arguing for the final argument for cognitively spontaneous beliefs. The review is a detailed analysis of the second part of L. BonJour's book «*The Structure of Empirical Knowledge*» (chapters 5–6), dedicated to foundations for a coherentist theory of justification of empirical knowledge.

Keywords

coherentism, justification, cognitive spontaneous beliefs, reliability, Doxastic Presumption, W. Sellars, L. BonJour

For citation

Golovko N.V. Cognitive Spontaneous Beliefs, and Reliability within the System. Book Review: BonJour L. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. (Chapters 5–6). *Siberian Journal of Philosophy*, 2024, vol. 22, no. 1, pp. 105–137. (in Russian) DOI 10.25205/2541-7517-2024-22-1-105-137

Вторая часть книги Лоуренса Бонжура подкупает своей прямоотой. У автора есть четкая линия аргументации, и мы можем легко заключить, например,

что написанное в пятой и шестой главах – это настоящий образец работы с понятиями и переноса логики рассуждений из одной области в другую, понять, почему седьмая глава – традиционно самая ругаемая критиками, а восьмая – слишком простая и не стоит потраченного времени. Проблема заключается в том (и это в очередной раз подчеркивает глубину содержания книги), что отслеживание знакомых понятий, – таких как «когерентность», «обоснование», «истинность», «достоверность», «знание», – которые, по всеобщему пониманию, и должны раскрывать суть обсуждаемых проблем (и мы вправе ожидать, что именно они составляют предмет анализа четырех глав под общим названием «Навстречу когерентной теории эмпирического знания» в книге, которая в целом посвящена построению когерентистской концепции эпистемического обоснования), почти наверняка не даст вам возможности до конца проследить замысел автора. Можно найти достаточно рецензий, авторы которых наперебой обвиняют Л. Бонжура в том, что его книга «разочаровывает отсутствием деталей, касающихся понятия когерентность», он «практически ничего не говорит о стандартах обоснования эмпирического знания», он «не раскрывает природу инференциальной связи между убеждениями», его «интерналистская интерпретация когерентности не является ни необходимой, ни достаточной, а обоснование не указывает (indicate) на истинность», ему «не удалось связать когерентизм и обоснование эмпирических (observational) и интроспективных убеждений, равно как и показать, что его эмпирические убеждения вообще могут иметь эмпирическое содержание» и т.д. (см., например: [Bender, 1989]). Все это так. Но смотреть надо не на то, как определяются понятия, которые традиционно раскрывают содержание проблемного поля, а на то, как работают основные составляющие концепции – на то, почему мета-убеждения должны обосновываться априорно, почему Доксастическое Допущение не является еще одной посылкой, как обосновано контролирующее Эмпирическое Требование и т.д. Будучи уверенными в том, что книга Л. Бонжура независимо ни от чего более чем заслуживает того, чтобы быть внимательно прочитанной, приступая к анализу главной (спорное утверждение) части книги, мы хотели бы рефлексивно отнестись к выбору основных объектов и в целом стратегии для анализа. И по структуре, и по содержанию первая часть книги – «Критика эмпирического фаундализма» – является достаточно традиционной и понятной: мы знаем, с чего все начнется, и вполне догадываемся, чем все закончится. Вторая часть книги куда более интересная.

В 1989 году в серии «Философские исследования» издательства Kluwer вышел сборник «Современное состояние когерентной теории: Критические исследования эпистемических теорий Кита Лере и Лоуренса Бонжура с ответами на замечания» [Bender, 1989], и помимо буквально всей палитры критики в нем есть несколько статей, в которых авторы, судя по всему, в той или иной форме озвучивали идеи, в которые вполне укладывается и наше прочтение. В первую очередь здесь мы хотели бы отметить работу Маршала Суэйна и изложенную в ней логику анализа концепции Л. Бонжура. Как указывает М. Суэйн: «Холистический взгляд на обоснование предполагает специальный набор характеристик системы убеждений, с тем чтобы убеждения, принадлежащие ей, были обоснованы. Среди этих характеристик (не исчерпываясь ими) – когерентность, “устойчивость

(сохранение когерентности) на протяжении длительного периода времени” (153, 170), “удовлетворение тому, что Бонжур называет Эмпирическим Требованием” (153, 170, глава 6), “доступность субъекту убеждений и эпистемических характеристик (включая когерентность) системы” (154)» [Swain, 1989, p. 115]. Очевидно, Л. Бонжур сам понимает необходимость предложить читателю четкий план, схватывающий именно развитие ключевых понятий, а не конвенциональную последовательность «изложения идей», которая представлена в содержании. В параграфе 5.4 (с. 101) фактически приведен план всего того, что будет составлять основное содержание второй части: идея нелинейного обоснования (параграф 5.2); идея когерентности (параграф 5.3); идея Доксастического Допущения (параграф 5.4); когерентистская концепция наблюдения (глава 6); три аргумента против когерентизма (последовательно разбираются на протяжении всех трех последних глав); идея мета-обоснования (глава 8). Именно эти шесть составляющих и их обсуждение и будут служить основанием для построения когерентистской концепции обоснования эмпирического знания Л. Бонжура ¹.

Ниже мы отдельно остановимся на ключевом элементе когерентистской концепции обоснования Л. Бонжура – концепции наблюдения. К сожалению, обилие материала не позволяет нам рассмотреть в одной статье все шесть отмеченных составляющих, концепция мета-обоснования и основная аргументация против «Стандартных Возражений когерентистским концепциям обоснования знания» будут рассмотрены в следующей статье. Пятая и шестая главы книги по-настоящему интересны не только тем, как Л. Бонжуру удастся задать основные объекты концепции и связать их – понятие «когнитивно спонтанного убеждения» и «решающий аргумент в их пользу», «достоверность изнутри системы», Доксастическое Допущение и т.д., но и тем, – как Л. Бонжур аккумулирует «интеллектуальный багаж, накопленный предыдущими поколениями философов», например, кон-

¹ Кроме этого, естественно, очень показательна короткая «мотивационная часть» – «установки, на основании которых строится теория», в которой Л. Бонжур призывает читателя быть «более открытым и не рассматривать когерентизм как диалектическое пугало, не заслуживающее серьезного внимания» уже потому, что «идея когерентности обозначает характеристику (или множество характеристик), которая с необходимостью причастна (requisite) обоснованию в соответствующей системе убеждений» (с. 88). Во-первых, необходимо различать когерентную теорию эпистемического обоснования эмпирического знания и когерентную концепцию истинности: «Очень часто фраза “теория истинности” апеллирует к критерию истинности – к набору правил, к которым мы обращаемся для того, чтобы заключить об истинности, например, убеждения. И в этом случае эта фраза на самом деле указывает на когерентную теорию обоснования. Однако, если все-таки удастся избежать нечеткости, касающейся понимания различия между *критерием* истинности и *природой* истинности, то нет ничего нелогичного в том, чтобы сочетать когерентную теорию обоснования и корреспондентную теорию истинности» (с. 88). Во-вторых, когерентизм рассматривается именно как теория, которая «дает ответ скептицизму». Значит не только отказ от фаундализма или фиксация на частных моментах, важных для концепции обоснования, необходима последовательная демонстрация возможности достижения основной эпистемической цели обоснования – истинности. В-третьих, экстернализм неприемлем. Важно показать, что прелагаемая концепция не является «не-фаундалистской версией экстернализма: когерентистское обоснование, по крайней мере в принципе, должно быть доступно (accessible) субъекту» (с. 89). Несложно заметить, что все эти моменты являются частью той платформы, которая была более полно представлена в первой части книги (см.: [Головко, 2023]), и в целом отражает причастность Л. Бонжура к условной «классической традиции» – парменидовский рационализм, эвиденциализм, интернализм, реализм, корреспондентная теория истинности, акцент на сопутствующих категориальных дихотомиях и т.д.

цепции «языкового перехода» Уилфрида Селларса и «истины-достаточности» Уильяма Алстона, а также ресурсы выбранных им «метафизических ограничений», в первую очередь интернализма, для того чтобы решить самый важный вопрос о том, в каком смысле когерентная система убеждений может претендовать на то, что она действительно является системой эмпирического знания о внешней реальности.

Нелинейное обоснование, когерентность и Доксастическое Допущение

Именно нелинейный характер обоснования является той ключевой характеристикой, которая позволяет получить адекватное решение проблемы эпистемического регресса. Проблема заключается в том, что «посылки аргумента должны быть обоснованы *до того*, как они передадут (confer) обоснование заключению. И если мы отрицаем фаундализм и бесконечный регресс, то наш ответ *не может* быть просто связан с идеей, что обоснование движется по кругу, апелляция к многомерной замкнутой кривой не спасает» (с. 90). Концепция холистического обоснования для Л. Бонжура должна разделять «локальный» и «глобальный» контексты / уровни обоснования. Он говорит именно о двух *независимых* уровнях эпистемического обоснования: «Обоснование единичного эмпирического убеждения опирается на множество убеждений, чья обоснованность внутри системы, локально, принимается как само собой разумеющееся. Другой уровень связан с вопросом об обоснованности всей системы эмпирических убеждений. И именно этот уровень считается решающим. Но это странно, поскольку *только* вопросы, понимаемые на первом уровне, имеют значение для решения актуальных задач. Это на первом уровне обоснование *выглядит* линейным. Убеждения выстраиваются в одномерную последовательность, структурированную отношением эпистемического приоритета, в которой обоснование передается (passed) от одного убеждения к другому посредством инференциальной взаимосвязи. Именно такое представление и создает угрозу регресса. В холистической модели обоснованность убеждения точно также демонстрируется указанием на убеждения-посылки, из которых оно *корректно следует в соответствии с принятыми паттернами вывода*. И, конечно, убеждения-посылки в соответствующих им контекстах могут быть обоснованы точно таким же образом. Никакой серьезной опасности бесконечного регресса *на этом уровне* нет, поскольку обоснованность всей системы убеждений здесь не рассматривается. В данном конкретном контексте обоснования данного убеждения различные убеждения-посылки могут *выполнять функцию, схожую с функцией базовых убеждений*. Эти «контекстные» базовые убеждения *не обладают исключительными характеристиками* тех самых базовых убеждений в фаундализме. И если мы продолжим анализировать теперь уже эти убеждения-посылки, то в идеальной ситуации, мы, конечно, сможем описать круг и вернуться к ним самим, что и создаст *видимость* линейного характера обоснования и угрозы регресса. Однако переносить эту иллюзию на глобальный уровень обоснования будет серьезной ошибкой. Отношение между убеждениями внутри системы правильно интерпретировать *не как линейную зависимость*, когда обоснование передается от одних убеждений к другим посредством выво-

да, а как *взаимную поддержку* (reciprocal support). Мы не отрицаем само понятие эпистемического приоритета. Те отношения между индивидуальными убеждениями, которые выглядят как отношения эпистемического приоритета (priority and posteriority), только воспринимаются таковыми и на самом деле являются отношениями взаимной поддержки внутри системы, которая по отношению к ним первична. В такой системе нет понятия *абсолютный* эпистемический приоритет, а значит, *нет основания для регресса*. Здесь важно *направление аргумента* в каждом конкретном случае локального обоснования, которое будет зависеть от того, *какое именно убеждение* (или множество убеждений) будет анализироваться в данном конкретном случае. В такой системе обоснование каждого эмпирического убеждения в конечном итоге зависит не от других убеждений, как предполагала бы концепция линейного обоснования, но от всей системы и *ее когерентности*» (курсив наш. – Н. Г.) (с. 91–92). На наш взгляд, именно это представление о «нелинейности» обоснования и является *главной* отправной точкой для всей концепции Л. Бонжура. Однако ряд критиков замечает, что деление между «локальным» и «глобальным» контекстами обоснования несколько не облегчает задачу, а только создает новые трудности (см.: [Bender, 1989]). Вместо «простой» схемы, когда обоснование переходит от посылок к заключению, в схеме Л. Бонжура как минимум четыре элемента «холистической схемы» и шесть независимых отношений между ними (не все из них будут значимы), которые нужно как-то соответствующим образом определить. (1) Между убеждениями действует обосновывающее инференциальное отношение, которое в одном контексте должно удовлетворять одному отношению эпистемического приоритета, а в другом – другому. Если мы говорим об эмпирическом знании, то представление о «разном направлении аргументации в каждом конкретном случае» может предполагать разные способы задания отношения эпистемического приоритета. (2) Мы должны как-то задать представление о «когерентности» для данной системы убеждений. Можно ли задать одно общее представление для разных систем эмпирических убеждений в разных областях эмпирического знания, естественно, вопрос открытый. (3) Мы должны как-то определить, что значит «обоснованность» для *всей* системы убеждений. Постулировать наличие «глобального» уровня / контекста обоснования – это поддела ². (4) Мы должны показать, как обоснование посредством «включенности» в когерентную систему эмпирических убеждений действительно достигает своей ко-

² Один из наиболее сильных аргументов против когерентистской концепции наблюдения Л. Бонжура – это отсутствие акцента на интересубъективности обоснования (см., например: [Goldman, 1989]). Обоснованность убеждения внутри системы – это одно, любое убеждение вообще имеет смысл только в рамках заданного понятийного каркаса. Другое дело, когда мы говорим об обоснованности (концептуальной) системы убеждений в целом. И уж тем более это интересно, когда мы пытаемся проинтерпретировать построения Л. Бонжура в контексте философии науки, – любой разговор об обосновании эмпирического знания автоматически привлекает внимание. Естественно, Л. Бонжур не работает в области философии науки, его интересует только эпистемическая проблематика, и это надо учитывать. Но интернализм сам по себе может и не предполагать интересубъективность. По крайней мере, если интересубъективность либо аналогичный универалистский тезис предполагается, то она должна быть закреплена отдельным постулатом, так как она не следует из интернализма. И тогда простое наблюдение, что когерентной можно сделать в общем-то любую систему убеждений, действительно может поставить в тупик. Тот факт, что ваши убеждения опираются на информацию, непосредственно получаемую от объективной реальности, еще не означает, что ваша система убеждений обоснована как целое.

нечной эпистемической цели, – продемонстрировать, что данное эмпирическое убеждение «с большой вероятностью истинно». В такой модели та самая «угроза эпистемического регресса» («линейный» характер обоснования и т.д.) будет соответствовать отношению (1)–(4), только если мы буквально забудем про (2) и (3). У нас есть только «инференциальное отношение» и «членство в системе». Конструктив же предложенной усложненной модели заключается в том, что, допустив (2) и (3), Л. Бонжур буквально показывает, каким должен быть следующий шаг построения теории. Отношение (3)–(4) не выглядит слишком сложным. У нас есть система и убеждение, которое в ней находится. Отношение (1)–(2) апеллирует к «когерентности», которую все еще нужно как-то определить. Отношение (2)–(3), по-видимому, отражает самую сложную задачу, стоящую перед Л. Бонжуrom. Необходимо показать связь между «когерентностью» и «обоснованием». Если система эмпирических убеждений когерентна (в каком смысле; а что если у нас две системы и одну из них мы принимаем как более когерентную), означает ли это, что система «с большой вероятностью истинна», в каком смысле? Именно эти моменты приведенной «холистической, нелинейной» модели обоснования обуславливают содержательный план *всей* второй части книги.

Рассуждения Л. Бонжура о «когерентности» не выглядят слишком многообещающими. Более того, он буквально устранился от серьезного анализа этого вопроса: «Полная адекватная экспликация представления о когерентности невозможна в рамках нашей книги и, как мы подозреваем, в рамках любой книги разумного объема. Тем более что сама по себе идея когерентности не требует четкой экспликации, это не главная наша задача, так как представление о когерентности это один из основных ингредиентов буквально любой теории обоснования» (с. 93–94). В целом рассуждения о когерентности здесь можно отнести в разряд «мотивирующих», поскольку Л. Бонжур снова подчеркивает (ссылаясь на Альфреда Ивинга), что «скептик может возразить, что все не-скептические теории фундаментально ошибочны, поскольку зависят от неадекватной экспликации понятия. Сторонники когерентности “описывают идеал, который до сих пор так и не был полностью прояснен, но тем не менее имманентен каждому рассуждению”. И наше, конечно же, не идеальное интуитивное схватывание этого понятия будет продолжать приниматься как удовлетворительное, до тех пор пока скептицизм будет оставаться *единственной альтернативой*» (с. 94) ³. Наиболее важный

³ Отметим, что это с точки зрения когерентизма фаундализм ложен, поскольку не может быть базовых убеждений, но с точки зрения фаундализма нет особой необходимости говорить о том, что когерентизм ложен, поскольку когерентность является источником обоснования. Кларенс Льюис апеллирует к «сообразности» (congruence), Родрик Чизолм – к «совпадению» (conspicgence). Они не отрицают важность когерентности с эпистемической точки зрения, они отрицают то, что она может являться *единственным* источником обоснования. Нет ничего удивительного в том, что фаундалисты могут рассматривать когерентность как один из положительных признаков структуры системы убеждений. Как отмечает Матиас Штойп: «Во-первых, фаундалисты могут рассматривать когерентность как необходимое условие обоснования, подчеркивая, что когерентность является следствием отсутствия опровержения данного убеждения со стороны базовых. Убеждение обосновано, только если согласовано (cohere) с релевантными базовыми убеждениями и не опровергается ими. Во-вторых, для фаундалиста нет особых оснований отрицать, что если убеждение более согласовано, то оно более обосновано, чем если бы оно было менее согласовано. Согласованность является дополнительным качественным данным в пользу убеждения» [Steup, 1996, p. 110]. Сам Л. Бонжур приводит целый ряд различных интерпретаций и характеристик «когерентности», которые по идее могли бы играть

вопрос, который тут не только можно, но и *нужно* задать, учитывая то, что на когерентности завязаны сразу несколько ключевых моментов концепции Л. Бонжура: «Почему когерентность важна?». И очевидный ответ заключается в том, что в первую очередь «когерентность» – это атрибут, который связан именно с обоснова-

ние ее ключевых «отличительных признаков». Кратко остановимся на наиболее популярных (но мы рекомендуем внимательно прочитать весь параграф 5.3).

а) «Необходимость логической согласованности / непротиворечивости (consistency)». Множество логически согласовано, если все его элементы попарно непротиворечивы. И вопрос в том, является ли такая формальная согласованность необходимым условием когерентности, необходимым условием обоснования. Нет. Существует масса примеров несогласованных систем убеждений, которые когерентны, и наоборот (см.: [Steup, 1996, p. 118]). Более того, сама идея реально проверить систему убеждений на логическую непротиворечивость будет сопряжена с большими проблемами, в том числе вычислительного характера.

б) «Необходимость вероятностной (probabilistic) согласованности». Пусть система убеждений содержит «что Р» и «крайне невероятно, что Р». С формальной точки зрения, она согласована, но с вероятностной – нет. Можно ли вообще избежать вероятностной несогласованности, когда мы говорим о реальных системах эмпирических убеждений, неясно. Маловероятные события случаются. Вероятностная согласованность в отличие от логической, точно также как и обоснование в отличие от истинности, всегда присутствует «в какой-то степени». Здесь можно лишь подчеркнуть, что «сторонники когерентизма говорят о важности наличия позитивной связи между убеждениями, а не просто о важности отсутствия противоречий (conflict)» (с. 96). Посмотрим на эту «позитивную связь». Очевидно, она может отвечать различным «паттернам вывода», которые могут по-разному связывать разные части системы убеждений. И в соответствии с принятым Л. Бонжуром представлением об эпистемическом обосновании все эти «паттерны вывода» в обязательном порядке должны предполагать определенную степень «сохранения истинности».

в) «Связь посредством семантического следования (entailment)». Нельзя просто сказать, что отношение логического следования (entailment) – это отношение вида «если А, то Б», которое ложно только если А – истинно, а Б – ложно (невозможно, чтобы А было бы истинным, а Б было бы ложным), – это не отношение материальной импликации. Мы обязательно должны что-то сказать и про синтаксическую правильность вывода (термин «validity»), и про семантическую правильность вывода (термин «soundness»), поскольку мы апеллируем не просто к формальному условному утверждению как к образцу вывода, а к некоторой характеристике условной «логики отношений» (в строгом смысле нельзя сказать, что здесь у нас формальная логическая система), которая фиксирует именно «позитивную связь», в которой нам, конечно (в этом рассматриваемом случае), важна содержательная связь между посылкой и заключением. На первый взгляд, чем больше в системе убеждений, связанных логическим следованием, тем «устойчивее» когерентность. Однако если мы свяжем логическое следование и когерентность, то получится, что основа обоснования – дедуктивный вывод. И во-первых, это не так, это очень сильное утверждение, а во-вторых, буквально любую систему убеждений можно дополнить и сделать дедуктивно связанной (в этом случае – обоснованной), но что это даст? Сама по себе дедуктивная связанность системы убеждений ничего не дает. «Как пишет Бланшард: “Полностью когерентное знание – это знание, в котором из каждого суждения следует (entailed), или оно является следствием, остальная система убеждений”, но он сам и отмечает, что даже евклидова геометрия не всегда удовлетворяет этому требованию. Можно ослабить требование, как предлагает Ивинг: “Пусть каждое утверждение следует из остальной системы”, но это тоже не лучший вариант» (с. 97). Можно вспомнить «сообразность» К. Льюиса: «Множество утверждений будет сообразным (congruent), если и только если априорные вероятности утверждений будут расти, если в качестве посылок принимаются все другие оставшиеся убеждения» [Lewis, 1946, p. 338]. Это еще большее ослабление, мы перешли от логического следования к «росту вероятности», но это (рассуждения А. Ивина и К. Льюиса) пример того, что в когерентной системе мы не обязаны рассматривать «взаимную поддержку» (как у Б. Бланшарда), – можно рассматривать и однонаправленные отношения между разными частями системы убеждений (не обязательно между отдельными убеждениями): «Когерентность системы увеличивается, если растет число и сила инференциальных связей между ее компонентами» (с. 98). Каждое убеждение может участвовать в большом количестве отношений, и это (включенность убеждения в большее число разных «инференциальных связей») тоже может быть показателем когерентности системы.

нием как с демонстрацией (с большой вероятностью) истинности убеждения. Именно «обоснование» является здесь ключевым словом, а не «когерентность» сама по себе.

Кульминация пятой главы – презентация тезиса о Доксастическом Допущении. Л. Бонжур последовательный интерналист: «Эпистемическое обоснование данного эмпирического убеждения выводится из его когерентности с общей системой эмпирических убеждений субъекта, а не является следствием наличия каких-то факторов за пределами системы» (с. 101). Естественно, возникает вопрос: каким образом этот самый факт, что «убеждение когерентно с системой», когнитивно доступен субъекту? Это важно, поскольку именно этот факт дает основания субъекту *принять* данное убеждение. Этот факт, по сути, отвечает за выполнение первого условия (belief condition)⁴. Проблема заключается в том,

г) «Связь посредством объяснения». Здесь Л. Бонжур приводит в пример логику «унификации научного знания»: «Существуют законы и принципы, которые лежат в основе (underlie) различных подсистем знания, и связь между ними, присутствие объясняющих отношений между подсистемами обеспечивает высокую степень когерентности... знакомый гемпелевский подход к объяснению выступает непосредственным следствием (corollary) того, что тут сказано. Данный факт объясняется посредством обращения к другим фактам и общим законам, из которых могут быть выведены утверждения об этом факте. Законы и теории точно так же можно объяснить и вывести из более общих законов и теорий. Отношения объяснения – это не просто дополнительные инференциальные связи внутри системы, это связи специального проникающего (pervasive) вида. Именно поэтому цель научного объяснения в том числе представить явления самых разных видов как проявления относительно небольшого числа базовых принципов. То, что Гемпель понимает под “системной унификацией” знания, которой и помогает достичь объяснение, очень близко понятию когерентности. Прогресс в теоретических науках можно рассматривать как результат поиска большей когерентности» (с. 99). Единственная проблема заключается в том, что все это хорошо звучит «в общем», но как только мы попытаемся перейти к деталям, то предложенная аналогия развалится. Является ли присутствие «отношения объяснения между данным убеждением и любым другим» необходимым условием когерентности, а значит и обоснования? Нет. «Объяснение – это придание осмысленности (intelligibility) фактам и событиям путем демонстрации того, что их появления следовало ожидать (should have been expected)» [Goldman, 1999, p. 284]. И проблема в том, что объяснения могут быть «плохие» и «хорошие» и могут приниматься и не приниматься на основании самых разных причин. И даже если мы убедим себя в том, что тот факт, что объяснение не является необходимым условием когерентности, ничего не значит, и мы все равно можем считать, что объяснение – это «позитивная характеристика», увеличивающая обоснованность, то проблема того, как отличить «плохие» объяснения от «хороших», останется. Можно добавить условие: «когерентность системы уменьшается пропорционально наличию необъяснимых аномалий внутри системы» (с. 99), но оно тоже ничего не исправит, поскольку теперь придется учитывать «временной» характер объяснения. Как следствие, Л. Бонжур напишет: «Ошибочно слишком тесно связывать объяснение и когерентность» (с. 100). Роберт Фогелин, разбирая проблемы концепции Л. Бонжура, отметит: «Принимая во внимание возможный перечень стандартов когерентности и возникающие сложности, вообще не ясно, сможет ли реальная система убеждений им когда-либо удовлетворить» [Fogelin, 1994, p. 149].

⁴ Традиционно (здесь можно вспомнить известную работу Эдмунда Гетье) в каноническом трехчастном определении знания под «первым условием» понимают «условие истинности» (truth condition). Желание поставить на первое место «условие принятия» (belief condition) продиктовано исключительно эстетическими соображениями. Об истинности чего-то можно говорить только после того, как субъект это «что-то» обозначил и принял (возможно, без определенного эпистемического статуса либо приписав какой-либо предварительный статус) в свою систему убеждений. В этом смысле, на наш взгляд, более последовательно сначала говорить об «условии принятия», которое фиксирует наличие убеждения, и только потом уже говорить об истинности убеждения как части эпистемической аргументации, нацеленной на выяснение его эпистемического статуса. Тем более что все три условия по определению независимы и каждое требует для выполнения отдельных, независимых данных (evidence).

что «ни один актуальный субъект явно (explicit) не схватывает всю свою систему убеждений; и если и схватывает, то это схватывание не выразимо словами (tacit) или скрыто (implicit), и это проблема, так как субъект должен быть обоснован актуально, а не потенциально» (с. 102). Убеждение «субъект когнитивно схватывает свою собственную систему убеждений» является своего рода мета-убеждением по отношению к эмпирическим убеждениям внутри системы, и оно также должно быть обоснованно. И это при том, что не принимается не только экстернализм, но и фаундализм: «Некоторые фаундалисты могут предположить, что даже наш когерентизм должен включать представление о том, что схватывание собственной системы убеждений должно быть обоснованно фаундалистски. Но, если наша критика фаундализма осмысленна (cogent), это невозможно» (с. 103). Тем интереснее вывод Л. Бонжура: «Сама возможность не-экстерналистского холизма зависит от способности субъекта когнитивно схватить свою собственную систему убеждений, также как и от ее когерентности, которая *первична* (prior) по отношению к обоснованию убеждений внутри системы. Это схватывание, от которого должна зависеть любая не-экстерналистская интерпретация когерентизма, не может быть обосновано апелляцией к когерентизму» (с. 102). В каком случае убеждение «субъект когнитивно схватывает свою собственную систему убеждений» будет пониматься как само собой разумеющееся? Например, мы можем это просто постулировать. На наш взгляд, здесь Л. Бонжур снова апеллирует к тому, что он строит концепцию обоснования именно *эмпирического знания*. Эмпирическое утверждение «я обладаю убеждением “за окном идет снег”» будет обосновано (в данном случае не само утверждение, а отвечающее ему убеждение, конечно) именно в силу того, что существование того, что собственно обосновывается, не подвергается сомнению. Существование убеждения, эпистемический статус которого оценивается, – это *предварительное, исходное* условие эпистемического анализа, это первое условие. В этом смысле с точки зрения Л. Бонжура мета-убеждение «субъект когнитивно схватывает свою собственную систему убеждений» не требует обоснования, и это не сказывается на выполнении его функции: «Вопрос в том, обоснован ли субъект в принятии убеждения, которым *он уже фактически обладает*, а не в том, является ли это убеждение каким-то образом обоснованным независимо от того, обладает ли им субъект, и не в том, будет ли убеждение обоснованным, *если* субъект будет им обладать. Все эти вопросы также, конечно, можно задавать. Однако поскольку в нашей теории источником обоснования является вся система, то сама постановка вопроса об обосновании эмпирических убеждений *предполагает* предварительное существование некоторой системы эмпирических убеждений. Вопрос об *обосновании* убеждения *уже* ставится в рамках предположения, что я уже обладаю соответствующей системой убеждений, точно так же вопрос о том, что я *принимаю* убеждение, ставится в рамках предположения, что я уже обладаю этой системой убеждений. Схватывание моей собственной системы убеждений (которое мне необходимо для того, чтобы я имел когнитивный доступ к самому факту когерентности) зависит от этого Докастического Допущения (Doxastic Presumption), а не от представления о необходимости дальнейшего обоснования» (с. 103). Более того, само по себе это Докастическое Допущение даже *не обязано интерпретироваться как еще*

одна посылка обоснования⁵. На вопрос «можно ли обосновать мою репрезентацию моей собственной системы убеждений, а не просто допустить, что моя репрезентация корректна?» Л. Бонжур уверенно отвечает «нет». На вопрос «стоит ли рассматривать различные сопутствующие эпистемологические вопросы, касающиеся системы убеждений, уже после того, как мы приняли это допущение?»

⁵ Пытаясь прояснить концепцию Докастического Допущения, Л. Бонжур акцентирует внимание на трех вопросах. а) «Моя репрезентация моей собственной системы убеждений является приблизительно истинной (approximately correct)». Не нужно думать, что собственная система убеждений доступна субъекту целиком и полностью, – какие-то аспекты ее репрезентации должны быть не полны и доступны пересмотру. Мы предполагаем существование всей системы, а не отдельных убеждений, которые ее касаются. Речь идет только о том, что наше схватывание системы убеждений верно в целом.

б) «Как это работает?» Докастическое допущение не является еще одной посылкой, поскольку «единственное, что оно может нам сказать, так это то, что мое мета-убеждение (что у меня есть такое-то убеждение) предположительно является истинным, и это мета-убеждение не требует обоснования» (с. 104). Докастическое Допущение характеризует саму когнитивную практику. Наша эпистемическая рефлексия начинается с репрезентации меня самого, обладающего системой убеждений, любые вопросы об обоснованности убеждений следуют только после этого. И это мета-убеждение должно полагаться корректным еще до того, как будут заданы эти вопросы, поскольку мы сформируем его с неизбежностью, – это то, что мы делаем еще до того, как начнутся любые рассуждения о любой предполагаемой теории обоснования.

в) «Как принятие Докастического Допущения соотносится с предполагаемой скептической позицией против обоснованности мета-убеждений?». Даже если нет никакой возможности обосновать то, что моя репрезентация моей собственной системы убеждений как-то обоснована, тем не менее, все еще остается возможность говорить об обоснованности самих убеждений. «Вопрос является осмысленным только в том случае, если на него в принципе можно дать ответ. Наша теория когерентистского обоснования эмпирических убеждений в принципе не может дать ответ на вопрос об обосновании Докастического Допущения. И это очко в пользу скептицизма. Однако невозможность ответить на один скептический вопрос еще не означает, что нет смысла отвечать на другие» (с. 105). Также Л. Бонжур подчеркивает, что «эта репрезентация, предположительно, является продуктом обычной (ordinary) интроспекции, но в то время как большинство производимых интроспекцией убеждений могут быть обоснованы обращением к когерентности (см. параграф 6.5), важно то, что мета-убеждение, фиксирующее эту репрезентацию, не может быть обосновано в принципе. Это мета-убеждение должно предполагаться истинным (correct), чтобы процесс обоснования просто начался. Об этом и говорит докастическое допущение» (с. 104–105).

С точки зрения критиков, в лучшем случае статус Докастического Допущения не определен. С одной стороны, это «мета-убеждение», которое должно быть доступно субъекту для того, чтобы «начался процесс обоснования убеждений». При этом «доступ», о котором идет речь, это одновременно и доступ к частным убеждениям, эпистемический статус которых определяется, и также доступ ко всей системе убеждений, с которой эти частные убеждения должны быть когерентны. Но в этом случае это «мета-убеждение», как и любое другое убеждение, требует обоснования, и угроза регресса сохраняется. С другой стороны, Докастическое Допущение, как настаивает Л. Бонжур, может быть именно «допущением», а не убеждением. Поэтому оно не требует обоснования. В этом случае мы все равно можем задать вопрос о том, «сообщает ли оно обоснование убеждениям». Эта ситуация напоминает анализ «доктрины данного», который Л. Бонжур проводит в главе 4. Это пример ситуации, когда некоторая «установка» должна обосновывать убеждения, но при этом не должна требовать обоснования сама. И заключение может быть таким же, как и у Л. Бонжура. Для того чтобы «сообщать обоснование», эта «установка» должна обладать определенным, соответствующим поставленной цели «содержанием», но именно это «содержание», которое и должно обеспечивать обоснование, в данном случае отсутствует (см. также [Головкин, 2023]).

Еще один момент связан с тем, что вольно или невольно Докастическое Допущение возвращает в модель «эпистемический приоритет» и в конечном итоге открывает дорогу фаундализму. Как отмечает Майкл Уильямс: «Мета-убеждения сами по себе должны быть знанием или по крайней мере быть обоснованными. Если мета-убеждения не обоснованы, то они не могут участвовать в обосновании других убеждений. Вспомним вопрос о восприятии. (Не нарушая общности рассуждений, можно считать, что в данном случае М. Уильямс имеет в виду концепцию восприятия, о которой говорит Р. Чизолм

ответ – «да». Осталось только отметить, что поскольку система убеждений субъекта изменяется со временем (появляются новые убеждения, а что-то забывается), то мы, конечно, говорим о Доксастическом Допущении именно в отношении данного «временного среза» системы убеждений субъекта ⁶.

в своей «Теории знания» [Chisholm, 1989 (1966), p. 41]. Восприятие (*S perceives that there is an F*) определяется аналогично знанию. При этом предварительным условием собственно «восприятия» является «перцептуальное принятие» (*S takes there to be an F*. – Н. Г.). Мета-убеждения, которые схватывают перцептуальное восприятие, должны иметь привилегированный эпистемический статус. Если они не будут обоснованы, то опираясь на них мы ничего не сможем сказать об эпистемическом статусе анализируемых обычных убеждений о том, что мы видим, слышим и воспринимаем окружающий мир. Если доксастическое допущение не будет обосновано ни в фаундалистском, ни в когерентистском смысле, то интернализм Бонжура не может быть обоснован вообще. Официально в когерентистской теории мета-убеждения должны пониматься как сами собой разумеющиеся (*for granted*) и не должны обладать (*possess*) никаким внутренним обоснованием. Однако сам разговор о «допущении» (*presumption*) их истинности естественным образом недвусмысленно намекает на некоторую степень их внутренней надежности (*credibility*). Более четко (*clear*) было бы сказать, что Бонжур допускает доксастическое предположение (*assumption*). Но поскольку ни один интерналист не сможет согласиться с тем, что обоснование просто следует за таким достаточно грубым (*brute*) предположением, то останется лишь признать, что невозможно быть интерналистом, не будучи при этом фаундалистом» [Williams, 1991, p. 293]. Это замечание М. Уильямса также снова может вернуть нас к четвертой главе и «доктрине данного».

И, конечно, скептицизм. Само деление между системой убеждений и мета-убеждением относительно «схватывания» или «репрезентации» этой системы также вполне естественно поднимает вопрос о том, отражает ли данное мета-убеждение (и насколько) эту систему. Если нет, то концепция Л. Бонжура окажется несостоятельной. И как отмечает Р. Фогелин: «С обезоруживающей откровенностью Бонжур сообщает, что его когерентизм не может ответить на скептический вызов в отношении доксастического допущения. Когерентистская теория не может ответить вопрос, является ли моя репрезентация моей собственной системы убеждений достаточно аккуратной. Создается ощущение, что когерентизм Бонжура опирается на гипотезу или на достаточно произвольное (*arbitrary*) предположение. Если его задачей было опровергнуть скептицизм, то проект провалился!» [Fogelin, 1994, p. 153]. Замечание справедливо. Однако на самом деле все еще хуже. Доксастическое Допущение – это не только допущение, которое фиксирует то, что а) у нас есть доступ к предположительно корректной репрезентации нашей же системы убеждений, что б) у нас есть доступ к данному анализируемому убеждению, а также, что в) мы понимаем, что наша система и данное убеждение когерентны друг с другом. Доксастическое Допущение также фиксирует то, что г) сама наша система является когерентной. И учитывая то, что Л. Бонжур сознательно не останавливается на каком-то достаточно полном позитивном представлении о когерентности, – возможностей для выдвижения скептических сомнений очень много.

⁶ Несложно догадаться, что Доксастическое Допущение является прямым следствием принятия интернализма. По определению, и убеждение, и его обоснование должны быть явно или неявно доступны субъекту «по рефлексии». И Л. Бонжур подчеркивает, что необходимым условием обоснованности множества убеждений является тот факт, что субъект, обладающий им, должен схватывать и содержание, и когерентность этого множества убеждений. Другими словами, чтобы быть обоснованным в принятии убеждения (чтобы обоснованно приписать данному убеждению данный эпистемический статус), что я стою перед вами, вы должны иметь возможность схватить содержание всей своей системы убеждений (всего множества, всех убеждений, которые сейчас составляют всю совокупность доступных вам убеждений), частью которой уже должно быть убеждение «я стою перед вами», и быть уверенными в том, что эта система убеждений когерентна, т.е. что убеждения, составляющие систему, уже находятся друг с другом в определенном inferentialном отношении, которому мы (по каким-то причинам) приписали свойство «когерентности». И тут как минимум нужно прояснить, что значит, что вы «схватываете систему убеждений», и что значит, что «система когерентна»? Повторимся, вполне естественно предположить, что «схватывание» означает «сформировать убеждение», а поскольку мы схватываем систему убеждений – «сформировать мета-убеждение». Но говорить так опасно. Во-первых, если «схватывание» – это еще одно убеждение, то оно должно быть частью системы. Во-вторых, если «схватывание» – это еще одно убеждение, то оно, для того чтобы быть включен-

В последнем параграфе пятой главы Л. Бонжур формулирует так называемые «Стандартные Возражения» (против любой когерентистской концепции обоснования). Судя по всему, преодоление этих «главных затруднений» в проблемном поле есть не что иное, как *основная эвристика*, которую Л. Бонжур может предложить в пользу состоятельности своей концепции. Возражения, их анализ и аргументация за и против естественным образом задают содержание и основные этапы построения теории. Шестая глава начинается с вопроса: «Возможно ли построить такую версию когерентизма, которая будет отвечать всем трем возражениям, сформулированным в конце пятой главы?» (с. 111), первый параграф седьмой главы называется «Ответ на стандартные возражения (I) и (II)» (с. 139), на первой странице восьмой главы отмечается: «Представление о метаобосновании обеспечивает основание для ответа на третье возражение против когерентистской теории обоснования, приведенное в параграфе 5.5» (с. 157). Л. Бонжур подчеркивает, что «эти возражения не являются полностью (*entirely*) независимыми друг от друга и могут пониматься как разные интерпретации одной проблемы. Но каждое из них обладает достаточным потенциалом и интуитивной привлекательностью для того, чтобы считаться самостоятельным, отдельным затруднением» (с. 106).

(I) «Наличие альтернативной когерентной системы». По определению, система убеждений эпистемически обоснована *только* в силу своей *внутренней* когерентности. «Не нарушая общности рассуждений, обратимся к метафоре возможных миров. Существует множество возможных миров, отличающихся от актуального бесчисленным количеством способов, и которые могут быть описаны когерентным образом. Стандарт обоснования, который апеллирует только к внутренней когерентности системы, не сможет выбрать между различными сис-

тем в систему, как и другие убеждения системы, должно быть обосновано. Мы говорим о когерентной системе, поэтому «обоснование» понимается только в терминах отношения с другими убеждениями. А значит, можно задаться вопросом, какие собственно убеждения будут вовлечены в обоснование мета-убеждения? И поскольку «схватывание» у Л. Бонжура, по определению, – это «предварительное условие постановки эпистемических вопросов», это «то, что фиксирует когнитивную практику», это «допущение», то получается, что у нас нет убеждений, «вовлеченных в обоснование мета-убеждения». А это, в свою очередь (предполагая, что мы не отказываемся здесь от конвенциональных эвиденциализма и пропозициональной трактовки знания), означает, что в нашей системе убеждений есть убеждение, которое требуется для обоснования всех остальных, но при этом само оно «не обосновано посредством других убеждений системы». Это фаундализм. И поэтому Л. Бонжур будет настаивать на том, что «доксастическое допущение» не является мета-убеждением ни в каком смысле. Однако здесь есть и еще один момент, который заслуживает особого внимания. Это вопрос о том, как вообще *возможно* доступное «по рефлексии» обоснование убеждений (или других объектов, в данном случае – «допущений»), которые получены не инференциально? В следующей (шестой) главе Л. Бонжур потратит много времени на то, чтобы показать, что обоснование «когнитивно спонтанных убеждений», – фактически убеждений, которые получаются не инференциально (непосредственно) от данных органов чувств, – тем не менее, можно привязать к тому, как они «принимаются» системой убеждений. Из того, что убеждение *получено* не инференциально, не следует, что оно обязательно не инференциально обосновано, это разные вещи. Именно поэтому, например, Доксастическое Допущение в первую очередь фиксирует то, что «моя репрезентация моей собственной системы убеждений является лишь *приблизительно истинной*». Условно Доксастическое Допущение *получено* не инференциально, но его «обоснование» – это другой вопрос. После того как я зафиксировал то, что я схватил свою систему убеждений, я волен как угодно и сколько угодно убеждать в том, насколько именно моя система убеждений либо каждое из составляющих ее убеждений (как и само это «схватывание» относительно роли, которую оно играет в общем представлении о знании) правдоподобны и достоверны.

темами убеждений, которые будут одинаково корректно описывать различные возможные миры. Скептик не может мечтать о большем» (с. 107) ⁷.

⁷ Этот аргумент напоминает известный позитивистский тезис «эквивалентности эмпирического описания», когда предполагается, что мы можем построить теорию, «эмпирически эквивалентную» данной: «Пусть T – теория, описывающая ненаблюдаемые объекты. Назовем “эмпирически эквивалентной” теорию, которая делает *те же самые* предсказания относительно наблюдаемого, что и T . Мы всегда можем построить много альтернативных эмпирически эквивалентных теорий, которые предлагают другие модели ненаблюдаемого. Каждая из теорий будет одинаково хорошо подтверждаться и опровергаться эмпирическими данными. Апелляция к имеющимся данным никогда не позволит выбрать из множества эмпирически эквивалентных теорий, а значит знание относительно ненаблюдаемого невозможно» [Boyd, 1983, p. 46]. Это стандартный скептический аргумент, в котором скептик сознательно подменяет понятие выбора теории (и соответствующую «модальность», в которой задан вопрос) апелляцией к искусственному сценарию, настаивая на том, что логическая возможность существования «эмпирически эквивалентной» теории (и тем самым переход в другую «модальность») должна иметь серьезные последствия для нашего знания. (Аналогичным же образом, например, скептик рассуждает и в другом известном аргументе против знания – «Мозг в бачке»). Возможно, это будет работать для позитивизма, учитывая особенности онтологии – жесткую границу между наблюдаемым и ненаблюдаемым и соответствующие требования к структуре теории, характерную концепцию значения, подтверждения и т.д. Однако и там появляется «тезис Дюгема–Куайна» (теория не существует сама по себе, а всегда в контексте множества вспомогательных теорий, которые важны для ее проверки), вводится различие между «потенциальными» и «актуальными» данными, вспоминают о том, что теория строится только для того, что «выдержать проверку только для намеренного множества случаев» и т.д. (см., например: [Головкин, 2007a]). Сценарий выглядит сомнительным даже в рамках позитивистских представлений. Не говоря уже о том, что в натурализованной перспективе (и уж тем более в условной «реальной» научной практике) никто не верит в тезис «эмпирической эквивалентности», поскольку ученый не работает с «логической возможностью», – каждая модель ненаблюдаемого существует в своем уникальном «пространстве возможностей», отвечающем характеристикам именно конкретных постулированных ненаблюдаемых объектов (см., например: [Головкин, 2005]). И тем не менее скептик может подчеркнуть, что в области эпистемологии описанная Л. Бонжуром ситуация выглядит более серьезной, поскольку аргумент не опирается на чистую «логическую возможность». Когерентность, именно как внутренняя взаимозависимость убеждений системы – это исходный пункт принятой онтологии. Тем интереснее, в каком контексте это «возражение» интерпретирует традиция, а не только сам Л. Бонжур. Как отмечает Эрнест Соса: «Представление о том, что обоснование является предметом отношений исключительно между убеждениями, открыто для возражения от *альтернативной когерентной системы* или от *отстраненности от реальности* (detachment), в зависимости от перспективы, которую мы примем. В случае “отстраненности” множество убеждений остается постоянным, и мы опускаем, что изменяется окружающий мир. В случае “альтернативной системы”, наоборот, окружающий мир полагается неизменным, а изменяться должна система убеждений. И в обоих случаях все это не будет иметь никакого влияния на обоснованность убеждений внутри системы» [Sosa, 1991, p. 184]. И естественно, Э. Соса пишет это уже с учетом решения, предложенного Л. Бонжуrom. Для того чтобы ответить на Возражение (I), мы должны постулировать взаимосвязь между системой убеждений и реальностью, причем такую, которая «может привести к ситуации, в которой когнитивная система, когерентная в какой-то момент времени, вдруг может перестать быть когерентной, если появятся соответствующие данные» (с. 144). В седьмой главе Л. Бонжур вводит «Эмпирическое Требование» (Observational Requirement), гарантирующее, что «система убеждений, если она является системой эмпирических убеждений относительно внешней реальности, должна получать информацию (input) от этой реальности вследствие ее влияния на систему убеждений» (с. 154). Однако Л. Бонжур наверняка не просто так развел Возражения (I) и (II), чтобы избавиться от них одним «требованием». Собственно «влияние (input) внешней реальности» – это предмет Возражения (II). Здесь же, на наш взгляд, важно еще раз подчеркнуть различия с фаундализмом. Даже если допустить предполагаемую именно эпистемическую связь между системой убеждений и внешней реальностью, описанная ситуация просто перейдет в разряд «крайне маловероятных, но все-таки возможных». Существует фундаментальная разница в том, как фаундализм и когерентизм будут трактовать эту «связь». С точки зрения фаундализма собственно «эпистемическая составляющая» такого «влияния» (input) не обязана проявлять себя в убеждениях, – достаточно вспомнить анализ и критику экстерналистских версий фа-

(II) «Необходимость пополнения (input) эмпирического содержания системы». Когерентность описывает *внутренние* отношения между компонентами системы убеждений. «Ничего из того, что мы можем сказать о когерентности, не говорит о том, что когерентная система должна (need) каким-либо образом получать информацию (input) со стороны либо ощущать причинное влияние независимого внешнего мира. Система убеждений, которая никоим образом не зависит от отношений с миром, не может составлять (constitute) эмпирическое знание о нем, – убеждения, составляющие эту систему, не будут эпистемически обоснованными, даже если они каким-то образом окажутся истинными. По сравнению с первым, это возражение сложнее уловить, но вместе с тем оно гораздо более фундаментальное» (с. 108)⁸.

(III) «Связь с истинностью». Она из ключевых задач адекватной эпистемической теории – показать взаимосвязь между предполагаемой интерпретацией эпистемического обоснования и общей когнитивной целью познания – истинностью. «Нужно как-то показать, что обоснование в том виде, как оно представляется (conceived) в когерентной теории, является приводящим к истинности (truth-conducive), т.е. то, что обоснованные убеждения с большой ве-

ундализма в третьей главе. В то время как с точки зрения когерентизма эта «эпистемическая составляющая» обязана быть доксистической, обязана быть выраженной в убеждениях. И это приведет к тому, что Л. Бонжур будет вынужден не только «обоснование», но и «достоверность» определять *внутри* системы. Предмет Возражения (I) не абстрактная возможность появления «альтернативных систем», не поиск надлежащего эпистемического контекста, в котором когерентная система убеждений будет системой именно эмпирического знания, а поиск ограничений, которые мы должны наложить на когерентизм для того, чтобы быть *эпистемически* обоснованными.

⁸ Предмет Возражения (II) в том, что наша система убеждений должна оставаться именно системой эмпирического знания относительно внешней реальности. Л. Бонжур реалист, он принимает корреспондентную теорию истинности, он строит концепцию обоснования эмпирического знания, и он интерналист. Проблема в том, что он хочет построить именно когерентистскую концепцию. Когерентность, по определению, является предметом *внутренних* отношений между компонентами системы убеждений. И если когерентность системы – это единственное основание обоснования, то эмпирические убеждения будут обоснованы независимо от того, как они соотносятся с внешним миром, независимо от того, существует ли этот внешний мир, который они предположительно должны описывать. И дело не во внешнем мире: практика показывает, что концепция эмпирического знания очень даже может ужиться с идеалистическими (Дж. Беркли) или инструменталистскими (Э. Мах, А. Пуанкаре, Б. Фраассен) представлениями (см., например [Головкин, 2007]). Дело в том, что контингентный характер эмпирического знания по определению предполагает необходимость появления новых эмпирических данных, новых убеждений, категоризирующих данные, получаемые от внешней реальности. Наша система убеждений, по сути, является не строгой репрезентацией внешней реальности и постоянно вынуждена «подстраиваться» под наше же взаимодействие с реальностью. И ключевая задача, которая стоит перед Л. Бонжуrom, заключается в том, чтобы представить это «пополнение» (input) системы убеждений в результате того, что наша когнитивная система аффицируется внешней неконцептуализированной реальностью, и сделать это так, чтобы оставаться когерентистом. Конечно, этот вопрос может касаться выбора метафизических оснований, – зачем реализм, следовало ли выбирать корреспондентную теорию истинности, насколько нечетким в данном случае является понятие «пополнение» и т.д. Но мы должны оставаться именно в эпистемической плоскости. И здесь мы можем лишь отметить то, что фаундализм на самом деле точно также беззащитен против этого возражения, как и когерентизм. В каком смысле недоксистический характер базовых убеждений гарантирует, что они являются убеждениями относительно внешней реальности; как тот факт, что в обыденной жизни мы легко полагаем какие-то убеждения именно «знанием» и не ошибаемся, соотносится с фактом, что эти убеждения объективны по своему содержанию или хоть как-то соотносятся с реальностью, и т.д. «Случайность» истинности эмпирического знания – это фундаментальный вопрос эпистемологии.

роятностью являются истинными. Это наиболее фундаментальное возражение из трех» (с. 109)⁹.

Когерентистская концепция наблюдения

Шестая глава целиком посвящена основаниям авторской концепции наблюдения Л. Бонжура¹⁰. Л. Бонжур говорит об обосновании эмпирического знания,

⁹ Не стоит забывать, что исторически в нововременной философии условная «когерентистская» модель знания появляется (становится особенно востребованной и обретает значимость) именно в идеалистской парадигме, – достаточно вспомнить «первичность деятельности сознания» и особенности «реконструирования мира» у Иммануила Канта. Потом был прагматизм Чарльза Пирса, частью которого является «прагматическая концепция истинности как когерентного intersubjectивного согласия между учеными». Потом инструментализм Эрнста Маха и Анри Пуанкаре, когда «теория полагается как инструмент» и «если мы можем их посчитать, то они существуют». Потом научный реализм Хилари Патнэма и представление об истинности «как о рациональной приемлемости на идеальном пределе научного исследования» вместе с верификационистской концепцией значения Майкла Даммита и т.д. Исторически в когерентизме (или в тех концепциях, которые мы можем признать когерентистскими по какому-либо признаку) проблема соотношения обоснования и истинности решалась именно как попытка сконструировать «истинность» в терминах обоснования-на-пределе-исследования. И это сугубо идеалистский ход. Мы можем принять когерентистскую теорию обоснования, только если примем когерентистскую концепцию истинности. Очевидно, что если истинность – это «идеальная» (достижимая на пределе) когерентность, то вполне нормально предположить, что когерентная (на данный момент времени, не говоря уже о сохраняющей когерентность достаточно длительный промежуток времени) система будет «приводящей к истинности» (truth-conductive). Однако то, что хорошо для идеализма и верификационизма Ч. Пирса, Э. Маха и Х. Патнэма, совсем не подходит решению той проблемы, о которой говорит Л. Бонжур. «Суть проблемы поиска адекватного соотношения обоснования и истинности заключается в том, чтобы указать на основания или предложить мета-обоснование для предполагаемых стандартов эпистемического обоснования. Обосновать то, что следование этим стандартам с необходимостью ведет к истинности убеждений. И сила подобного мета-обоснования будет зависеть от *независимых* аргументов в пользу принятия предполагаемой концепции истинности. Если единственным аргументом в пользу принятия данной концепции истинности является апелляция к данным же стандартам обоснования, то предполагаемое мета-обоснование (а мы обязаны предположить, что мета-обоснование необходимо в любом случае) потеряет всю свою силу. Мы будем говорить, что данные стандарты эпистемического обоснования корректны, поскольку приводят к истинности, понимаемой таким-то образом. И что эта же концепция истинности корректна, потому что только данные стандарты обоснования могут ее достичь. Подобное рассуждение, очевидно, можно привести для обоснования любых стандартов обоснования. Ничто не мешает нам принять наш собственный, сколь угодно глупый (silly), произвольный стандарт обоснования, нужно только зафиксировать, что истинность (какую бы нестандартную концепцию мы ни выбрали) определяется в терминах обоснования-на-пределе (justification-in-the-long-run). Мораль истории заключается в том, что несмотря на то, что адекватная эпистемологическая теория должна перебрасывать мост между обоснованием и истинностью, само по себе принятие нестандартных концепций истинности, – таких как когерентная концепция истинности, – ни о чем не говорит, до тех пор пока у нас не будет *независимых* аргументов в пользу принятия этих концепций истинности. Отсюда мы можем предположить, что когерентистская концепция обоснования никогда не сможет установить адекватную связь с истинностью. Поскольку такая концепция может быть связана только с когерентной концепцией истинности, а это значит, что, отрицая когерентную концепцию истинности, мы автоматически должны отрицать возможность когерентистской концепции обоснования» (с. 109–110). Наиболее примечательным здесь, конечно, является то, что Л. Бонжур настаивает на том, что частью его когерентистской концепции обоснования должна быть именно корреспондентная теория истинности. И в этом смысле идеализм, прагматизм, верификационизм и различные «суррогаты» и семантического, и эпистемического толка просто не могут считаться легитимными онтологическими позициями, поскольку вся суть этих позиций как раз и заключается в том, чтобы не приводить (они буквально строятся исходя из этого допущения) независимых аргументов в пользу выбора соответствующей концепции истинности.

¹⁰ В оригинале Л. Бонжур использует термин «observation» и производный от него термин «убеждение наблюдения» (observational belief). И здесь, по-видимому, нужно еще раз вспомнить

а значит вполне естественно, что ключевую эвиденциальную роль в ней должны играть «эмпирические убеждения». Он не отказывался от эвиденциализма и почти наверняка трактует собственно «эмпиризм» как концепцию, в которой «единственным источником знания полагаются данные экспериментов и наблюдений». Учитывая то, что «эмпирическое знание» по своей природе в первую очередь является *перцептуальным* знанием, Л. Бонджуру необходимо построить когерентистский аналог концепции восприятия: «Задача заключается в том, чтобы построить жизнеспособную концепцию наблюдения (observation) и показать не только то, как возможно наблюдение и пополнения (input) эмпирического содержания

про проблемы, связанные с переводом на русский язык философской терминологии (см.: [Головкин, 2023]). Термин не должен просто как-то звучать в русском переводе какого-то текста, – его передаваемое в русском языке значение как минимум должно отвечать трем условиям: а) отражать намеренное значение, которое приписывается данному термину автором в данном тексте. Не секрет, что один и тот же термин у разных авторов (а иногда и у одного автора) в разных работах (а иногда и в одной работе) может иметь самое разное значение, просто потому что философия состоит из «шахматных ходов, сделанных в конкретной расстановке соперничающих позиций», и предварительная явная или неявная «реконструкция проблемного поля», которая и определяет значение терминов в данном тексте, сама по себе является одним из ключевых источников креативности и новизны гипотезы. И, к сожалению, понимание именно этого контекста, как правило, скрыто от нас и расстояниями во времени и пространстве, и культурными отличиями, и просто уровнем образованности. Хороший пример – «идеология» у У. Куайна. б) Кроме намеренного значения термина, большое значение может иметь парадигмальное значение термина, которое ему приписывает та или иная философская традиция. Понимание этой разницы дает возможность не путать эстетику И. Канта и эстетику А. Баумгартена. Наконец, в) русский перевод должен хоть как-то отвечать конвенциональным нормам «семантической ассоциации», сопряженной с употреблением данного русского слова. «Фундаментализм» не может быть «интерналистским», «мнение» не может быть «несомненным»; «базовые убеждения» не могут «базироваться в / на перцепциях». В нашем случае мы готовы написать «убеждение наблюдения» по аналогии с устоявшимся переводом «observational language» как «язык наблюдения» в «Методологической природе теоретических понятий» Р. Карнапа (1956), который полностью интерпретирован и в котором значения переменных отвечают конкретным наблюдаемым вещам. Тем более что цель, которую ставит перед собой Л. Бонжур, – это «построить жизнеспособную концепцию наблюдения» (с. 112). Однако в данном случае мы не можем без достаточного числа оговорок и дополнительных пояснений воспользоваться «парадигмальным значением термина», поскольку, во-первых, мы не обсуждаем собственно парадигму английского эмпиризма и ее следствия, но говорим об эмпирическом знании. Во-вторых, по ходу текста Л. Бонжур периодически будет апеллировать к различным типам условных «убеждений наблюдения» – «perceptual», «visual», «sensational», «raw feels» и т.д. Для него это все будут типы, отвечающие «убеждениям наблюдения», но, как правило, на наш взгляд, в русском языке значение термина «убеждение наблюдения» гораздо уже. Поэтому мы изначально будем использовать более широкий термин – «эмпирическое убеждение» и специально оговариваться там, где это необходимо. И так же как в случае с «эмпиризмом» источником простых «эмпирических убеждений» будут наблюдение и эксперимент, которые мы здесь по понятной причине редуцируем до «элементарных наблюдений» независимо от их типа. Хотя, конечно, определенная аналогия с «языком наблюдения» (как и претензия на общность понимания термина «наблюдение») здесь присутствует. Особенно когда Л. Бонжур говорит о том, что «именно с ними должны быть когерентны все другие убеждения системы, чтобы быть обоснованными» (с. 138). В то же время в качестве эвристики принятой нами установкой можно привести тот факт, что один из ключевых терминов концепции Л. Бонжура – «observational requirement» переводится нами как «(контролирующее) Эмпирическое Требование». И мы готовы утверждать, что именно такой перевод не будет нарушать соотносимые «семантические ассоциации», особенно когда Л. Бонжур будет говорить о том, что «наилучшим объяснением сохранения когерентности во времени при непрерывном пополнении (input) системы эмпирическим (observational) содержанием является приближенная истинность убеждений, составляющих систему» (с. 171). В данном случае Л. Бонжур точно не использует парадигмальное значение «наблюдения». Возможно даже, что тут ближе будет значение термина «восприятие».

системы вследствие воздействия на нее внешней реальности, но и то, как эта концепция будет непротиворечиво соотноситься с когерентистским представлением об обосновании» (с. 112). В самом конце главы Л. Бонжур напишет: «Исходный пункт моей когерентистской концепции обоснования – Доксастическое Допущение – рефлексивное схватывание (*grasp*) субъектом своей собственной системы убеждений. Предполагается, что относительно этого схватывания мы можем определить класс “когнитивно спонтанных убеждений”, а также зафиксировать то, что отдельные типы этих убеждений определяются *изнутри системы* как достоверные, т.е. с большой вероятностью истинные. Основанием определения их как “достоверных” будет тот факт, что убеждения одного типа будут *согласованы* (*agree*) как друг с другом, так и с убеждениями других типов, принадлежащих тому же классу когнитивно спонтанных. Под “согласованностью” здесь мы понимаем то, что убеждения а) не противоречат (*contradict*) друг другу и б) будучи сопоставленными (*fit*) друг к другу, вместе с соответствующими теоретическими допущениями они образуют (*form*) когерентный образ объективного мира, включая объяснение того, почему такие убеждения являются достоверными. Подобные убеждения будут определяться изнутри системы как *убеждения наблюдения* (*observational*), и именно с этими убеждениями должны быть когерентны все другие убеждения системы, чтобы *быть* обоснованными. Как мы покажем в восьмой главе, наилучшим объяснением согласованности (*agreement*) большого числа когнитивно спонтанных убеждений (разных типов. – Н. Г.) является то, что они произведены (*caused*) именно таким образом, что по своей природе *отражают* внешнюю реальность» (с. 138). Наличие в когерентной системе убеждений «выделенного класса убеждений, с которыми все другие убеждения системы должны быть когерентны, чтобы быть обоснованными (с большой вероятностью истинными. – Н. Г.)», «достоверность, определяемая изнутри системы», и «отражение объективной реальности», – это то, что, несомненно, привлекает повышенное внимание к концепции Л. Бонжура. Как пишет М. Суэйн: «Концепция наблюдения Бонжура является *величайшим* (*greatest*) достижением его книги и одной из наиболее интересных из недавних разработок в теории обоснования» [Swain, 1989, p. 116].

Как отмечает Л. Бонжур: «Важным для любой концепции наблюдения является то, что убеждения наблюдения являются *не инференциальными* по своей природе, субъект получает их “непосредственно” (*directly or immediately*), а не в результате какого-то вывода или дискурсивного процесса. Но в когерентистской концепции *любое* обоснование должно быть выводным. И это известная проблема, – как адаптировать в когерентистской концепции исключительную роль убеждений, непосредственно фиксирующих данные органов чувств?» (с. 112). Впрочем, ответ нашелся достаточно быстро. Для того чтобы фаундализм не был единственной альтернативой, мы должны понять, что «убеждения могут быть выводимыми или не выводимыми в *двух* совершенно разных смыслах: убеждения наблюдения являются очевидным и парадигмальным примером не выводимых убеждений, в том смысле что они *не выводимы по происхождению* (*origin*). Однако совершенно не очевидно, что не выводимые в этом смысле убеждения должны быть также не выводимыми во втором смысле. Они не обязаны быть *не выводимыми*

мыми по обоснованию (warrant)» (с. 113) ¹¹. И здесь Л. Бонжур напрямую ссылается на Уилфрида Селларса: «Нечто наподобие концепции наблюдения (observation) Селларса должно выступать основным ингредиентом когерентистской теории эмпирического знания» (с. 117). Следуя Л. Бонжуру: «Селларс характеризует процесс, который заканчивается формированием убеждения наблюдения (или соответствующим утверждением) как “языковой переход” (language-entry transition). В процессе такого перехода субъект занимает “позицию” в соответствующей лингвистической или концептуальной “игре” в силу условного отношения стимул-реакция, где не стимул, а именно реакция является позицией. Убеждение, которое является результатом такого процесса, вызвано (caused) чем-то снаружи системы убеждений, но обосновано только *внутри* системы; и более того, его обоснование зависит и от самого акта причинения, и от того, как именно оно было вызвано снаружи. Только в этом случае надежность (credibility) данного индивидуального убеждения наблюдения будет установлена до того (prior), как будет установлена надежность того типа, которому оно принадлежит. И именно в этом смысле такие убеждения будут *пополнять* (input) систему убеждений и могут рас-

¹¹ Другими словами эту идею можно выразить так. Есть вопрос о том, «каким образом мы приходим (arrive at) к убеждению». Это вопрос об источнике убеждений, было ли оно получено инференциально – выведено из других убеждений – или нет. И здесь буквально можно вспомнить все, что говорилось выше о проблеме регресса. Почти наверняка считать абсолютно все убеждения выводимыми нельзя. И есть другой вопрос о том, «какого рода обоснованием обладает (possess) убеждение». Это вопрос о том, как мы понимаем обоснование, согласны ли мы с тем, что эпистемический статус – это следствие сопоставления анализируемого убеждения и каких-то других убеждений посредством некоего инференциального отношения либо он закрепляется каким-то другим, не инференциальным способом. И очевидно, что «убеждения наблюдения» – это пример убеждений, не выводимых в первом смысле, не выводимых по происхождению. Здравый смысл подсказывает, что «убеждения наблюдения» нельзя считать выводимыми уже потому, что так они не будут обладать той особой эпистемической ролью, которой их обычно награждают. Эмпиризм по природе своей требует того, чтобы данные органов чувств описывались бы убеждениями, содержание которых не просто бы выводилось из содержания других убеждений системы, а в известном смысле получалось бы независимым способом, не инференциально. И именно эта особенность эмпирического опыта открывает возможность для проверки системы. «Однако совершенно не очевидно, что убеждение, которое получено не инференциально, обязано быть не выводимым во втором смысле, – что его обоснование не опирается на другие убеждения. Почему в отношении убеждения, полученного из не доксистического источника, мы не можем предположить, что единственный способ ему получить эпистемический статус – быть обоснованным, – это получить обоснование от других убеждений системы, и именно в когерентистском смысле? Вполне обычно, когда убеждение может неожиданно и спонтанно появиться из ниоткуда, и только по прошествии какого-то времени субъект убедится в том, что оно согласуется (cohere) с остальной системой убеждений. Сама по себе такая возможность не представляет интереса, поскольку факту, что убеждение получено не выводимо, в данном случае не придается какая-то особая важность. Мы не рассматриваем эту ситуацию так, как будто речь идет о независимой проверке принятого представления об обосновании. Гораздо более интересная ситуация возникает, когда убеждение получено из недоксистического источника и обоснованно только в когерентистском смысле, но это когерентистское обоснование *каким-то образом зависит* от его неинференциального происхождения, от способа, которым оно было получено. Такое убеждение будет выводимым во втором смысле, оно будет обосновываться посредством апелляции к другим убеждениям, но при этом оно будет зависеть от способа, которым оно было получено, зависеть от природы и характера своей не инференциальности в первом смысле. И именно такими могут (ought) быть убеждения наблюдения в когерентистской системе» (с. 113). Естественно, с точки зрения фаундализма «убеждения наблюдения» обязаны быть не выводимыми в обоих обозначенных смыслах.

смаатриваться как внешняя проверка (check) того, как работает внутренняя когерентность» (с. 116).

Последний момент крайне важен для Л. Бонжура: «Селларс отрицает, что надежность индивидуальных эмпирических убеждений непосредственно следует (derived) из характеристик, которые приписываются типу, которому они принадлежат. Он отрицает то, что только пропозициональное содержание эмпирических убеждений без учета каких-либо дополнительных соображений, например о том, как они были получены (come to be held), будет иметь значение для обоснования: единственным требованием в этом случае будет то, чтобы убеждения, содержания которых будут сопоставлены (fit) друг другу, образовывали бы когерентную систему. Эмпирические убеждения, принадлежащие любой согласованной таким образом системе, будут считаться обоснованными, но так мы будем полностью незащитны перед возражением (I). Также очевидно, что в данном случае будет нечего сказать и о возможности пополнения (input) системы эмпирических убеждений за счет влияния на нее внешней реальности. Альтернатива, которую формулирует Селларс, заключается в том, что надежность индивидуальных эмпирических убеждений не зависит только от их содержания, но каким-то образом зависит *от способа*, которым каждое эмпирическое убеждение было принято (come to be accepted) от его источника, от того, как оно было помещено в сознание субъекта. Но как можно понять эту идею, что надежность эмпирического убеждения можно вывести из его происхождения? Селларс пишет: “Явное или неявное единичное убеждение типа ‘Это зеленое’ в присутствии зеленого объекта выражает перцептуальное (observational) знание, если и только если само это убеждение выражает (manifest) тенденцию к получению явных или неявных убеждений типа ‘Это зеленое’ именно тогда, когда мы смотрим на зеленый объект в обычных условиях восприятия” (167). Здесь “тенденция” следует понимать как *эмпирический закон*, которому подчиняется поведение субъекта как результат его предыдущих образования и подготовки. И, к сожалению, подобное представление напоминает логику рассуждений экстерналистов. Селларс, однако, отрицает экстернализм. Для того чтобы подобное убеждение было (constitute) знанием, основание его веса (authority) – собственно тот факт, что наличие подобного убеждения законоподобным образом коррелирует с актуальным присутствием зеленых объектов, – должно *распознаваться* субъектом, который этим убеждением обладает. Субъект сам должен быть в состоянии обоснованно вывести из этого факта (вероятную) истинность убеждения, т.е. (вероятное) актуальное присутствие зеленого объекта перед ним. Воспринимающий субъект “должен *знать*, что убеждения типа ‘Это зеленое’ являются достоверными (reliable) симптомами присутствия зеленого объекта в обычных условиях визуального восприятия” (168). С этой точки зрения обоснование убеждений наблюдения будет всегда зависеть от общего знания, что убеждения соответствующего типа являются номологически достоверными индикаторами актуального присутствия ситуаций определенного вида, чье существование они декларируют (assert), – а это значит, кроме прочего, что убеждения наблюдения не могут быть базовыми в фаундалистском смысле. Более того, это общее знание, о котором говорит Селларс, в свою очередь, опирается на другие эмпирические убеждения, которые точно так же опираются на какие-то другие

общие знания и т. д. И это не значит (как можно было бы предположить, если бы мы пользовались линейной концепцией обоснования), что субъект должен (must) знать все множество актуальных сопутствующих знаний до (prior) того, как он перейдет к обоснованию данного убеждения. Конечно, какие-то убеждения будут приниматься (believed) раньше, чем другие, но их обоснование будет зависеть, во-первых, от того, что все они принимаются, и, во-вторых, – от того, что все эти убеждения, будучи сопоставленными (fit) друг другу надлежащим образом, формируют когерентную систему убеждений» (с. 115–116)¹². Заручившись поддержкой У. Селларса, Л. Бонжур формулирует основную часть своей «когерентистской концепции наблюдения»: «Ключевое допущение (claim) когерентистской концепции наблюдения заключается в том, что мои убеждения наблюдения будут эпистемически обоснованы только в присутствии и в силу сопутствующего (background) эмпирического знания, которое и зафиксировывает, что данные когнитивно спонтанные убеждения (cognitively spontaneous beliefs) соответствующего вида в таких-то условиях являются эпистемически *достоверными*» (с. 122). На первый взгляд, в самой этой формулировке нет ничего необычного, однако сложность представления будет заключаться и в том, как мы понимаем центральный объект концепции – «когнитивно спонтанные убеждения» и их «достоверность», и в том, как именно обосновываются посылки предполагаемого аргумента в пользу этой «общей модели (account) наблюдения» именно с учетом того, что это интерналистская когерентистская концепция.

Основное преимущество «когнитивно спонтанных убеждений» заключается в том, что в силу их «когнитивной спонтанности» мы можем говорить о том, что они обоснованы «изнутри системы». «Я сижу за рабочим столом и у меня возникает убеждение “передо мной лежит красная книга”. Фактически, конечно, я не просто принимаю, что передо мной лежит красная книга, а также то, что передо мной находится объект определенного размера, характерной формы, поверхность которого отражает какой-то оттенок красного цвета и так далее. Важно то, что в этом случае я *не вывожу*, что передо мной красная книга, все это просто приходит в голову (occur) невольно, но настойчиво; такие убеждения мы будем

¹² Отметим, что в оригинале у У. Селларса речь идет о единичных представителях и типах именно «предложений» (sentence), а не «убеждений» (belief). Логика рассуждений У. Селларса такова (см.: [Sellars, 1963, p. 165]). Существует два способа, которым единичный представитель типа получает «надежность». Она либо приписывается (ascribe) на основании того, что данное предложение есть предложение соответствующего типа, либо получается иным способом, например, она может «приписываться предложению на основании того факта, что оно обрело существование (came to exist) определенным способом в определенных обстоятельствах». Также существует два способа, которыми «надежность» получают типы. Надежность либо присуща всем предложениям данного типа некоторым внутренним (intrinsic) способом, либо может «приписываться в силу их логической связи с другими типами». Важно следующее: «Кажется очевидным, что надежность типов эмпирических предложений нельзя проследить (trace), не обращаясь к надежности других типов предложений. И поскольку, по-видимому, ни один тип эмпирических предложений не обладает внутренней надежностью, то это означает, что некоторым типам эмпирических предложений надежность может приписываться посредством их логической связи с какими-то единичными представителями других типов, и в том числе с единичными представителями, надежность которых не выводится, в свою очередь, из надежности соответствующих типов» [там же]. Убеждения наблюдения должны быть не выводимыми, но несмотря на это каким-то образом они должны быть знанием, т.е. должны быть обоснованными. Ответ Л. Бонжура заключается в том, что их «надежность» является функцией того, как они принимаются, как именно они «come to be accepted».

называть *когнитивно спонтанные*. Конечно, можно сказать, что подобное убеждение является результатом “до-сознательного” вывода и не является неинференциальным. Однако подобные утверждения о деятельности сознания и тем более аргументы в их пользу, как правило, ничем не лучше представления о “когнитивной спонтанности” и точно не более ясны. Принимая во внимание поставленные цели, мы будем трактовать концепцию когнитивной спонтанности как исключаящую только дискурсивные процессы, которые доступны сознанию в обычном состоянии (и они также могут быть скрытыми и неявными и требующими дискурсивного рефлексивного размышления, чтобы их обнаружить). Каким образом мы можем эти убеждения обосновать? Есть несколько очевидных и вместе с тем важных *фактов*, касающихся любых убеждений, их контекста и содержания, которые можно было бы выбрать как посылки предполагаемого аргумента в пользу существования когнитивно спонтанных убеждений.

(а) Во-первых, когнитивно спонтанное убеждение – это убеждение определенного типа, которые по предварительному размышлению мы всегда можем задать, например, говоря о зрительных (*visual*), но мы хотим подчеркнуть не то, какое оно “в красках”, а именно его источник. – *Н. Г.*) убеждениях относительно цвета “физических объектов среднего размера”. Отметим, что термин “зрительный” уже предполагает некоторую классификацию и каузальную этиологию, в то время как определение типа убеждений может затрагивать только внутренние характеристики и содержание убеждения независимо от того, как это убеждение произведено.

(б) Во-вторых, необходимо зафиксировать условия наблюдения: я нахожусь на разумном расстоянии от книги, глаза и освещение функционируют нормально. Обычно говорят о “стандартных условиях восприятия”, но они могут существенным образом отличаться от случая к случаю, и на полный перечень этих условий рассчитывать не стоит.

(в) В-третьих (перефразируя рассуждения Селларса), существует закон природы, который объединяет меня и достаточно большой класс аналогичных наблюдателей (определение этого класса может быть частью “условий наблюдения”), что наши когнитивно спонтанные убеждения заданного типа, полученные в таких-то и таких-то условиях, будут достоверны и с высокой вероятностью являются истинными» (с. 117–118) ¹³. Важно то, что обоснование в рамках когерен-

¹³ Чуть ниже Л. Бонжур приводит несколько примеров, в которых у субъекта есть «когнитивно спонтанное убеждение», но он не обладает перцептуальным знанием, в частности, именно потому, что не выполнено то или иное сопутствующее условие: определение типа слишком «узкое», не выполнены «условия наблюдения», убеждение не является «истинным с большой вероятностью» и т.д. Более того, вместе с «позитивным перцептуальным знанием» Л. Бонжур рассматривает и «негативное перцептуальное знание», – и этот пример даст возможность найти еще один – *четвертый* «важный факт, касающийся любых убеждений, их контекста и содержания». «Глядя на мой стол, я прихожу к предварительному заключению, что синей книги на столе нет. Это знание, очевидно, близко соотносится (*closely connected*) с наблюдением. Независимо ни от чего это знание можно рассматривать (*regard*) как перцептуальное. Однако подход, который мы разбирали выше, неприменим здесь, поскольку у меня *нет* “спонтанного зрительного убеждения” о том, что на столе нет синей книги. Я не могу сказать, что я вижу отсутствие, скорее, я не вижу присутствия. У меня нет “спонтанного зрительного убеждения”, что на столе лежит синяя книга, даже несмотря на то, что условия наблюдения именно таковы, как будто бы я ожидал, что синяя книга действительно была бы на столе. Этот пример показывает, что “спонтанные зрительные убеждения” в отношении физических объектов среднего размера являются *достоверными индикаторами актуального присутствия* таких объектов, по крайней мере,

тистской концепции должно зависеть «исключительно от сопутствующего знания и того контекста, который задают другие убеждения», и при этом обоснование посылок, – что «у нас есть когнитивно спонтанное убеждение типа *K*», что «условия наблюдения *C* выполнены» и что «существует закон, согласно которому убеждения типа *K* при выполнении условий наблюдения *C* являются с большой вероятностью истинными», – не должно апеллировать к базовым убеждениям.

Разобрав таким образом понятие «когнитивно спонтанное убеждение», Л. Бонжур приступает к формулировке аргумента, основная идея которого заключается в том, чтобы показать, как именно обоснование перцептуального знания может «зависеть исключительно от сопутствующего знания и контекста, который задают другие убеждения и из которого видно, что когнитивно спонтанные убеждения соответствующего типа достоверны». С точки зрения Л. Бонжура *когерентистская концепция наблюдения* включает следующие «необходимые (essential) условия.

в двух разных смыслах: (а) эти убеждения не только (при выполнении надлежащих условий) с большой вероятностью являются истинными, когда появляются (occur), они также (б) с большой вероятностью появляются (опять же, при выполнении надлежащих условий) в тех ситуациях, когда они будут (would be) истинными» (с. 121). Последний случай (б) – это и есть четвертый факт (г), который Л. Бонжур называет «обратной (converse) достоверностью». Таким образом, говоря о *достоверности* «когнитивно спонтанных убеждений», мы должны будем говорить о двух видах «достоверности» – «прямой» (убеждения с большой вероятностью являются истинными, когда появляются в соответствующих условиях) и «обратной» (убеждения с большой вероятностью появляются [при выполнении надлежащих условий] в тех ситуациях, когда они будут истинными) достоверностях.

Интересно то, что в примечаниях Л. Бонжур ссылается на известную работу Уильяма Алстона «Многообразие привилегированного доступа» [Alston, 1971] и сравнивает свое представление о «появлении когнитивно спонтанного убеждения в ситуации, когда оно будет (would be) истинным» с понятием «истины достаточно» (truth-sufficiency). У. Алстон приводит цитату Сидни Шумейкера: «Утверждения определенного типа, которые я называю “утверждениями об опыте от первого лица”, характеризуются тем, что условия их правомочного высказывания (being entitled to assert) не заключаются (consist) в том, что мы уже установили то, что это утверждение истинно, т.е. что у нас есть хорошие данные в пользу того, что оно истинно, либо что мы уже увидели, что оно истинно, – они просто заключаются в истинности (being true) утверждения» [Shoemaker, 1963, p. 216] и предлагает использовать термин «истины достаточно» для описания этой эпистемической ситуации. «Субъект *P* приписывает характеристику “истины достаточно” для пропозиций типа *R*, если и только если для любой истинной пропозиции *S* типа *R* логически невозможно, что *P* не обоснован в принятии *S*. Условие “что *S*” для “*P* знает, что *S*” логически влечет (imply) условие “*P* обоснованно принимает *S*”. С точки зрения представления о привилегированном доступе, мы можем зафиксировать “истины-достаточность” следующим образом: “Субъект настолько связан (related) с пропозициями, приписывающими ему текущие психические состояния, что логически невозможно одновременно а) для такой пропозиции быть истинной и б) для субъекта не быть обоснованным в том, что она истинна; и никто другой не связан так с этой пропозицией”. Знание, предполагающее “истины-достаточность”, является предельным случаем прямого (direct) знания; потому что здесь то, что берется для того, чтобы обосновать убеждение, является тем, что независимо необходимо для знания, а именно – истинность убеждения. А значит, ничего кроме двух других условий знания не требуется для того, чтобы условие “*P* обоснованно принимает *S*” было выполнено. Мы можем назвать те случаи знанием, в которых для того чтобы условие “*P* обоснованно принимает *S*” было выполнено, не требуются другие условия кроме других условий знания – “автономное” знание» [Alston, 1971, p. 234]. Очевидно, что после такой апелляции к У. Алстону мы можем заключить (кроме того, что Л. Бонжур все «списал / творчески переработал некоторые понятия» у У. Селларса и У. Алстона), что Л. Бонжур действительно может говорить о том, что «когнитивно спонтанные убеждения» одновременно могут быть и «достоверны» (в силу их «истинно-достаточности» в интерпретации Л. Бонжура), и «обоснованны» (в силу того, что их «надежность является функцией того, как они принимаются», что означает, что они не выводимы по происхождению, но не являются не выводимыми по обоснованию) именно «изнутри системы».

а) Должен существовать класс или категория когнитивно спонтанных убеждений, которые отличаемы и распознаваемы субъектом и которые будут определяться по их предмету и отличительному содержанию, а также по другим интроспективно доступным характеристикам и признакам. Представители этого класса убеждений предположительно могут быть причинены (caused) соответствующим образом, включая (но не ограничиваясь): данные органов чувств; диспозиционные состояния сознания, являющиеся результатом полученного образования и образа жизни; внутренние, “неосознанные” ощущения; реакция на техническое событие (звук счетчика Гейгера, след в камере Вильсона); параспсихологические способности; потустороннее вмешательство и т.д. И что более важно, никакой из причинных факторов или процессов, которые необходимы для того, чтобы когнитивно спонтанные убеждения были адекватно обоснованы и составляли часть эмпирического (observational) знания, и в которые эти убеждения предположительно включены, может не быть среди доступного кругозору (ken) субъекта, который обладает соответствующими когнитивно спонтанными убеждениями.

б) Класс когнитивно спонтанных убеждений должен быть эпистемически *достоверным* (reliable) по отношению к предмету (subject matter) этих убеждений, что означает: а) когда убеждение появляется (occur), то с большой вероятностью оно истинно; б) с большой вероятностью оно появится в ситуации, в которой оно будет истинным. В каждом случае достоверность определяется относительно заданного множества условий наблюдения, включая указание на соответствующий класс наблюдателей. Обычно достоверность определяется в объективистском или в экстерналистском смысле, и конечно, у предполагаемого наблюдателя нет неproblemатичного доступа к объективной достоверности, а значит, в когерентистской теории достоверность должна (must) определяться изнутри (within) системы убеждений субъекта. Что именно включает это представление, мы увидим ниже, когда будем обсуждать обоснованность этого тезиса. Является ли внутренняя (internal) достоверность вместе с другими аспектами когерентности рационально принимаемым индикатором внешней или объективной достоверности, – это лишь часть более общей проблемы отношения между когерентностью и истинностью.

в) Субъект сам должен иметь когнитивный доступ ко всем необходимым посылкам: (i) Он должен быть способен распознать убеждение соответствующего вида и в целом отличать их от любых других. (ii) Он должен принять, что убеждения соответствующего вида в заданных условиях обладают достоверностью такого-то типа, и это его убеждение должно быть обосновано. (iii) Он должен принять, что в рассматриваемом случае необходимые (requisite) условия достоверности для соответствующего вида убеждений действительно выполнены, и это его убеждение также должно быть обосновано» (с. 122–123). И вплоть до конца главы Л. Бонжур будет занят тем, что будет показывать, как можно удовлетворить посылкам (i)–(iii). От этого будет зависеть то, будет ли в состоянии предполагаемый субъект-наблюдатель обосновать достоверность соответствующих когнитивно спонтанных убеждений ¹⁴. Однако шестая глава не закончится полной формули-

¹⁴ С точки зрения Л. Бонжура субъект, для которого посылки (i)–(iii) истинны, будет иметь возможность сформулировать «решающий аргумент в пользу когнитивно спонтанных убеждений»:

(1) Я обладаю когнитивно спонтанным убеждением *P* типа *K*.

ровкой «когерентистской концепции наблюдения», целиком мы увидим ее только в самом конце седьмой главы и уже как часть промежуточной достаточно полной репрезентации авторской когерентистской концепции эмпирического обоснования.

(2) Соответствующие условия наблюдения вида *C* выполнены.

(3) Когнитивно спонтанные убеждения типа *K* при выполненных условиях вида *C* с большой вероятностью являются истинными.

Тогда мое убеждение, что *P*, с большой вероятностью является истинным, а значит, вероятно *P*.

Л. Бонжур должен показать, как посылки (1)–(3) могут быть адекватно обоснованы именно в рамках его когерентистской концепции. По сути, это *ключевой* момент для всей второй части, – и для концепции наблюдения, и для предполагаемой концепции эмпирического обоснования.

Посылка (3). По сути, она фиксирует отношение между возникающими в определенных условиях (куда также входит указание на разрешенный класс наблюдателей) когнитивными спонтанными убеждениями определенного типа и их истинностью: «Либо эти убеждения, когда они возникают в определенных условиях, с большой вероятностью истинны, либо эти убеждения с большой вероятностью возникают в таких-то условиях и оказываются истинными. Здесь мы обсуждаем предположительную (putative) эмпирическую закономерность, касающуюся поведения (в широком смысле) субъекта в заданных условиях, в которых происходит наблюдение. Причем не важно то, о насколько широком классе наблюдателей мы говорим. Достаточно того, чтобы наблюдатель в целом удовлетворял условиям нашей когерентистской концепции обоснования. Посылки, подобные этой, являются *контингентными*, т.е. обосновываются эмпирически. Поскольку мы ограничили себя убеждениями, которые когнитивно доступны субъекту, мы не можем *априорно* сказать (как могли бы сказать некоторые фаундалисты), что данный вид (sort) когнитивно спонтанных убеждений в таких-то условиях является достоверным, – они с большой вероятностью истинны либо с большой вероятностью возникают в соответствующих условиях будучи истинными, – а другой тип когнитивно спонтанных убеждений, возникающий в других условиях, не является достоверным. Мы можем представить возможные миры, в которых когнитивно спонтанные убеждения относительно физических объектов среднего размера, возникающие в идеальных условиях, тем не менее будут недостоверны, или когнитивно спонтанные убеждения, возникающие в ходе спиритического сеанса, наоборот, будут достоверны. Очевидно, в этих мирах причинная этиология этих убеждений будет отличаться от той, которая, как мы полагаем, сопутствует им в актуальном мире. Однако эта разница *не будет* отрефлексирована ни в субъективных характеристиках этих убеждений, ни в известных условиях наблюдения, ни в чем-либо еще, что когнитивно доступно субъекту. Эта посылка, по сути, отражает эмпирический закон, описывающий поведение субъекта в заданных обстоятельствах, – и нам нет необходимости обсуждать какое-то специальное обоснование такого закона; есть много способов сделать это: индукция через перечисление по известным актуальным случаям, вывод из более общих законов и т.д. Мы будем апеллировать к истинности или ложности убеждений *в том виде, как они оцениваются изнутри системы*. Мы говорим здесь не об источнике убеждений, мы говорим об их обосновании. В контексте, в котором мы учитываем функционирование когнитивной системы достаточной сложности, эмпирическое обоснование подобных законов может подвергаться сомнению. Эти законы нельзя считать просто обобщениями, полученными индуктивно, поскольку установление истинности или ложности убеждений здесь будет зависеть от наблюдений, а значит, и от других законов. И очевидно, такая картина предполагает замкнутость – зависимость наблюдения от наблюдения, но то, насколько это плохо, – это вопрос открытый, мы не можем рационально проследить функционирование всей когнитивной системы» (с. 125). Здесь снова можно вспомнить У. Селларса: «Тенденцию к получению убеждений типа 'Это зеленое' следует понимать как эмпирический закон, которому подчиняется поведение субъекта». В этом смысле, утверждает Л. Бонжур, обоснование посылки (3) ничем не отличается (если, конечно, мы уже приняли интерналистскую когерентистскую концепцию обоснования) от того, как обычно обосновываются любые другие предполагаемые эмпирические законы, касающиеся поведения таких-то субъектов в таких-то условиях.

Посылка (2). Эта посылка говорит о том, что какие-то условия наблюдения являются условиями наблюдения такого-то типа. При этом Л. Бонжур полагает, что и тип *K*, и условия *C* можно определить посредством *перечисления* необходимых составляющих элементов. «Эта посылка, будучи зафиксированной актуально, представляет собой достаточно большой список – конъюнкцию предварительных посылок (subpremises), которые будут определять различные детали и сопутствующие предпосылки

Некоторые замечания критиков

Наиболее часто встречающееся замечание по отношению к тому, что изложено в пятой и шестой главах, – это, неожиданно, не претензия к природе и индуктивному характеру обоснования «законов», приписывающих достоверность

собственно условий наблюдения. Нет необходимости отдельно поднимать вопрос об общей модели обоснования для различных утверждений, которые будут играть роль в обосновании этой посылки. Многие из них будут иметь статус сопутствующего знания, уже обоснованного различными способами относительно системы, и большинству из них когерентист предложит ту же самую модель обоснования, что и не-когерентист. Очевидно, некоторые из них сами будут иметь статус наблюдений и сами будут требовать обоснования. Об этом не нужно волноваться. Элементы когерентности при обосновании посылки (2) появятся сами собой, вместе с другими убеждениями наблюдения, которые будут служить посылками обоснования друг друга. А в каких-то случаях (интроспекция) посылка (2) может и не понадобиться. Идея, что внутренних характеристик когнитивно спонтанного убеждения самих по себе (независимо от каких-либо условий наблюдения, в которых убеждение производится) достаточно для того, чтобы они были с большой вероятностью истинными, хороша сама по себе. И естественно, знание соответствующих условий наблюдения будет увеличивать эту вероятность еще больше» (с. 126). Эта посылка фиксирует выполнение условий наблюдения. Это конъюнкция утверждений, фиксирующих содержание и статус элементарных составляющих, на которые разбиваются сами условия. И вполне возможно, что Л. Бонжур прав, отдельно рассматривать все возможные варианты обоснования не имеет смысла, поскольку мы имеем дело либо с сопутствующим уже обоснованным знанием, либо с другими такими же эмпирическими убеждениями. И снова вопрос о зависимости обоснования убеждений наблюдения от других убеждений наблюдения не влияет на результат.

Посылка (1). Обоснование этой посылки затрагивает самый тонкий момент концепции Л. Бонжура – Доксастическое Допущение. Посылка утверждает: «У меня есть когнитивно спонтанное убеждение определенного типа. И она состоит из трех независимых посылок: у меня есть убеждение; это убеждение такого-то типа; это убеждение когнитивно спонтанное, – и мы рассмотрим каждую по отдельности.

(а) Первая посылка представляет собой наиболее очевидное и наименее проблематичное применение Доксастического Допущения. Как отмечалось ранее (параграф 4.5), существование убеждения, которое требует обоснования, предполагается самим фактом того, что мы поднимаем вопрос о его обосновании. Именно в этом смысле само Доксастическое Допущение и не является еще одной посылкой. И само собой, схватывание своей собственной системы убеждений (как необходимый элемент когерентистской концепции обоснования) ничего не говорит о схватывании существования конкретного убеждения, которое обосновывается. Это значит, что скептик может усомниться в существовании убеждения, но такая версия скептицизма не интересна, поскольку не обсуждается истинность или обоснованность убеждений, которые актуально *есть* у субъекта.

(б) Вторая посылка по большей части касается содержания убеждения. Есть мнение, что апелляции только к содержанию убеждения недостаточно для того, чтобы удовлетворить любой наперед заданной классификации убеждений, которая распределяет убеждения по типам. Очевидное дополнение к классификации в терминах содержания (принимая во внимание, что классификация в терминах каузальной этиологии не всегда удовлетворяет требованиям когерентизма; хотя она будет доступна в случаях, когда в качестве сопутствующего выступает эмпирическое знание), – это классификация в терминах интроспективной доступности, в том числе явлений, сопутствующих появлению убеждений данного типа. Здесь достаточно указать на то, что нам понадобятся какие-то факторы (если Доксастического Допущения самого по себе по каким-то причинам недостаточно) для того, чтобы зафиксировать адекватную (с точки зрения обоснования) классификацию убеждений. Однако, по крайней мере частично, необходимое требование, что данное убеждение является убеждением типа *K*, *будет* обосновано интроспективно.

(в) Очень важно понять, что по своей природе возникновение когнитивно спонтанного убеждения не является результатом дискурсивного процесса или вывода (исключая не только явные дискурсивные процессы, но и скрытые). Это представление говорит о том, что убеждение не было порождено определенным процессом, и не говорит ничего о том, как это произошло. Как его обосновать? С одной стороны, можно снова апеллировать к интроспекции. Однако мы знаем, что бывают когнитивно спонтанные убеждения, не требующие интроспективного анализа ментальных процессов. И более того,

данному типу когнитивно спонтанных убеждений. Большинство критиков беспокоит не полнота когерентистской концепции наблюдения, не традиционная механическая, пришедшая из глубин веков «двухтактная» концепция восприятия, а, казалось бы, не самый спорный момент концепции Л. Бонжура – Доксастическое Допущение.

если интроспекция сама предмет наблюдения, то интроспективные убеждения сами по себе должны быть когнитивно спонтанными, и они должны быть не экстерналистски обоснованны, а значит, мы не можем свести обоснование когнитивно спонтанных убеждений только к интроспекции. Тут есть два предположения.

(i) Обоснованием когнитивно спонтанных убеждений будет Доксастическое Допущение. В частности, мы фиксируем отсутствие в системе убеждений таких, которые могут служить посылкой дискурсивного вывода анализируемого убеждения, а также отсутствие убеждений о том, что анализируемое убеждение было выведено дискурсивно. Негативный характер определения когнитивно спонтанных убеждений важен: бремя доказательства лежит на позитивном утверждении (claim), а значит до тех пор, пока нет оснований считать, что убеждение было выведено дискурсивно, разумно предположить, что оно было спонтанным.

(ii) Существует много убеждений, которые по своему содержанию всегда или почти всегда когнитивно спонтанные. И если это наше представление обосновано, то мы всегда можем обратиться к посылке (б) выше. Определение новых убеждений как когнитивно спонтанных все также требует схватывания убеждения и его содержания. И еще. Как правило, убеждения наблюдения обладают крайне детализированным, специальным содержанием. Я не просто вижу, что передо мной красная книга, я вижу потертую, выцветшую обложку неопределенного цвета и т.д. И именно это специальное и детализированное содержание, – которое очень легко потерять, когда мы вербализуем убеждение, – должно быть дискурсивным для того, чтобы анализируемое убеждение не могло быть спонтанным. И именно эта исключительная особенность содержания когнитивно спонтанных убеждений и делает поиск нужных посылок внутри системы убеждений субъекта особенно сложным, – ведь нам надо показать, что убеждение было выведено (это предположение (i)), а также позволяет приписать убеждение определенному типу, который обычно или всегда когнитивно спонтанный (это предположение (ii)). Этих двух предположений вместе с обращением к интроспекции *достаточно* для того, что обосновать спонтанность убеждения. Сложно быть абсолютно уверенным, что это так, но я не вижу веских оснований в пользу обратного» (с. 128–131). По сути Л. Бонжур не предлагает других оснований, кроме Доксастического Допущения, для обоснования посылки (1). И это нормально. Он апеллирует к У. Селларсу для того чтобы понять, как в когерентной теории убеждения могут быть обоснованы не просто посредством выводимости содержания одних из других, а посредством вывода их содержания из «не-семантических» характеристик убеждений, которые (характеристики) внутри системы интерпретируются как «истинные». Именно поэтому у Л. Бонжура система убеждений должна содержать «когнитивно спонтанные убеждения», которые именно такие, – их «спонтанность» в определенном контексте и интерпретируется как «истинность». Естественно, эти когнитивно спонтанные убеждения сами должны быть обоснованы в когерентистском смысле, как выводимые из других. И «обман», – содержательная гипотеза Л. Бонжура, – заключается в том, что обоснование этих убеждений зависит от предполагаемой не-инференциальной природы их источника. В этом смысле именно схватываемые Доксастическим Допущением данные органов чувств, интроспекция, а также память и являются основными невыводимыми «источниками обоснования» когнитивно спонтанных убеждений.

Естественно, последнее заключение (ввиду его особой важности для понимания природы когнитивно спонтанных убеждений) нельзя оставить без внимания, – по крайней мере, без нескольких слов о том, как Л. Бонжур понимает то, как работают интроспекция и память. Очевидно, интроспекция должна играть большую роль в когерентистской концепции обоснования «перцептуального» (observational) знания, поскольку она как минимум (глядя на аргумент, представленный выше) задействована в определении понятия «когнитивно спонтанные убеждения» и особенно в определении принадлежности данного убеждения данному типу, а также в определении «условий наблюдения», которые необходимы для того, чтобы мы вообще говорили о «когнитивно спонтанных убеждениях». Как можно обосновать интроспективные убеждения внутри когерентистской теории? Следуя Л. Бонжуру, обоснование интроспективного знания в общих чертах будет следовать той же логике, что и обоснование «перцептуального» знания. «В этом случае указание на специфические условия наблюдения можно убрать. Достоверность когнитивно спонтанных интроспективных убеждений, фиксирующих собственные состояния сознания, в отличие от убеждений наблюдения, от них не зависит. Пусть Q –

ское Допущение. Естественно, основной проблемой является интернализм. Интернализм у Л. Бонжура является *слишком сильным* тезисом, но им ни в коем случае нельзя пожертвовать. Единственным источником обоснования является вся

пропозиция, касающаяся моего собственного состояния сознания, например, что я испытываю боль или что я думаю о баскетболе.

(1-I) Я обладаю когнитивно спонтанным убеждением Q типа K .

(3-I) Когнитивно спонтанные убеждения типа K с высокой вероятностью являются истинными.

Тогда мое убеждение, что Q , с большой вероятностью является истинным, а значит, вероятно Q .

Часть содержания первой посылки, тот факт, что я обладаю убеждением, будет обоснована апелляцией к Доксастическому Допущению. Другая часть, принадлежность типу K , опирается на факт, что соответствующий тип K можно определить *исключительно* в терминах предмета соответствующих убеждений. Концепцию “состояние сознания” мы будем считать эквивалентной перечислению отвечающих случаю типов состояний сознания (убеждения, ощущения и т.д.) из соответствующего доступного перечня (list). В этом смысле утверждение, что данное убеждение есть убеждение типа K , будет аналитическим, априорно обоснованным относительно утверждения, что это убеждение существует. Как обосновать утверждение, что данное интроспективное убеждение является когнитивно спонтанным? Все рассуждения об обосновании таких утверждений, которые приводились в предыдущем параграфе, применимы и в случае интроспекции. Мы можем апеллировать к тому, что не существует соответствующего дискурсивного процесса, явного или скрытого, сопутствующего появлению убеждения, – т.е. к тому, что в системе убеждений нет убеждения, которое играет роль посылки или промежуточного шага для вывода данного убеждения; нет убеждения, которое говорит, что данное убеждение не является когнитивно спонтанным; нет хорошего аргумента (burden of proof), сопряженного с требованием, что данное убеждение получено дискурсивно. Наконец, могут быть сопутствующие (background) посылки, например, установленные индуктивно, что убеждения именно такого содержания, как правило или всегда, когнитивно спонтанные.

Посылка (3-I) является синтетической и эквивалентна конъюнкции утверждений, относящихся (pertain) к специфическим разновидностям интроспективных убеждений. И очевидно, она не обоснована априорно, поскольку априорные истины необходимы. Это значит, что она (а также все сопутствующие посылки, которые она включает) будет обоснована изнутри системы убеждений по индукции, по примерам, когда такие убеждения полагаются истинными, и по той объяснительной роли, которую эта индукция будет играть. И хотя детали такого обоснования чрезвычайно (extremely) сложны, оно доступно субъекту. Конечно, есть опасность обратной связи (circularity) в силу особой сквозной (pervasive) роли, которую играет интроспекция в обосновании убеждений наблюдения, но я не вижу, каким образом это сомнение может нам помешать. Да, (3-I) эмпирическая посылка, но мы не можем ее эмпирически опровергнуть. Просто потому, что эмпирическое опровержение *должно* апеллировать к убеждениям наблюдения, но у нас любой тип наблюдения апеллирует к интроспекции. И в этом смысле (3-I) уже *не совсем* эмпирическая посылка, но мы точно знаем, что недоверительность интроспекции разрушит любую возможность эмпирического знания. И это лучший аргумент в ее пользу. Также отметим, что, скорее всего, возможны случаи, когда посылка (3-I) не ограничена когнитивно спонтанными убеждениями. Например, для некоторых типов интроспективных состояний сознания, таких как боль в настоящий момент, достаточно сложно представить, чтобы была ощутима разница (disparity) между содержанием предполагаемого когнитивно спонтанного убеждения и содержанием предполагаемого не когнитивно спонтанного убеждения; а значит, достоверность, приписываемая когнитивно спонтанным убеждениям соответствующего типа, точно так же приписывается *любым* убеждениям относительно соответствующего состояния сознания, независимо от того, являются ли они когнитивно спонтанными или нет. Я полагаю, что достаточно большое количество интроспективных убеждений, которые мы в моменте не готовы считать когнитивно спонтанными и которые в этот момент играют важную роль в обосновании других эмпирических убеждений, будут обоснованы именно таким способом» (с. 132–135).

Что касается памяти, то Л. Бонжур ограничится только таким кратким комментарием: «Мы можем ввести понятие “когнитивно спонтанные убеждения памяти (memory belief)”, т.е. убеждения, которые являются когнитивно спонтанными и которые определяются как “убеждения памяти” по их содержанию и по различным феноменологическим и интроспективным характеристикам. Обоснование “знания памяти” будет зависеть от того факта, что определенные типы когнитивно спонтанных

система убеждений, – обоснованное убеждение должно быть когерентно с системой. И как рефлексивный интерналист, Л. Бонжур настаивает на том, что сам *факт когерентности не является достаточным условием знания*¹⁵. Самый очевидный ход рассуждений говорит о том, что дополнительно должны быть выполнены условия «мета-обоснования» (должны быть обоснованы соответствующие

убеждений памяти в рамках системы убеждений субъекта могут считаться достоверными (reliable) на основании аргументов, *аналогичных* тем, которые обсуждались, когда мы говорили о наблюдении и интроспекции. Естественно, степень достоверности, а значит и степень обоснованности убеждений памяти, будет гораздо ниже, чем для убеждений наблюдения и интроспекции, – в большинстве случаев гораздо ниже, чем необходимо для того, чтобы иметь статус знания. И это значит, что если нам необходимо знание, опирающееся на память, то мы обязаны в этом случае апеллировать к когерентности. Другой важный момент заключается в том, что обоснованные убеждения памяти представляют собой особый вид *пополнения* (input) содержания системы убеждений. Это убеждения, принятие которых обосновано (mandated) изнутри системы и чье когнитивное содержание не выводится инференциально из других убеждений системы. И я не вижу оснований не рассматривать эти убеждения – те, которые *помогают* системе убеждений удовлетворять Эмпирическому Требованию. Также отметим, что с этой точки зрения обоснование убеждений памяти не зависит от того факта, что убеждения с таким же или аналогичным содержанием (а) ранее возникали у субъекта и (б) были тогда обоснованы другим способом, т.е. посредством убеждений наблюдения или интроспекции. Сейчас мы можем позволить себе говорить об обоснованных убеждениях памяти, *даже* если ранее это было не так, в ситуациях, когда ранее субъект не мог полностью обосновать соответствующее убеждение, или, возможно, не мог даже концептуализировать предмет соответствующего убеждения» (с. 155).

Завершаем этот большой комментарий. Модель когерентистского обоснования Л. Бонжура буквально опирается на предположение, что субъект должен обладать способностью «схватить» (grasp) содержание своей собственной системы убеждений. Само по себе Доксастическое Допущение не играет какой-либо особой непосредственной роли в когнитивной системе, вместо этого оно фиксирует важный аспект когнитивной *практики*. Конечно, мое схватывание собственной системы убеждений может вызывать вопросы, но чтобы когерентистское обоснование (приведение аргументов в пользу истинности убеждения) вообще могло начаться, нам нужно предположить, что мое собственное схватывание моей собственной системы убеждений по крайней мере приближенно истинно. Каждый раз, говоря о том, что обоснование апеллирует к Доксастическому Допущению, имеется в виду, что аргумент, который зависит от того, что субъект схватывает свою систему убеждений, является осмысленным, если это «допущение» верно. Предположительно, это «схватывание» является следствием психологической интроспективной деятельности, но не может быть обосновано апелляцией к интроспекции, так как, согласно Л. Бонжуру, в этом случае мы допустим «фаундалистский мотив». Интроспекция является необходимым условием принятия Доксастического Допущения, просто поскольку нет другой альтернативы для объяснения того, каким образом субъект схватывает свою систему убеждений, не больше. Именно в этом смысле мы говорим, что «часть *содержания* системы убеждения может быть восстановлена посредством обращения к интроспекции»: «Если вопрос в том, действительно ли я обладаю данным убеждением, – которым я думаю, что обладаю, – то в результате моей рефлексии я могу либо получить, либо не получить соответствующее когнитивно спонтанное убеждение. И конечно, обоснование этого следующего (further) когнитивно спонтанного убеждения либо обоснование негативного наблюдения того, что у меня нет такого убеждения, будет зависеть от моего схватывания собственной системы убеждений» (с. 137). И естественно, чрезвычайно важным для Л. Бонжура в данном случае является довольно нетривиальный тезис о том, что это «схватывание», т.е. апелляция к Доксастическому Допущению, открывает доступ именно к *содержанию* убеждений: «Исходная роль данных органов чувств – неконцептуализированных “ощущений” заключается не в том, чтобы обосновывать убеждение, а в том, чтобы вносить вклад, *составлять часть содержания* соответствующего убеждения. И очень часто этот контекст, связанный именно с содержанием убеждения, теряется, просто потому что лингвистическому выражению убеждения уделяется гораздо больше внимания» (с. 242), которое доступно именно интроспективно.

¹⁵ Это замечание способно снова напомнить студентам все ужасы, связанные с анализом «проблемы Гетье». Очевидно, когерентность системы – это достаточное условие обоснования, но в каком смысле оно не является достаточным условием знания?

мета-убеждения), которые обосновывают этот факт когерентности, что, в свою очередь, означает, что субъект должен схватывать содержание своей системы убеждений. Субъект должен схватить, что система когерентна. И Л. Бонжур настаивает на том, что эти мета-убеждения не могут быть обоснованы независимо, а только по отношению к их когерентности с системой убеждений – с системой, содержание которой и является предметом анализа. Это пример «кругового» рассуждения. И именно для того, чтобы это рассуждение не казалось слишком «порочным», Л. Бонжур вводит Доксастическое Допущение как «допущение, что я действительно обладаю в первом приближении (approximately) всей системой убеждений, которой я полагаю (believe), что обладаю» (с. 103). И естественно, основания этого «допущения» вызывают вопросы. Сам Л. Бонжур полагает, что оно не нуждается в особом обосновании, поскольку только так он избежит вопроса «насколько аккуратной является моя собственная репрезентация моей собственной системы убеждений» (с. 106). Это проблема, поскольку именно аналогичный момент был одним из оснований отказаться от фаундализма, – «то, что обеспечивает обоснование, должно быть обосновано». И тут есть два момента. (а) Доксастическое Допущение обосновывает то единственное, что связывает нашу систему убеждений и реальность – когнитивно спонтанные убеждения: «Мы фиксируем отсутствие в системе убеждений таких, которые могут служить посылкой дискурсивного вывода анализируемого убеждения, а также отсутствие убеждений о том, что анализируемое убеждение было выведено дискурсивно» (с. 130). Однако, как мы увидим в следующей части обзора, посвященной седьмой и восьмой главам, концепция Л. Бонжура весьма «неразборчива» в отношении понятия «пополнение эмпирического содержания системы вследствие влияния внешней реальности» для того, чтобы у нас было достаточно однозначное понимание того, в каком смысле наша система убеждения является системой эмпирического знания относительно объективной реальности¹⁶. И (б) Доксастическое

¹⁶ Как ни парадоксально, но ничего из того, о чем говорилось в пятой и шестой главах, включая понятие «когнитивно спонтанное убеждение» и в целом «когерентистскую концепцию наблюдения», качественно не улучшило исходную «простую» интуицию Л. Бонжура, что нам необходим прямой доступ к объективной реальности посредством органов чувств для того, чтобы обосновать убеждения относительно нее. И тут, судя по всему, Доксастическое Допущение следовало бы назвать Онтологическим Доксастическим Допущением. Это еще одна эффективная часть схемы, такая же, как шишковидная железа у Р. Декарта или душа у Платона. Как реалист Л. Бонжур должен показать, что интерналистская когерентистская концепция обоснования является «приводящей к истинности». Он постулирует необходимое условие: «Система должна содержать законы, приписывающие высокую степень достоверности для достаточно большого количества типов когнитивно спонтанных убеждений» (с. 141). Спонтанные убеждения играют ту же роль, что и традиционные (в каноничном фаундалистском смысле эмпиризма Ф. Бэкона) эмпирические данные с той только разницей, что они «не являются выводимыми по происхождению» (чтобы не считаться в собственном смысле базовыми убеждениями), но «являются выводимыми по обоснованию» (чтобы быть обоснованными). И наилучшим объяснением их особой роли будет убеждение, что они отражают реальность. Они не обоснованы каким-то особым функциональным отношением, которое связывает их и предполагаемое аффицирование чувственности. Они обоснованы исключительно когерентной связью с другими убеждениями системы. Мы индуктивно приходим к выводу, что «они появляются в строго определенных ситуациях уже с большой вероятностью (по согласованию) истинными, либо с большой вероятностью появятся в именно тех ситуациях, в которых они (по согласованию) истинные». И предварительным условием всех этих рассуждений будет Онтологическое Доксастическое Допущение. И в этом смысле это действительно максимум, который Л. Бонжур может предложить как эмпирик, уверенный в том, что ни-

Допущение может быть основанием для еще одной разновидности эпистемического регресса. Как отмечает А. Голдман: «Бонжуру недостаточно того, чтобы истинные убеждения были бы когерентны друг другу. Отношение, от которого зависит обоснованность убеждений, должно не только обозначать (indicate) вероятную истинность. Субъект должен быть в курсе (aware) и отношения, и того факта, что оно обозначает истинность. Это значит, что для того чтобы данное убеждение было обоснованным, у субъекта должно быть еще одно убеждение, что оно когерентно с системой. И кажется, что если мы хотим оставаться последовательными интерналистами, то этого недостаточно. Субъект может думать, что его убеждение о том, что отношение когерентности между пробным убеждением и системой выполнено, является следствием ложного оптимизма (wishful thinking). Те же самые основания, которые требуют быть в курсе когерентности, ведут к заключению, что субъект должен принимать (believe) с обоснованием, что обосновывающее отношение выполнено (hold) для любого обоснованного убеждения. Это регресс. И Бонжур пытается его избежать. Он предполагает, что субъект имплицитно схватывает (grasp) систему. Но это допущение не может остановить регресс. Интернализм требует быть полностью ответственным эпистемическим субъектом, – простого факта, что субъект схватывает свою систему убеждений, недостаточно, чтобы быть последовательным интерналистом. Он также должен принять с обоснованием, что та система, с которой когерентно данное убеждение, сама по себе является когерентной. И вот это субъект уже не может просто предположить, так как это будет равнозначно допущению, что убеждение обосновано, – а именно это субъект и пытается показать. Требование схватить когерентность своей системы убеждений является слишком сильным. Поэтому Доксастическое Допущение, скорее всего, ложно, – мы говорим о нем просто потому, что не знаем, насколько имплицитно это имплицитное схватывание системы. Более важно то, что даже если субъект и схватывает содержание своей системы убеждений, то сомнительно, что он схватывает абсолютно все когерентные отношения, а значит, он не может схватить все убеждения-знания» [Goldman, 1989, p. 128]. Стандартный ответ на регресс – фаундализм, но в данном случае это невозможно. В защиту концепции Л. Бонжура можно только сказать, что он никогда не говорил о необходимости «полностью» схватить систему. Для него важно сохранять возможность «перестройки системы после того, как в свете новых данных когерентность-стабильность системы будет нарушена». В конце концов, эмпирическое, оно же научное, знание по определению является контингентным. И это значит, что Доксастическое Допущение является лишь частью достаточных условий знания.

Список литературы

- Головкин Н. В. Проблема регресса и критика фаундализма. Рец. на кн.: Bonjour L. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. (Part I) // Сибирский философский журнал. 2023. Т. 21, № 4. С. 109–153.

какого честного обоснования «объективности» или «истинности» когнитивно спонтанных убеждений в интернализме нет. Л. Бонжур может лишь подчеркнуть, что все соответствующие убеждения должны быть частью системы убеждений субъекта и предварительно должны быть им схвачены.

- Головко Н. В.** Натурализация эпистемологии и основные аргументы против научного реализма. II: Недоопределенность и (мета)индукция // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер.: Философия. 2007а. Т. 5. № 2. С. 9–16.
- Головко Н. В.** Теоретические и операциональные ограничения в эпистемологии науки: Преодоление логицизма // Философия науки. 2007б. № 1. С. 33–69.
- Головко Н. В.** Проблема индивидуации теорий и научный реализм // Философия науки. 2005. № 1. С. 63–105.
- Alston W.** Varieties of Privileged Access // *American Philosophical Quarterly*. 1971. Vol. 8. No. 3. P. 223–241.
- Bender J.** (Ed.) *The Current State of the Coherence Theory. Critical Essays on the Epistemic Theories of Keith Lehrer and Laurence Bonjour with Replies*. Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Boyd R.** On the Current Status of the Issue of Scientific Realism // *Erkenntnis*. 1983. Vol. 19. No. 1/3. P. 45–90.
- Chisholm R.** *Theory of Knowledge* [3rd Ed.]. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1989.
- Fogelin R.** *Pyrrhonic Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford University Press, 1994.
- Goldman A.** Bonjour's Coherentism // *The Current State of the Coherence Theory. Critical Essays on the Epistemic Theories of Keith Lehrer and Laurence Bonjour with Replies* / J. Bender (ed.). Kluwer Academic Publishers, 1989. P. 125–133.
- Goldman A.** Internalism Exposed // *Journal of Philosophy*. 1999. Vol. 96. P. 271–293.
- Lewis C. I.** *An Analysis of Knowledge and Valuation*. La Sale, Ill.: Open Court, 1946.
- Sellars W.** *Science, Perception and Reality*. L.: Routledge and Kegan Paul, 1963.
- Shoemaker S.** *Self Knowledge and Self-Identity*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1963.
- Sosa E.** *Knowledge in Perspective*. Cambridge University Press, 1991.
- Steup M.** *An Introduction to Contemporary Epistemology*. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 1996.
- Swain M.** Bonjour's Coherence Theory of Justification // *The Current State of the Coherence Theory. Critical Essays on the Epistemic Theories of Keith Lehrer and Laurence Bonjour with Replies* / J. Bender (ed.). Kluwer Academic Publishers, 1989. P. 115–124.
- Williams M.** *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Skepticism*. Cambridge, MA: Blackwell, 1991.

References

- Alston W.** Varieties of Privileged Access // *American Philosophical Quarterly*. 1971. Vol. 8. No. 3. P. 223–241.
- Bender J.** (Ed.) *The Current State of the Coherence Theory. Critical Essays on the Epistemic Theories of Keith Lehrer and Laurence Bonjour with Replies*. Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Boyd R.** On the Current Status of the Issue of Scientific Realism // *Erkenntnis*. 1983. Vol. 19. No. 1/3. P. 45–90.
- Chisholm R.** *Theory of Knowledge* [3rd Ed.]. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1989.
- Fogelin R.** *Pyrrhonic Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford University Press, 1994.

- Goldman A.** BonJour's Coherentism // The Current State of the Coherence Theory. Critical Essays on the Epistemic Theories of Keith Lehrer and Laurence BonJour with Replies / J. Bender (ed.). Kluwer Academic Publishers, 1989. P. 125–133.
- Goldman A.** Internalism Exposed // Journal of Philosophy. 1999. Vol. 96. P. 271–293.
- Golovko N. V.** Regress Problem and the Critique of Empirical Foundationalism. Book Review: BonJour L. The Structure of Empirical Knowledge. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. (Part I) // Siberian Journal of Philosophy. 2023. Vol. 21. No. 4. P. 109–153 (in Russian)
- Golovko N. V.** Naturalization of Epistemology and Basic Arguments Against Scientific Realism. II. Underdetermination and (Meta-)Induction // Vestnik of Novosibirsk State University. Series: Philosophy. 2007. T. 5. No. 2. P. 9–16. (in Russian)
- Golovko N. V.** Theoretical and Operational Constraints in Epistemology of Science: I Overcoming of Logicism // Philosophy of Science [Filosofiya Nauki]. 2007. No. 1. P. 33–69. (in Russian)
- Golovko N. V.** Individuation of Theories and Scientific Realism // Philosophy of Science [Filosofiya Nauki]. 2005. No. 1. P. 63–105. (in Russian)
- Lewis C. I.** An Analysis of Knowledge and Valuation. La Sale, Ill.: Open Court, 1946.
- Sellars W.** Science, Perception and Reality. L.: Routledge and Kegan Paul, 1963.
- Shoemaker S.** Self Knowledge and Self-Identity. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1963.
- Sosa E.** Knowledge in Perspective. Cambridge University Press, 1991.
- Steup M.** An Introduction to Contemporary Epistemology. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 1996.
- Swain M.** BonJour's Coherence Theory of Justification // The Current State of the Coherence Theory. Critical Essays on the Epistemic Theories of Keith Lehrer and Laurence BonJour with Replies / J. Bender (ed.). Kluwer Academic Publishers, 1989. P. 115–124.
- Williams M.** Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Skepticism. Cambridge, MA: Blackwell, 1991.

Информация об авторе

Головко Никита Владимирович, доктор философских наук, доцент
Заведующий кафедрой онтологии, теории познания и методологии науки,
Новосибирский государственный университет;
Ведущий научный сотрудник, Институт философии и права СО РАН

Information about the Author

Nikita Golovko, Doctor of Sciences (Philosophy)
Head of the Chair of Ontology, Epistemology and Methodology of Science,
Novosibirsk State University;
Leading Researcher, Institute of Philosophy and Law SB RAS

Статья поступила в редколлегию 25.01.2024;

одобрена после рецензирования 20.02.2024; принята к публикации 20.02.2024

The article was submitted 25.01.2024;

approved after reviewing 20.02.2024; accepted for publication 20.02.2024

Правила представления, рецензирования и опубликования научных статей

I. Общая информация

1. «Сибирский философский журнал» (до 2016 г. «Вестник НГУ. Серия: Философия», свидетельство ПИ № ФС77-40146 от 04.06.2010, ISSN 1818-796X) публикует научные статьи и критические материалы с широкой философской и научной (социально-гуманитарной) тематикой, отражая интеллектуальное разнообразие позиций сообщества философов Новосибирского государственного университета и регионального отделения Российского философского общества, совмещающих интеллектуальную свободу и требовательность к обоснованности суждений, стремление к ясности и четкости мышления, рациональность аргументации.

2. Журнал зарегистрирован как средство массовой информации (свидетельство ПИ № ФС77-64829 от 02.02.2016). Подписной индекс в каталоге «Пресса России» – 11236. Журнал зарегистрирован в системе Российского индекса научного цитирования (РИНЦ) – договор № 548-09/2014 от 17.09.2014. Периодичность издания – 4 раза в год.

3. Основные разделы журнала: «Аналитическая философия, эпистемология и философия науки» («Онтология, гносеология, логика»), «Социальная философия», «История философии» и «Научная жизнь, рецензии, переводы». Рубрики соответствуют Номенклатуре научных специальностей, по которым присуждаются ученые степени кандидата и доктора наук, по следующим отраслям науки:

5.7 – Философия;

4. Передавая рукопись статьи (произведение) в редколлегию журнала, автор тем самым предоставляет редакции следующие неисключительные права на использование произведения на весь срок действия авторского права, предусмотренного действующим законодательством РФ, следующими способами: обнародование, воспроизведение, распространение и перевод произведения; доведение до всеобщего сведения путем размещения в сети Интернет, в том числе право на публикацию статьи как в виде твердой копии (в журнале), так и в электронном виде (в том числе на платформе Научной электронной библиотеки eLibrary.ru). Территория использования статьи способами, предусмотренными выше, не ограничивается территорией Российской Федерации.

5. Осуществляется рецензирование всех поступающих в редакцию материалов с целью их экспертной оценки. Привлекаемые рецензенты являются признанными специалистами по тематике рецензируемых материалов и имеют в течение последних трех лет публикации по тематике рецензируемой статьи. Рецензии хранятся в редакции издания в течение пяти лет.

Все статьи проходят обязательное простое слепое (single-blinded) рецензирование. О принятом решении авторы извещаются по указанному ими адресу электронной почты. Редакция издания направляет авторам представленных ма-

териалов копии рецензий или мотивированный отказ, а также (при поступлении в редакцию издания соответствующего запроса) направляет копии рецензий в Министерство науки и высшего образования Российской Федерации.

6. Недопустимо представлять в редакцию ранее опубликованные работы, а также неоригинальные рукописи, скомпилированные из цитат или представляющие собой изложение ранее опубликованных работ, которые могут вызвать подозрение в нарушении научной этики.

Если статья возвращается автору для доработки, исправления или сокращения, то датой представления ее в журнал считается день получения редакцией окончательного текста.

Гонорар за публикуемые статьи, доклады, сообщения и рецензии не выплачивается. Не принятые к публикации материалы авторам не возвращаются.

7. Редакция оставляет за собой право редактировать, сокращать (по согласованию с автором) и адаптировать публикуемые материалы к рубрикам журнала. Обязательным условием публикации материалов является наличие УДК, отвечающего основным разделам журнала. Общий объем статей с главным (первым) индексом УДК, не относящимся к разделу 1 «Философия», не может превышать четверти объема каждого выпуска.

Публикации, значительно превышающие рекомендованный объем текста статьи (до 40 000 знаков с пробелами), допускаются к рассмотрению только по согласованию с редколлегией.

8. Статьи иностранных авторов, выполненные на иностранных языках, публикуются по согласованию с автором при наличии ключевых слов и аннотации на русском языке объемом до 3 000 знаков с пробелами.

9. Рукописи принимаются только в электронном виде.

10. Примерные сроки подачи рукописей в соответствующий номер: № 1 – до 15 декабря; № 2 – до 15 февраля; № 3 – до 1 июля; № 4 – до 1 сентября.

Адрес редакционной коллегии журнала
Новосибирский государственный университет,
Институт философии и права
ул. Пирогова, 1, Новосибирск, 630090, Россия
Тел.: (383) 363-42-38. E-mail: philos@vestnik.nsu.ru



II. Правила оформления текста рукописи

1. Подаваемая в редколлегию рукопись должна содержать информацию по каждому из обязательных пунктов, приведенных ниже. Оформление списков литературы должно отвечать настоящим правилам.

Рукописи принимаются только в виде файлов в формате .rtf

2. Обязательные пункты рукописи.

(а) УДК; название статьи на русском языке; ФИО автора (полностью); место работы (без сокращений); город, страна; e-mail; <https://orcid.org/>; аннотация на русском языке (до 150 слов); ключевые слова на русском языке (до 10 слов); раздел «Для цитирования».

(б) название статьи на английском языке; ФИО автора на английском языке; место работы (без сокращений), город, страна на английском языке; e-mail; ORCID; аннотация на английском языке (до 150 слов); ключевые слова на английском языке (до 10 слов); раздел «For citation».

(в) текст статьи (до 40 000 знаков с пробелами).

(г) Раздел «Список литературы» для русскоязычного читателя.

(д) Раздел «References» для иноязычного читателя.

(е) Раздел «Информация об авторе(ах)» (фамилия, имя, отчество, ученая степень, ученое звание, должность по указанному месту работы) на русском и на английском языках (Information about the author(s)).

В случае необходимости также приводится раздел «Благодарности» / «Acknowledgements».

3. Название статьи, содержание аннотации и ключевые слова на английском языке проверяются редколлегией. За перевод на английский язык источников в разделе «References» редколлегия ответственности не несет.

4. Текст статьи оформляется следующим образом. Основной шрифт – Times New Roman. Размер шрифта – 14 пт. Междустрочный интервал – 1,5 строки. Масштаб шрифта – 100 %. Интервал шрифта – обычный. Смещение шрифта – нет. Поля стандартного листа А4 – все по 2 см. Абзацный отступ – 1,25 см. Авторы, оформляющие материалы в формате .docx (с последующей конвертацией в .rtf), должны выставить в настройках стандартные значения для абзацев: отступ слева – 0 см, отступ справа – 0 см. Интервал перед – 0 пт, интервал после – 0 пт.

Все страницы рукописи должны быть пронумерованы.

Если в статье используются нестандартные шрифты (греческий), то к тексту рукописи необходимо приложить файлы используемых шрифтов (.ttf). Передача шрифтов не должна нарушать лицензионную политику правообладателей.

В тексте статьи используется тире только одного вида – так называемое «короткое» тире (сочетание клавиш: CTRL + Num-). В качестве пунктуационного знака тире требует пробелов с обеих сторон, при обозначении интервала в цифрах используется тире без пробелов (2–3, 1920–1940 гг.; однако с поясняющими словами тире используется с пробелами: конец 1920 – начало 1921 г.).

5. Библиографические ссылки, библиографическое описание и списки литературы должны быть оформлены строго в соответствии с приведенными ниже правилами.

Комментарии и замечания к тексту приводятся в подстрочных сносках (текст сноски располагается внизу страницы) и нумеруются по порядку с начала документа, начиная с цифры 1¹.

Ссылки на архивные документы и документы из сети Интернет оформляются только в виде подстрочной сноски.

Не допускается указывать ссылки на документы из сети Интернет, если эти документы имеют стандартные библиографические идентификаторы для печатной продукции (статьи, монографии, grey/green papers и т. д.), которые и включаются в список литературы.

¹ Здесь мы согласны с мнением В.Е. Петрова [2002, с. 111]. Подробный анализ самого подхода см. в статье [Rorty, 1979].

Библиографические ссылки внутри текста статьи оформляются в квадратных скобках: указывается фамилия автора, год издания, страницы. При прямом цитировании: [Horton et al., 2006, p. 427–428; Целищев, Бессонов, 1979, с. 92]. При указании на источник ссылка заключается в круглые скобки: (см., например: [Дарвин, 1939]).

Ссылка на документ из сети Интернет имеет вид: автор (если есть), название материала (как указано на странице), дата опубликования материала (если есть), официальное название ресурса, на котором размещен материал, URL ресурса, дата обращения к ресурсу автора статьи.

Если сайт, на котором находится документ, запрещен, указывается дата проверки нахождения сайта в соответствующем реестре Роскомнадзора².

Если текст статьи содержит указание: а) на запрещенную организацию (либо ликвидированную или деятельность которой приостановлена); б) на некоммерческие организации / средства массовой информации / незарегистрированные общественные объединения / физические лица, признанные СМИ / физические лица, признанные «иностранными агентами»; в) на нежелательную организацию, то в сноске в обязательном порядке указывается статус, – например, «организация, запрещенная на территории РФ», «организация, деятельность которой признана нежелательной на территории РФ», «признан иностранным агентом» и т.д., – а также полное название соответствующего нормативного документа либо указание на раздел сайта соответствующего ведомства, закрепившего статус, и дата его последней редакции³.

NB! В целях унификации оформления русскоязычных и иноязычных источников **разделы «Список литературы» и «References» оформляются в одном стиле**. Все источники оформляются по адаптированным правилам ГОСТ (см. ниже).

Решением редакционной коллегии с 2023 года **прекращена** практика дублирования англоязычного названия русскоязычного источника транслитерацией этого названия латинскими буквами. В списке «References» обязательная транслитерация сохраняется только для названий издательств. Для русскоязычных источников указывается (in Russian).

6. При подготовке иллюстративного материала следует учесть, что рисунки принимаются только в форматах .gif, .jpg, .tif, .cdr. Максимальное поле изображения 120 × 180 мм. Цветовая гамма изображений и таблиц (кроме исключительных случаев) должна отвечать требованиям черно-белой печати (белый фон, черные или серые линии). Допускается создание таблиц и диаграмм в Word и Excel (обязательно приложить исходный файл в формате .xls).

² См.: «Гринпис» (14 марта 2017). Русскоязычная энциклопедия фольклора и субкультур «Луркоморье». URL: <https://lurkmore.to/Гринпис> (дата обращения 01.02.2021). Сайт входит в Единый реестр доменных имен, указателей страниц сайтов в сети Интернет и сетевых адресов, позволяющих идентифицировать сайты в сети Интернет, содержащие информацию, распространение которой в Российской Федерации запрещено (<https://eais.rkn.gov.ru/>) (дата проверки 07.02.2021).

³ Как отмечает комик Данила Поперечный: «Я думал до такого не дойдет». См.: «Меня признали иноагентом», видео, 3:07 (8 июля 2024). YouTube, канал «Данила Поперечный». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=3QXwMnKUwSc> (дата обращения 15.08.2024). Поперечный Д.А. включен в Реестр иностранных агентов Министерства юстиции РФ (<https://minjust.gov.ru/ru/activity/directions/998/>) (дата обновления 30.08.2024).

Рисунки и таблицы в тексте должны иметь подписи на русском и на английском языках, размер шрифта подписи – 9 пт.

III. Образец оформления рукописи

УДК 101 + 378

Гуманитарные и социальные исследования в XXI веке

Иван Иванович Иванов

*Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук
Новосибирск, Россия*

ivanov@mail.ru, <https://orcid.org/xxxx-xxxx-xxxx-xxxx>

Аннотация

Ключевые слова

Благодарности

Для цитирования

Humanitarian and Social Research in the 21st Century

Ivan I. Ivanov

*Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Novosibirsk, Russian Federation*

ivanov@mail.ru, <https://orcid.org/xxxx-xxxx-xxxx-xxxx>

Abstract

Keywords

Acknowledgements

For citation

Основной текст статьи

Список литературы

Аристид. Апология Св. Аристида // Сочинения древних христианских апологетов: в 25 т. / Под ред. А.Г. Дунаева. СПб.: Алетеия, 1999. Т. 1. Афинские государственные деятели V в. до н. э. С. 290–336.

Целищев В. В. Рационалистический оптимизм и философия Курта Геделя // Вопр. философии. 2013. № 8. С. 12–23.

Lee J. Y. God Suffers for Us: A Systematic Inquiry into a Concept of Divine Passibility. L.: Springer Netherlands, 1974. 323 p.

Sarot M. Patripassianism, Theopaschitism and the Suffering of God: Some Historical Considerations // Religious Studies. 1990. Vol. 26. № 2. P. 363–375.

References

Aristid. Apology of St. Aristides // Works of Ancient Christian Apologists (25 vols.) / A. G. Dunaev (Ed.). Saint Petersburg: Aleteia, 1999. Vol. 1. Athenian Statesmen of the 5th century BC. P. 290–336. (in Russian)

Lee J. Y. God Suffers for Us: A Systematic Inquiry into a Concept of Divine Passibility. L.: Springer Netherlands, 1974. 323 p.

Sarot M. Patripassianism, Theopaschitism and the Suffering of God: Some Historical Considerations // Religious Studies. 1990. Vol. 26. No. 2. P. 363–375.

Tselishchev V. V. Rationalistical Optimism and the Philosophy of Kurt Godel // Voprosy filosofii. 2013. No. 8. P. 12–23. (in Russian)

Информация об авторе

Иванов Иван Иванович, кандидат философских наук, доцент

Научный сотрудник, Институт философии и права Сибирского отделения
Российской академии наук

Information about the Author

Ivan I. Ivanov, Candidate of Science (Philosophy), Docent

Researcher, Institute of Philosophy and Law of Siberian Branch of the Russian
Academy of Sciences

