

Во-первых, «человечность» следует преодолеть тотально, безжалостно, решительно. Во-вторых, если человечество не хочет погибнуть под обломками «дряхлой гуманистической культуры», оно должно вырастить новую иерархию и касту господ. В-третьих, человечество должно принять новый миф о вечном возвращении и сверхчеловеке. Путь к этому неоязыческому мифу лежит через сознательное принятие нигилизма, а затем его преодоления посредством полагания новых ценностей на базе воли к власти.

Итак, переосмысляя социально-политические идеи Платона, Ницше создает свою собственную философско-правовую концепцию, достаточно своеобразную и уникальную. На место теории утопической республики, основанной на рабстве и кастовом строе Платона, Ницше выдвигает идею европейского союза, базирующегося на господстве одних рас и подчинении ими других, а также на идее выращивания сверхчеловека, целью которого является создание великой культуры, равной античной. Своеобразие политико-правовой концепции Ницше заключается еще и в том, что она основывалась на значимости ее в культуре. Рассмотрение политико-правовых идей в том же ракурсе получило дальнейшее развитие в философских системах Г. Зиммеля и О. Шпенглера.

Е. И. ЧУБУКОВА

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ДЕСТРУКЦИЯ ОБЫДЕННОГО ПОНЯТИЯ ЯЗЫКА В ПЛАТОНОВСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Творчество Платона находится в центре внимания ведущих философов XX столетия, не утрачивая своей актуальности и в настоящее время. При этом каждый из мыслителей обращается к тем аспектам учения Платона, которые созвучны его собственным изысканиям и интенциям. Так, согласно Г. Гадамеру, многие черты диалогической диалектики Платона характерны и для герменевтического опыта¹. Вместе с тем Гадамер подчеркивает, что герменевтическая диалектика существенно отличается от метафизической диалектики Платона представлением о сущности и роли языка. Согласно Гадамеру, из дискуссии платоновских диалогов вытекает, что слово — это знак, орудие сооб-

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 426.

© Е. И. Чубукова, 2003

щения, обнаружения и высказывания мысли с помощью голоса. Следствием такой позиции, по мнению Гадамера, становится стремление к созданию системы однозначно определенных искусственных символов, имеющих чисто интеллигибельную природу. Придавая языку онтологический статус, Гадамер возражал против инструменталистской концепции языка как набора знаков, которыми снабжен человек, живущий в предметном мире². Вместе с тем Гадамер отдавал себе отчет в чрезвычайной сложности и трудности интерпретации диалогов Платона, занимающих промежуточное положение между подобием драматической поэмы и аутентичностью учебного сочинения, подчеркивая, что герменевтической основой расшифровки смысловых интенций, скрытых в платоновских диалогах, является собственное отношение интерпретатора к тем реальным проблемам, о которых идет речь у Платона и которые сохраняют свою актуальность до сих пор. В этом отношении Гадамер совершенно прав. Каждый из современных мыслителей дает собственную интерпретацию творчества великого античного философа, исходя из собственного видения существа обсуждавшихся проблем.

Так, одно из наиболее глубоких исследований творчества Платона принадлежит М. Хайдеггеру, рассматривающему платонизм не только как источник метафизического способа мышления, составившего основу всей европейской культуры, но прежде всего как «судьбу самого бытия». При этом преодоление метафизики Хайдеггер связывает с устранением господства предметного, «представляющего» мышления и инструменталистской концепции языка, обращением к нереализованным возможностям развития досократовской мысли, «вслушиванием» в язык, который немецкий философ называет «домом бытия»³.

Свою интерпретацию учения Платона дает Ж. Делёз. Согласно Делёзу, истинное низвержение платонизма возможно только при условии выяснения подлинной мотивации, лежащей в основании теории идей античного философа. По мнению Делёза, мотивы платонизма состояли в том, чтобы отделить сущность от явления, интеллигибельное от чувственного, идею от образа, оригинал от копии и модель от симулякра⁴. При этом платонизм закладывает основы такого прочтения мира, в соответствии с которым его наполняют копии-иконы, а различие мыслится с точки зрения изначального подобия и тождественности. Цель платонизма, как считает Делёз, состояла в том, чтобы поставить предел становлению, упорядочить его согласно модели Тождественности, т. е. обеспечить триумф икон над симулякрами. Делёз

²Там же. С. 512.

³Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. М., 1991. С. 144.

⁴Делёз Ж. Логика смысла. М., 1998. С. 333.

считает, что именно власть симулякров делает невозможной никакую упорядоченную сопричастность или устойчивую иерархию, и деструкцией платонизма определяются современное философское мышление и общий характер развития европейской культуры конца XX столетия.

Согласно Делёзу, принцип тождественности стал основополагающим не только для платонизма, но также для всего западного мышления, достигая апогея у Гегеля, отождествлявшего понятие и бытие. Разоблачение этого принципа как самого страшного и самого долгого заблуждения в истории западноевропейской философии и утверждение превосходства различия над тожестью, непрерывного становления всегда Иного над подобием, фантазма над логосом составило, как известно, одну из главных тем творчества Делёза. В соответствии с этими воззрениями Делёз пересматривает обыденное понятие языка и смысла, свойственное платонизму. По мнению Делёза, смысл вообще не сводится ни к означаемому объекту, ни к состоянию, пережитому тем, кто себя выражает. Поэтому смысл также отличен от значения, которое отсылает только к концепту и способу его соотношения с объектом, обусловленным «полем» представления. С его точки зрения, смысл является тем, что вообще не может быть выражено при эмпирическом употреблении языка, а высказывание выступает как означаемое другого, смысл которого мы не высказываем, и таким образом имеет место неограниченная регрессия до бесконечности. Поэтому любое высказывание, названное «именем», отсылает к другому, означающему смысл предыдущего. Поэтому Делёз подчеркивает необходимость избавления от иллюзий, свойственных догматическому образу мышления о языке и концепции репрезентации, определяющих традиционную западную философию со времен Платона. Будучи выразителем постмодернистского менталитета, Делёз исходит из концепции «кочующих дистрибуций», одновременности разновременного, ситуации симулятивности, радикальной проблематичности, безосновности в производстве смысла.

Известный немецкий философ Ю. Хабермас рассматривает проблему платоновской философии языка в аспекте классического «метафизического» и пришедшего ему на смену «неклассического», «постметафизического» мышления, характерного для XX столетия. Согласно Хабермасу, классическое мышление прежде всего характеризуется мотивами идентичности, тождественности и единства. Франкфуртский философ отмечает, что античная философия, унаследовавшая от мифологии рассмотрение мира как целостности, отличалась от нее понятийным уровнем осмысления того, как возникает это единство⁵. Про-

⁵ *Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main, 1992. S. 36.*

блема происхождения представляется не в нарративной наглядности как мифологическое зарождение поколений, а как абстрактное первоначало мира, которое противостоит множеству конечных вещей и лежит в их основании. Под этим первоначалом понимается либо трансцендентный миру Творец, либо сущностное основание природы, либо абстрактное бытие, но во всех случаях возникает перспектива, исходя из которой все внутримировые вещи и события рассматриваются дистанцированно как отдельные сущности и одновременно могут быть поняты как части единого целого⁶. Единое и многое, абстрактно представленные как тождество и различие, составляют то фундаментальное, основополагающее отношение, которое метафизическое мышление одновременно понимает как логическое и онтологическое.

Другой не менее важный мотив метафизического мышления, согласно Хабермасу, — идеалистический принцип тождества бытия и мышления, идущий от Парменида и находящий предельное выражение в философии Платона. При этом Хабермас подчеркивает, что понятие бытия возникает вместе с переходом от грамматической формы и понятийного уровня повествования к дедуктивному объяснению согласно образцу геометрии. Поэтому начиная со времен Парменида между абстрагирующим мышлением и его продуктом, бытием, устанавливается некоторое внутренне отношение. Платон же делает отсюда вывод, что единый установленный порядок, лежащий в основании многообразия явлений в качестве сущности, сам имеет понятийную природу. При этом виды и роды, в соответствии с которыми мы упорядочиваем явления, следуют идеальному порядку самих вещей. Хотя платоновские идеи, подчеркивает Хабермас, не являются еще чистыми понятиями или образами, однако они выступают через многообразие вещей типическим, формообразующим началом. Именно понятийная природа мира идей обуславливает атрибуты истинного бытия, такие, как всеобщность, необходимость и вневременность.

Оба вышеуказанных принципа классической философии модифицируются в концепции языка Платона, выраженной им в «Кратиле». Как известно, воззрения на происхождение и сущность языка возникают в глубокой древности в рамках мифологического мышления, признающего природную, изначальную связь имени и предмета. При таком миропонимании имя воспринимается как неразрывно связанное с самой вещью, как неотъемлемая часть реальности. На принципе взаимосвязи имени и вещи основывалась словесная магия. Мифологическое сознание характеризуется верой в то, что имя обладает свойствами именуемого предмета и может заменить его при совершении определенных действий. Эта вера лежит также в основе распростра-

⁶Ibid. S. 37.

ненного в архаическом обществе обычая накладывать табу на использование определенных слов и имен. С этими мифологическими представлениями связана также практика сокрытия имен с целью предотвращения нежелательных воздействий на их обладателей⁷. Согласно архаическому мышлению, материальный мир становится воплощением имен. Имя не только обладает свойствами именуемого объекта, но также выражает душу его носителя, выступает как источник его благополучия⁸. Известно, что во многих мифологических сюжетах воспроизводятся обычаи, воплощающие идею неразрывной связи имени и предмета.

Предпосылки преодоления такого представления о языке были заложены в учении элеатов и прежде всего Парменида, согласно которому связь между словом и бытием вещей опосредована разумом, мышлением. Определяющая роль принадлежит Платону, открывшему новую парадигму исследования языковой проблематики, предполагающую выяснение соотношения имени, мышления и бытия. Все античное языкознание развивается в русле философии имени, в основе которой — проблема отношения имени к вещам, сквозь призму этого отношения рассматриваются все другие вопросы. Философия имени стала модификацией определенной картины мира, проникнутой мотивом единства бытия, представлением о мире как совокупности отдельных вещей, которые всегда могут получить «имя», выраженное в слове. При этом имя связано не просто с самой вещью, но и с ее сущностью. Суть именованности состоит в выражении сущности вещи, вневременной, необходимой и безусловной. Согласно античной «парадигме» язык рассматривается как совокупность «имен вещей», открывающая доступ к познанию сущностей. Основные принципы философии имени обнаруживаются в учении Гераклита о Логосе, под которым античный мыслитель понимал не только слово, речь, но и саму мысль, разум. В учении Гераклита в основании природы и всего мироздания лежит разумное начало, Логос, которому подчиняется все сущее, что делает возможным его истинное познание. Но в качестве «парадигмы» философия имени возникает именно у Платона и получает свое развитие у Аристотеля.

Фоном, на котором обсуждаются проблемы, касающиеся сущности языка, в платоновском «Кратиле» является дискуссия о «правильности имен». Во время этой дискуссии рассматриваются две господствующие в античной мысли теории, определяющие соотношение слова и предмета различным образом. Одна из них — конвенционалистская те-

⁷Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 13; *Фрэнгер Дж.* Золотая ветвь. Исследования магии и религии. М., 1980. Гл. XII.

⁸Мифологии Древнего мира. М., 1977. С. 108.

ория — исходит из произвольного характера языкового знака. Другая, противоположная ей, — из естественного соответствия имени и предмета, присущего каждой вещи от природы. Два центральных персонажа диалога — Кратил и Гермоген, придерживаются различных точек зрения. Если для Кратила существует правильность имен, присущая каждой вещи от природы (Кратил, 383a), то, согласно Гермогену, правильность имени есть не что иное, как соглашение, договор, т. е. допускается условная связь между предметом и его именованием (Кратил, 384a). Участвующий в дискуссии Сократ, устами которого обычно высказываются собственные размышления Платона, показывает, что обе противоположные позиции экстремальны, имеют свои ограничения, но в принципе не исключают друг друга. Так, Сократ показывает, что мы не можем произвольно менять значения слов, и, следовательно, конвенционализм имеет свои границы. Ссылка Гермогена на распространенный обычай в рабовладельческом государстве давать слугам новые имена, когда они поступают на службу к новому господину (Кратил, 384d), выступает не просто как аргумент, но как модель, которая обнаруживает чисто конвенциональную природу языка. Сократ же, не согласный с этим тезисом, стремится показать, что вопрос о том, какие имена должны быть даны, не может решаться актом индивидуальной воли. Согласно Сократу, волюнтаристская теория имен, которой придерживается Гермоген, приводит к заключению, приходящему в противоречие со здравым смыслом, ибо утверждает признание стольких личных языков, сколько существует индивидуумов. Это делает бессмысленным понимание различия между истинным и ложным. Так, например, если кто-то будет называть именем «человек» то, что обозначается как «лошадь», то положение «лошадь имеет четыре ноги», которое мы считаем правильным, может стать ложным. Сократ, таким образом, устанавливает неоспоримость того, что существующая связь между предметом и именем не есть результат субъективных волевых актов отдельных людей. Он вынуждает Гермогена согласиться с тем, что вещи имеют некую собственную устойчивую сущность, безотносительную к нам, независимую от нас, и давать имена нужно в соответствии с «природой», т. е. сущностью данной вещи. В философии языка Платона основополагающим является положение, согласно которому имя связано с сущностью вещи, ее эйдосом или идеей и именно вследствие этого слово способно именовать отдельные вещи как проявления этой сущности. Чувственно воспринимаемые вещи именуется сообразно эйдосам и существуют в силу причастности к ним. Язык, на котором мы говорим, был установлен задолго до нашего рождения. Мы не знаем, кто его изобрел, так же как ткач не знает, кто изобрел ткацкий станок. В «Кратиле» Сократ вводит образ мифи-

ческого изобретателя языка, «ономатета». Создатель имени не просто выбирает имена наугад, точно так же как изобретатель ткацкого станка не собирал отдельные элементы произвольным образом для своего приспособления. Создатель имен, видимо, знал, как облечь в звуки и слоги то имя, которое соответствовало бы «природе» каждого предмета. Платон осознает, что имена в разных языках даны «правильно», несмотря на различие в звучании, если они правильно соотносятся с сущностью вещи (Кратил, 390a). Говорить правильно — значит, по Платону, использовать инструменты речи надлежащим образом, так же как челнок должен быть соответствующим образом предназначенным для цели ткачества. Эффективность челнока, как и других инструментов, зависит от его формы. Имя также должно иметь правильную внутреннюю форму, иначе оно не будет «работать». Аналогия с ткачеством позволила Сократу–Платону подчеркнуть функциональный характер языка, что предполагало его рациональность, целенаправленность. В этом аспекте концепция имен Сократа противостояла теории Гермогена, представляющей процесс образования имен как случайный, всецело зависящий от обстоятельств и иррациональный. Функциональность языка подразумевает, что форма имен не случайна, но предназначена служить определенной цели выражения сущности каждой вещи. Обсуждая проблему функционирования имен, Сократ заявляет, что их назначение состоит в том, чтобы разделять реальность, отличать сущность одной вещи от другой. Имя, следовательно, должно репрезентировать, изображать реальность, и оно должно быть хорошо изобретено, чтобы правильно отображать то, что обозначает, называет. Обсуждая проблему мотивированности наименований, Сократ подвергает критике теорию звукоподражания, согласно которой «первые имена» возникли в результате ассоциации некоторых звуков с определенными свойствами вещей. Согласно Сократу, язык действительно «подражает» вещам, однако это подражание совсем иного рода. Здесь речь идет о подражании посредством букв и слогов именно сущности каждой вещи. Подвергая сомнению теорию звукового подражания, выявляя ее ограниченность, Сократ подчеркивал имеющее место несоответствие между звучанием слова и его значением. Поэтому выражать вещи могут подобные и неподобные буквы, случайные, по привычке и по договору (Кратил, 435b). Признание того, что обозначить вещи можно как с помощью подобного, так и с помощью неподобного представляет поворотный пункт в концепции языка Платона, поскольку, следуя по этому пути, можно предположить, что слово по соглашению или «по привычке» может быть понято даже тогда, когда оно содержит звуки, совершенно не похожие на саму вещь, в результате чего сам принцип сходства начинает опровергаться приме-

рами из области чисел, к которым подходит лишь принцип договоренности.

Таким образом, Платон, по-видимому, занимает умеренную позицию в том смысле, что считает возможным применение конвенции там, где не срабатывает принцип сходства. Подлинный вопрос, согласно Платону, состоит совсем не в том, является ли язык конвенциональным, миметическим. С точки зрения Платона, необходимо осознать, что язык находится «выше» наших субъективных мнений. Вещи и свойства, существующие в чувственном мире, являются просто несовершенными копиями соответствующих «форм», «эйдосов» или «идей». Последние и есть вечные реальности, бытие которых составляет конечное основание всего человеческого знания. Язык связывает в качестве медиума эту абсолютную реальность, самотождественную и неизменную, с подобным ей миром вещей, т. е. не может претендовать на самостоятельное значение и истину, выполняя лишь функцию вторичного выражения опосредованного мышлением сущности вещей и репрезентации действительности.

Одну из модификаций «метафизического мышления» в античной философии языка представляют собой воззрения Аристотеля. Античный мыслитель исходит из основополагающих методологических установок, предполагающих, что мир один и тот же для всех его обитателей, так же как и его «ментальные репрезентации», но сам язык не одинаков для всех обществ, поскольку конвенционален. Признавая условную связь между именем и вещью, Аристотель подчеркивал, что имя есть звук, наделенный значением в соответствии с соглашением (Об истолковании, 2.1). По его мнению, в именах нет ничего от «природы» и имя получает значение лишь тогда, когда становится символом (Там же, 2.3). При этом связь между предметом и его наименованием опосредована представлениями о предмете, возникающими в сознании человека. Таким образом, слова, выражаемые звуками, есть символы представлений в душе человека, а письмена — знаки слов устной речи. «Подобно тому как письмена не у всех одни и те же, так и звучания слов не одни и те же; но то, непосредственными знаками чего служат слова, а именно представления в душе, одинаковы для всех, точно так же, как одинаковы и предметы, ближайшими отражениями которых служат представления в душе» (Там же, 1.2). Согласно Аристотелю, языки различаются лишь звучанием слов, однако внутренняя семантическая структура у всех языков принципиально идентична.

Вместе с тем Аристотель вслед за Платоном выработал еще одну «парадигму» понимания значений, сохраняющуюся до настоящего времени, согласно которой они суть находящиеся в душе «представления», или «впечатления», вещей. Именно сфера психического, как и

вещи, которые она отображает, образует субстрат логического принципа тождества. Аристотель, таким образом, явился основателем обычного понятия языка как конвенциональной функции обозначения, где сам язык редуцируется к обусловленному соглашением многообразию звуковых знаков и символов. По мнению Аристотеля, различие между языками есть не что иное, как различие звуков, используемых для обозначения одних и тех же идей⁹. Вместе с тем лингвистический конвенционализм Аристотеля имел свои особенности. Именования–конвенции и их стабильность необходимы для артикуляции рационального мышления и одновременно как средства выражения и передачи мысли, которая должна быть понятной для тех, кто разделяет одинаковые вербальные соглашения. Аристотель, как видим, занял позицию, отличную от позиции Платона. Во-первых, отвергая вечные платоновские «формы» как конечные источники знания и значения, Аристотель допускал, что именно непосредственный, воспринимаемый нашими чувствами «реальный мир» лежит в основании человеческого мышления и речи. В этом аспекте, отвергая платоновскую доктрину внешних «форм» или «идей», Аристотель подчеркивал, что не существует, например, цвета «красный» ранее и помимо множества отдельных красных вещей, воспринимаемых нашими органами чувств, точно так же как нет никакой изначальной, архетипической лошади. Во-вторых, соглашаясь, что разум выявляет сходство между вещами, которые мы воспринимаем, Аристотель отрицает, что существует какая-либо миметическая связь между установленным сходством и словами, обозначающими его, поскольку связь эта чисто конвенциональная. Согласно Аристотелю, именно конвенциональная природа языка одновременно объясняет, почему мы понимаем людей, которые говорят на родном языке, и не понимаем тех, кто говорит на иностранном языке, даже если их выражения осмысленны и правильны. В интерпретации Аристотеля коммуникация представляется целенаправленным умственным процессом. Слова передают мысли от одного индивидуума к другому потому, что слова связаны с одними и теми же мыслями, возникающими у участников коммуникации. Роль конвенции, собственно, и состоит, по Аристотелю, в том, чтобы устанавливать связи между мыслями и словами в разуме людей. Не случайно, в его работе «Об истолковании» говорится, что слова — это знаки или символы «аффектов души», т. е. того, что содержится в разуме и идентично для всего человечества. Таким образом, Аристотель признает наряду с существованием естественных универсальных процессов, связывающих мир через

⁹ *Apel K. O. The Transcendental Conception of Language Communication and the Idea of a First Philosophy // History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics. Berlin; New York, 1976. P. 37.*

наши чувственные восприятия с нашими ментальными репрезентациями реальности, значение конвенциональных операций, соединяющих умственные представления с языком. Именования-конвенции и их стабильность необходимы, чтобы язык был выражением Логоса, создавая предпосылки рационального речевого поведения.

Согласно Аристотелю, для подлинного понимания сути явлений необходимо мыслить строго, владеть орудием правильного мышления — логикой, которую он считал пропедевтикой к «первой философии». Античный философ рассматривал логику как органон или инструмент, используемый в каждой области человеческого знания. Этот взгляд на логику как универсальное основание любого рационального исследования был воспринят западной просветительской традицией и нашел отражение в практике обучения европейских университетов. Аристотель был первым философом, систематизировавшим процесс человеческого рассуждения. Каждое слово или выражение, согласно Аристотелю, означает либо сущность (субстанцию) вещи, либо ее качество, количество, место, время, положение, отношение с другими вещами, обладание (состояние), действие, претерпевание (страдание). В логике Аристотеля категория сущности стоит на первом месте. Все остальные категории самостоятельного значения не имеют. При этом сущность рассматривается им как в онтологическом аспекте, так и логическом. Сущность, или «чтойность», выступает в качестве фундаментальной категории в смысле основы вещи в отношении к ее переменным свойствам, как постоянство предмета, его субстрат, и в языке выражается как грамматическое подлежащее. Только сущность, «усия», называется именем существительным. Все остальные категории иллюстрируются разными частями речи, раскрывают сущности через их атрибуты. Цель философии, согласно Аристотелю, состоит в исследовании сущности. При этом в «Категориях» сущности разделяются на первичные, под которыми понимаются индивиды, и вторичные, т. е. роды и виды. Так, например, определенный человек заключается в «человеке» как в виде, а родом для этого вида является «живое существо» (Категории, V, 2a). При этом и первые сущности (индивиды), и вторые сущности (виды и роды) наделяются объективным онтологическим статусом, хотя первые сущности обладают бытием в наивысшей степени, а вторые сущности — пропорционально их близости к первым сущностям, т. е. вид в большей степени сущность, чем род (Категории, V, 2b).

Другую интерпретацию центральной категории логики Аристотель дает в «Метафизике», где о ней говорится в двух основных значениях: как о субстрате, который уже ни в чем другом не сказывается и в смысле образца или формы каждой вещи (Метафизика, V, 8, 23–26). Здесь Аристотель называет формой суть бытия каждой вещи и

ее первую сущность (Там же, V, 11, 7, 33). Несмотря на различие в трактовке античным мыслителем основной категории сущности, его логико-лингвистическое учение базируется на этом фундаментальном понятии, являясь субъектом суждения. Сущность выступает одновременно логической абстракцией, существующей в понятии, и вместе с тем наделяется онтологическим статусом, существует вне познающего рассудка как присущая объективной реальности.

В работе «Об истолковании» Аристотель дает свое знаменитое определение высказывания, или высказывающей речи. Античный философ подчеркивает, что не всякая речь есть речь высказывающая, а лишь та, в которой содержится истинность или ложность чего-то. В этом аспекте мольбы, например, есть речь, но она не истинна и не ложна (Об истолковании, 17а, 2–4). Характеризуя высказывание как такую речь, в которой содержится истинность или ложность чего-то, Аристотель подчеркивает семантический аспект данной категории, содержащей утверждение и отрицание. «Первая единая высказывающая речь — это утверждение, затем — отрицание» (Об истолковании, 17а, 8), подчеркивает Аристотель. При этом «истинно утверждение относительно того, что на деле связано, и отрицание относительно того, что на деле разъединено; а ложь то, что противоречит этому разграничению» (Там же, 1027b. 20–23). Каждая высказывающая речь содержит в логико-грамматическом отношении два обязательных элемента — имя и глагол, связанные между собой определенным образом, в противном случае она ни истинна, ни ложна. Так, например, слово «козлоолень» что-то обозначает, но оно не истинно и не ложно, если не прибавлен глагол «быть» или «не быть» — либо вообще, либо в отношении времени.

Известно, что Аристотель различал простые и составные имена, например, «человек», «Сократ» и «красивая лошадь». Он выделял также по референциональному признаку имена единичные («Сократ») и общие («человек»). Выделяет он также так называемые «пустые» имена. Например, «козлоолень» хотя и обладает смыслом, но не имеет референта в реальности. Промежуточное положение между подлинными и «пустыми» именами занимают неопределенные имена с отрицательной частицей «не», такие, например, как «нечеловек», которые не есть ни речь, ни отрицание и подходят как к существующему, так и не существующему и поэтому обладают неопределенной экзистенциальной характеристикой.

Мы коснулись лишь основных воззрений Аристотеля на проблему соотношения бытия, мышления и языка. В целом же его концепция, как и вся античная философия имени, явилась выражением семантического подхода к языку, закрепления обыденного понимания

языка как средства обозначения, передачи информации о мыслимых «положениях дел» в процессе общения. Это обыденное понятие языка в своих философских импликациях, как подчеркивает К. О. Апель, характеризуется намеренно упрощенным представлением о последовательности познания, применения логики, языкового обозначения и межличностной коммуникации. Согласно такому пониманию, «вначале мы познаем — каждый сам по себе и независимо от других — элементы чувственно воспринимаемого мира (позднее названные «чувственными данными»), затем мы схватываем (через абстрагирование с помощью общечеловеческой логики) онтологическую структуру мира, затем мы обозначаем — на основе соглашения) элементы таким образом выявленного миропорядка и репрезентируем положения дел через знаковые комплексы, наконец, мы сообщаем с помощью знаковых комплексов другим людям о познанных нами положениях дел»¹⁰.

Согласно Апелю, обыденное понимание языка, предпосылки которого были заложены Платоном и получили законченное выражение в учении Аристотеля, было характерно для всей классической философии. Несмотря на определенные модификации, которые произошли в платоновско-аристотелевской парадигме языка при переходе от субстанциональной онтологии к субъективизму в Новое время, принципиальные ее положения сохранялись. Философия Нового времени, которая возникла, по существу, из номиналистской радикализации и одновременно разложения аристотелизма в позднем средневековье, в заостренной форме разработала прежде всего два аспекта намеченной парадигмы: идею доязыковой познавательной очевидности, или достоверности (прежде всего в философии основателя новоевропейского рационализма Декарта) и идею «методического солипсизма», или методического индивидуализма (в восходящей к Локку теории познания эмпиризма)¹¹. Попытка преодоления такого интроспекционистского подхода была предпринята в начале XX в. посредством синтеза номиналистски-эмпирических представлений о языке с восходящей к Лейбницу идеей «универсального языка». Становление такого подхода, инициированного развитием символической логики, представлено творчеством раннего Л. Витгенштейна и М. Шлика, пытавшихся преодолеть трудности и заблуждения в науке и философии с помощью выявления «логического синтаксиса» универсального языка, его логической формы, которая обеспечивает интерсубъективно значимое отображение «положений дел» в «элементарных предложениях» и логическое сведение всех осмысленных предложений к протокольным пред-

¹⁰ Апель К. О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка // от Я к Другому: Сборник переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. Минск, 1977. С. 208.

¹¹ Там же.

ложениям. Тем самым, хотя, согласно Аппелю, снималась серьезная проблема локковской теории познания — проблема объективной значимости выражений индивидуального опыта и методического солипсизма, поскольку форма языка и форма мира априори идентичны, все же такой подход означал сведение коммуникативной функции языка к процессу кодирования, технической передачи и декодирования сообщений об объективном положении дел. Поэтому «логический атомизм» по-прежнему находится в плену модели обыденного понимания языка, свойственной западной философской традиции, исходящей из принципов «метафизического мышления».

Преодоление классического «метафизического» мышления и связанного с ним традиционного понимания языка предполагало детрансцендентализацию философии, критику «тотализирующего мышления», направленного на поиск Единого, утверждение «ситуирования разума»¹², влеченность его в исторический и практический контексты действия и коммуникации. Переход от «модели сознания» в рамках аналитической философии был связан с «прагматическим» поворотом в исследовании языка, осуществленным в работах позднего Витгенштейна, а также американских прагматических аналитиков Куайна, Гудмена и Селларса. Такой «поворот» означал разработку прагматической функции значения, в результате чего в центре оказывалась коммуникативная функция языка, а не репрезентативная, как в классической модели, имеющей свои истоки в платоновско-аристотелевской традиции, трактующей язык в отношении к предметам, как инструмент сообщения выражаемых в нем мыслительных содержаний. Обращение Витгенштейна к реальному функционированию человеческого языка, коммуникативных практик как «форм жизни» представляло собой реальный переход от модели языка как средства обозначения и вместе с тем представления о предметном значении языка к описанию многообразных функций и «правил игры» использования языка. Именно это прагматическое расширение горизонта по сравнению с односторонней логико-эпистемологической ориентацией западной философии открыло новые горизонты в исследовании проблемы интерсубъективности языковой коммуникации.

Преодоление классического представления о языке осуществлялось также и в рамках философской герменевтики, показавшей производность субъективности от языка, рассматривающей языковость нашего опыта мира как то, что предшествует всему, что познается и высказывается как сущее. То, что составляет предмет познания и высказывания, всегда уже охвачено мировым горизонтом языка. Радикальный разрыв с традицией представляли концепции «жизненного мира»

¹² *Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. S. 36.*

Гуссерля, экзистенциальной феноменологии Хайдеггера, теория коммуникативной рациональности Хабермаса, трансцендентально-герменевтическое понятие языка Апеля, имеющие в качестве предпосылки критику платоновского онтологического гипостазирования идеального единства языковых значений в царстве сущностных форм. Все эти направления отличаются тем, что освобождаются от тысячелетней проблемы, пронизывающей всю предшествующую традицию, для которой характерны такие понятия, как «сущность», «идея», «значение» и др., предлагая свои варианты трансформации трансцендентальной философии, открывающие новые горизонты в понимании феномена и предназначения.

В. А. БАРАНОВ

ОБРАЗ В КОНТЕКСТЕ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИХ ПОДХОДОВ ИКОНОБОРЦЕВ И ИКОНОПОЧИТАТЕЛЕЙ

Иконоборческий спор в Византии VIII–IX в. остро поставил вопрос о «правильном» образе поклонения Богу. Для того чтобы поклоняться правильно, необходимо точно знать, *кому* и *как* поклоняться. Если на вопрос «*кому*» и иконопочитатели, и иконоборцы отвечали одинаково: Богу единому триипостасному¹, то на вопрос «*как*» ответы различа-

¹И иконоборцы, и иконопочитатели разделяли учение предшествующих шести Вселенских соборов о Троическом догмате. Относительно догмата об ипостасном соединении природ во Христе обе партии исповедовали официальное учение Халкидонского собора, принятое в Византийской Церкви, и учение Шестого Вселенского собора о двух действиях и двух природных волях Христа (ср. *Определение* собора в Иерии (*Деяния*. С. 525–527) и *Определение* Седьмого Вселенского Собора (*Деяния*. С. 589–590)). Патриарх Никифор (806–815 гг.) отмечает, что обе партии находятся в согласии по поводу личности и ипостаси (*Antirrheticus I*, 20, PG 100, 237B). Обе партии были в согласии и о таинствах Церкви (Феодор Студит. *Antirrheticus II*, 33, PG 99, 376A); обе обращались к традиции Церкви как оправданию их принятия или отвержения образов. Русский перевод Деяний Седьмого Вселенского собора: *Деяния*. С. 330–638. Существует русский перевод трудов Пр. Феодора Студита, включая его антииконоборческие произведения: Творения преподобного Феодора Студита в русском переводе. Изд. С.-Петербургской Духовной Академии. Т. I, II (Прилож. к журналам «Церковный Вестник» и «Христианское Чтение»). СПб., 1907, 1908. Русский перевод трех *Опровержений* патриарха Никифора с сохранившимися фрагментами из *Исследований* императора Константина V Копронима: Творения святого отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского. Ч. 1–2 (Творения святых отцев в русском переводе, издаваемых при Московской Духовной Академии. Т. 65, 67). М., 1904, 1907.

© В. А. Баранов, 2003