

Российская Академия Наук
Институт философии

**МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ
И АНТРОПОЛОГИЯ**

Москва
2012

УДК 165+572.0
ББК 15.13+28.7
М 54

Ответственные редакторы:

доктор искусствоведения *О.И. Генисаретский*,
доктор филос. наук *А.П. Огурцов*

Рецензенты

доктор филос. наук *И.К. Лисеев*
доктор филос. наук *В.Г. Марача*

М 54 **Методология науки и антропология** [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: О.И. Генисаретский, А.П. Огурцов. – М. : ИФРАН, 2012. – 287 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0209-6.

Коллективный труд «Методология науки и антропология» подготовлен в Центре методологии и этики науки ИФ РАН. Он состоит из двух разделов. В первом разделе «Методология науки и антропологический поворот в философии» авторы сборника в противовес дегуманизации современной философии науки и элиминации ею познающего субъекта обсуждают эпистемологический статус психологических теорий, раскрывают содержание эпистемологии без познающего субъекта К.Поппера, анализируют проблемы власти и политической антропологии. Второй раздел посвящен соотношению философии науки и дискурсивных практик – методам понимания в процессах и системах управления, основаниям практик открытого образования, эффективности стратегий развития образования и дилеммам «двух культур». В качестве приложения публикуется статья американского логика И.Бентема «Куда идет логика?», в которой осмысляются контексты логических рассуждений.

Сборник представляет интерес для философов, психологов, специалистов в области образования и управления.

ISBN 978-5-9540-0209-6

© Институт философии РАН, 2012
© Коллектив авторов, 2012

Предисловие

Сборник «Методология науки и антропология» представляет собой продолжение ранее изданного сборника «Наука: от методологии к онтологии» (М., 2009). Первая часть сборника посвящена теоретико-методологическим проблемам соотношения методологии науки и антропологии. Актуальность сборника определяется, во-первых, направленностью ряда статей, полемизирующих с основной ориентацией современной эпистемологии и философии науки – элиминировать субъекта познания из философско-методологических размышлений, что характерно и для «критического рационализма» К.Поппера, и для анализа дискурса М.Фуко, и для структурализма в философии науки. Этому посвящена статья С.С.Неретиной;

во-вторых, в отличие от тех интерпретаций субъекта познания, где он предстает как функция социальной системы или культуры, авторы сборника проводят мысль о том, что без поворота к антропологии и к психологии, как индивидуальной, так и социальной, невозможно осознание таких проблем, как рост знания, управление, образование, власть и др.;

в-третьих, нерешенность проблемы субъекта познания стала весьма очевидной в ходе дискуссий с книгой Т.Куна «Структура научных революций», где его оппоненты (К.Поппер, И.Лакатос и др.) обвиняли его в психологизме и выдвинули в качестве оснащения философии науки такие понятия, как «третий мир», «научная исследовательская программа» как последовательность теорий и др.

Философия давно обратилась к уяснению того, чем является человек, в чем заключается человеческая сущность, однако поворот к антропологии произошел вместе с философией Просвещения, когда после великих географических открытий было осознано многообразие этносов, наций, рас, существующих на Земле. Вместе с тем это было и время крупных успехов биологии организма, пришедшей к формулировке программы «естественной истории», т.е. исследования биологических видов в их природной среде. Родоначальниками антропологии были разные мыслители. Так, во Франции ими были Ш.Монтескье, который в работе «О духе законов» (1748) фиксировал согласованность между типами обществ и условиями окружающей природной среды, вплоть до

Гельвеция с его трактатом «О человеке». В Англии – шотландцы Г.Хоум, который в своих «Очерках по истории человека» (1774) исходил из многообразия рас, объясняемых им воздействием климата, и А.Фергюссон в своем «Очерке истории гражданского общества» (1766) дал описание многих институтов архаических обществ, противопоставив естественное и цивилизованное состояния обществ. В Германии ими были И.Н.Тетенс, который более известен как психолог, но укоренявший ее в «Философских опытах о человеческой природе и ее развитии» (1777) в антропологии, выявляющей влияние климата на способы мысли человека и на различия людей в соответствии с их главными предрасположенностями (1761-62), И.Кант, который в своей «Антропологии с прагматической точки зрения» (1798) обобщает эмпирические знания о человеке (о его познавательной способности, о воображении, о чувствах удовольствия и неудовольствия, о способности желания, о характере личности и др.) вплоть до Л.Фейербаха с его антропологическими принципами философии и раннего К.Маркса с его философской антропологией жизнедеятельности и отчуждения.

Антропология мыслится как система отсчета для всех гуманитарных наук. При всей трактовке антропологии как некоей базовой науке, которая составляет основание для всего гуманитарного знания, уже на первом ее этапе одни ее сторонники исходили из мысли о том, что существует единый транснациональный субъект – человечество (Г.Лессинг, М.Мендельсон), другие же полагали, что трансцендентальный субъект распался на множество национальных субъектов – «народных духов». Этот процесс начался в философии истории Гегеля. Это был первый период становления антропологии.

Второй период в развитии антропологии связан с осознанием различий между людьми как расово-антропологических, так и социокультурных. Формируются концепции замкнутых культурно-исторических типов (О.Шпенглер, Т.Лессинг, Н.Я.Данилевский и др.), органицистская и расовая школа в социологии и, наконец, собственно философская антропология (М.Шелер, Г.Плесснер, А.Гелен). Тот способ мысли, который развертывался в этих исследованиях, во многом базировался на успехах генетики и нашел свое воплощение в чудовищной расовой теории и практике нацизма. Параллельно этим направлениям, но никак не смыкаясь с ними,

развертываются эмпирические («полевые») и теоретические исследования социальной и культурной антропологии (Б.Малиновский, А.Рэдклифф-Браун, Л.Уайт). Вразрез этим направлениям английской антропологической мысли в континентальной Европе утвердилась иная линия – линия противопоставления подлинного и неподлинного существования человека (фундаментальная онтология, экзистенциальная антропология, фрейдизм). Если британская антропология делала акцент на поведении человека, на место его в группе, на фундаментальную значимость языка, ритуалов, религий, то континентальная антропология стремилась уяснить условия существования человека, экзистенциалы его бытия для того, чтобы возвратиться к подлинным формам самовыражения и самоосуществления.

Антропология все более и более сосредоточена на проблеме культуры и ее функций, на осознании Humanität – человечности в жизни реальных людей. Усиление этих мотивов, само собой разумеется, обусловлено крахом нацизма и юридическими процессами над преступлениями против человечества, которые начались в 1946 г. Эта линия окончательно утвердилась вместе с теми процессами глобализации, которые характерны для настоящего времени. Эти процессы привели не только к транснациональным установкам и ценностям, но и к различным версиям «деконструкции» (Ж.Деррида) прежней антропологии, которые пытаются в противовес объяснительным схемам прежней антропологии (альтернативы «природа/общество», «избранность/отбор» и др.) найти новые, конструктивистские схемы объяснения. В центре внимания оказывается анализ квазинатуралистических отождествлений и допущений мнимых природных объектов (например, расы, нации и др.) в качестве предмета антропологических исследований¹ (в этом отношении показательна критика Ж.Деррида идеологии расизма). Но такого рода квазинатуралистические отождествления присущи и философии науки, и эпистемологии. Так, в конце прошлого века возникло целое направление т.н. «этнографии науки», которое пыталось средствами антропологии исследовать научные микросообщества, их язык, установки и предпочтения (К.Кнорр-Цетина,

¹ Деррида Ж. Расследования // Новое литературное обозрение. № 111 (№ 5). М., 2011. С. 38–48; Деррида Ж. Тварь и Суверен // Синий Диван. М., 2008–2010. № 12–15.

Б.Латур). Это направление манифестировало себя как направление социального конструирования и научных сообществ, и их языка, и их предмета исследований и одновременно как неприятие натуралистических отождествлений и абсолютизаций².

В последние десятилетия XX в. и в первое десятилетие XXI в. в философии науки и в методологии утвердились позиции антипсихологизма и деантропологизма. Это с особой силой обнаруживается в интерпретации субъекта знания как функции научного сообщества или социокультурной системы, что характерно прежде всего для структурного функционализма и структурализма. Субъект знания предстает как анонимное «Ман», как обезличенное и деперсонифицированное «Оно», что препятствует рефлексивному анализу процессов инноваций, которые всегда личностны и индивидуальны. Даже философия, которая всегда личностна в своем видении и решении проблем, в языке и стилистике, оказывается лишенной личностной окраски и сопряженности с психологией личности.

Тот поворот к антропологии и к психологии, который произошел в философии в начале 30-х гг. прошлого века и связан с именами М.Шелера, К.Ясперса, Ж.-П.Сартра, М.Мерло-Понти, остался невостребованным ни в философии науки, ни в методологии. Он перевел весь круг проблем из эпистемологии в онтологию – онтологию человеческого существования, задав новую область исследований и новые перспективы перед философией. Поворот к философской антропологии был востребован в философии образования, но не в эпистемологии и не в философии науки. Философия образования всегда имела дело с генезисом познающего субъекта – ребенка, с детской психологией и возрастной физиологией и психологией.

Философия науки и методология, оставив в стороне генезис знания, отдала приоритет структуре и росту истинного знания, процедурам и методам достижения истины. В соответствии с такими предпочтениями философии XX в. в ней делался акцент не на сложнейших процессах достижения истины, которая всегда окружена ошибками, заблуждениями, неверными решениями, ги-

² Огурцов А.П. Философия науки: двадцатый век. Концепции и проблемы. Т. 1. СПб., 2011. С. 376–407: гл. 15 «От конструктивистской этнографии науки – к новой версии натурализма». Т. III. СПб., 2011. С. 253–284. Гл. 12: Методология науки и ее антропологический ресурс.

потезами, а на уровнях научного знания – эмпирическом и теоретическом, на способах проверки истинного знания, на взаимоотношениях теорий и т. д. Если к этому добавить, что философия науки вынесла за скобки своего анализа все аксиологические утверждения, ценностные ориентации и установки авторов инноваций, произошло то, что можно назвать *дегуманизацией* философии науки и методологии науки.

Этой тенденции противостояла формирующаяся из этнографии социальная и культурная антропология, которая также сначала ограничивалась осмыслением систем родства, социальных структур и целостности культуры, а позднее обратилась к изучению личности-в-группе, к предпочтениям и ориентациям человека. Иными словами, в гуманитарных науках возникли альтернативные методологические и теоретические ориентации – ориентации на осознание обыденной жизни человека дописьменных культур, на методы понимания речи информантов о самобытных обычаях, обрядах и установках людей архаических обществ, на их герменевтическую интерпретацию, хотя антрополог имеет дело не с текстами, а с письменной фиксацией устных свидетельств аборигенов.

Отныне по-новому определяется природа человека, то, что ранее называлось родовой сущностью человека. Если в классической антропологии ее определения были связаны с поисками ее инвариантных характеристик, ее устойчивости, тождественности и неизменности, то в современной антропологии акцент делается на открытости человека бытию, на вовлеченности его сознания в бытие, на историчности человеческого существа, его сопряженности с бытием других людей и в конечном счете в его неопределенности. Этот поворот в философской антропологии кардинально меняет способ видения человека: вместо тождественности возникает идея изменчивости, вместо закрытости человеческой сущности – идея открытости человека, вместо натуралистического объяснения сущности человека – мысль о его историчности и конструктивности.

В сборнике представлены различные авторские позиции о значении антропологии для гуманитарных наук вообще и философии науки, в частности. Так, А.П.Огурцов анализирует то методологическое оснащение, которое позволяет перейти от авторских концептов к общезначимым теоретическим понятиям. Таковыми процедурами, по его мнению, являются символ и схематизмы созна-

ния. О.В.Аронсон выявляет трудности в трактовке свидетельств, присущих современному гуманитарному знанию. Так, обращение к устной истории и устный характер информации аборигенов затрудняет использование методов герменевтики, которые были сформированы для анализа письменных свидетельств и текстов. В.М.Розин анализирует структуру психологических теорий с позиций методологии, раскрывая не только их методологические особенности, но и специфическую организацию психологического знания и единицы анализа человеческой психики. Создание политической антропологии выявило трудности в постижении власти: она начинает трактоваться как онтологическая структура, которая размыта по всей социальной и обыденной жизни и в силу своей диффузности не может быть ограничена исключительно властью государства (статья Ф.Н.Блюхера и С.Л.Гурко). Г.Б.Гутнер обсуждает эпистемологические и этические аспекты идеи человечности. Процессы глобализации, характерные для современного мира, предполагают включение человечества не только в качестве совокупности индивидов, принадлежащих виду человека разумного (*Homo sapiens*), но и в качестве субъекта различных моделей мирового роста экономики, потребления и народонаселения, специфических для разных регионов и континентов – от моделей «системной динамики» Дж.У. Форрестера до модели «пределов роста» Д.Медоуза и осознания А.Печчеи значимости «человеческих качеств». Хотя, казалось бы, идея человечности возвращает нас к классическому способу мысли эпохи Просвещения и в ней нетрудно увидеть этико-утопические мотивы, однако без этой идеи трудно построить современную этику, в том числе и этику науки.

Во второй части сборника представлены статьи, в которых предметом внимания становятся различные проблемы дискурсивных практик – управления, образования, коммуникаций со средствами массовой информации.

Под этой рубрикой в сборнике представлена выборка текстов, относящихся к жанру практико-ориентированных социально-гуманитарных исследований и разработок³.

³ Заметим кстати, что медиа-зеркалом этой рубрики является еженедельная серия передач О.Б.Алексеева и О.И.Генисаретского «Беседы о философии и практике» на радио FinamFM 99,6. С ее материалами можно познакомиться на сайте передачи по адресу: <http://www.finam.fm/post/104/>.

Она открывается преамбулой О.И.Генисаретского, где в рамках развиваемой им когнитивно-стратегической навигации намечаются отношения сознчности базовых для этого подхода способностей мышления и понимания. Далее идет первый блок текстов, в которых рассмотрение этих базовых способностей погружено в проблемно-тематическое поле той или иной признанной общественно важной проблемы.

Введением к этому блоку статей послужило эссе О.И.Генисаретского «О понимании и размышлении в организационно-управленческих обстоятельствах».

А.А.Попов, доктор философских наук, руководитель Отдела проектирования стандартов и оценки качества общего образования Федерального института развития образования, научный директор Открытого корпоративного университета, посвятил свою статью «Социально-философским основаниям современных практик открытого образования», а недавно скончавшийся заведующий кафедрой философии Федерального ядерного университета (б. МИФИ) Е.Д.Клементьев и научный сотрудник ИФ РАН И.И.Ашмарин в статье «Эффективность стратегий развития и проблема “двух культур” для высшей школы» делятся своим опытом постановки гуманитарного образования в современном научно-технологическом ВУЗ’е.

Во второй блок включены тексты поисковых социально-гуманитарных исследований и разработок. Это своего рода заявки, публикация которых важна для нас как представление мало известных пока авторов, чьи исследования способны заинтересовать наших читателей.

Статья П.Г.Девятинина «Странные наследники», написанная как «заочный диалог» М.К.Мамардашвили и Н.Ф.Федорова, лишь на первый взгляд может показаться странной. Этот сравнительно новый жанр гуманитарного исследования был обстоятельно разработан и методологически фундирован в объемном труде «Антропологические матрицы XX в. Л.С.Выготский–П.А.Флоренский. Несостоявшийся диалог – Приглашение к диалогу» (Сост.: А.А.Андрюшков, О.И.Глазунова, Ю.В.Громыко, А.Н.Олексенко. М., 2007), публикации которого предшествовала одноименная научно-практическая конференция.

И, наконец, в заметках А.Д.Дворкина «Медиакартография», написанных по следам прошедшей в октябре 2010 г. конференции «Инновационный потенциал дизайна», дан пунктирный абрис целого куста практик, гуманитарный потенциал которых будет раскрываться вскоре в «зоне ближайшего развития».

Таково содержание сборника «Методология науки и антропология», который, надеемся, вызовет интерес как у философов, так и у специалистов в области управления и образования.

О.И.Генисаретский, А.П.Огурцов

РАЗДЕЛ I. МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ В ФИЛОСОФИИ

А.П. Огурцов

Генетическая методология и переход от индивидуальной инновации к ее общезначимости*

Необходимость нового поворота к психологии. Любая инновация, в том числе и в науке, является результатом индивидуального творчества, личной инициативы, персонального решения насущных проблем. Все разговоры о социальном сообществе, в том числе и о научном, которые ведутся в социологии, в частности и в социологии науки, имеют дело не с творческими актами, а с процессами распространения инноваций, их признания и превращения в «обыденное знание», в том числе и «обыденное знание» ученых. Критика психологизма, которой отдали приоритет почти все философы науки XX в., начиная с Э.Гуссерля и кончая К.Поппером, привела к господству мифа о научном сообществе как творце научных инновационных теорий и превращения их в парадигму всего сообщества. Личность была, есть и будет единственным творцом любых инноваций. Сообщество может либо принять эту инновацию, либо отвергнуть ее, оставшись равнодушным к ее возможностям и перспективам. Оно может принять инновацию, превратить ее в образец своей работы и конкретизировать ее в различных разработках. Даже языковое творчество всегда индивидуально, хотя нововведения в языке происходят непрерывно, но языковое сообщество гораздо более консервативно в своем отношении к индивидуальным инновациям, и многие из них отвергаются. Творцы нововведений в языке зачастую остаются неизвестными, а их имена скрытыми.

* Исследование проведено в рамках проекта РГНФ №10-03-00060а (рук. С.С.Неретина) «Онтология процесса».

Социологизм, нередко в своих крайних формах, занял место психологизма. Но социологический подход к научному творчеству весьма ограничен: он мало интересовался и интересуется проблемой истинности и тем более правдоподобности теорий, а непосредственное сопряжение когнитивных структур с социальными (например, классами, референтными группами, микрогруппами и т. д.) носит искусственный характер и далеко от реальности. Это сопряжение может принимать различные формы – от прямого сопоставления социальных групп и научных инноваций (как это сделал Б.Гессен в книге «Классовые корни механики Ньютона») до выявления различных социальных ролей ученых (как это сделал Ф.Знанецкий в книге «Социальные роли людей науки»). Эта привязка когнитивных инноваций к определенным социальным группам может даже поразить воображение, как поразил доклад Б.Гессена на II конгрессе истории науки (Лондон, 1936) сообщество историков науки, привыкших ограничиваться описанием концептуально-теоретических изменений. Социологическое воображение и социологические методы способны, по-моему, осмыслить признание сообществом той или иной инновации, ее распространение в научном сообществе, те препоны, с которыми она сталкивается и которые преодолевает в своем движении за признание в системе образования, но объяснить генезис научной инновации социология не в состоянии. Это не ее задача. Что может объяснить в генезисе механики Ньютона классовый подход? Творец классической механики стремился работать в уединении, избегал любых споров, ведущих к конфронтациям среди ученых. Известно, например, что в споре с Лейбницем не он сам выступал в качестве полемической стороны, а ньютонианец С.Кларк¹.

Конечно, механика Ньютона, в том числе и его теория гравитации, утвердилась в общественном мнении ученых благодаря тем предсказаниям и точности расчетов астрономических явлений, которые были им сделаны. Это относится к новым измерениям формы Земли, траекторий Сатурна, анализу характера приливов и предсказанию возвращения в 1758 г. кометы. К началу XVIII в. научное сообщество признало механику Ньютона в качестве парадигмальной теории и отвергло теории механики Р.Декарта и Лейбница, хотя в ряде стран (например, в России) они еще долгое время составляли основу для учебников по механике.

Если мы хотим что-то понять в генезисе научных инноваций, следует отказаться от социологизма в любых его формах – от наиболее явных до самых утонченных. Все попытки построить различные варианты социологии знания, социологии науки и даже социальной эпистемологии подменяют проблемы генезиса инновационного знания другим кругом проблем: функционирования науки в обществе, механизмов признания тех или иных инноваций социальными кругами различного рода – от микрогрупп до социальных институтов образования с их программами, стандартами и административными постановлениями. Как мы видим, социология занимает свое место в анализе научного знания – место вполне достойное, но ограниченное.

Для современной эпистемологии важен *новый поворот к психологии*, который был бы лишен изъянов психологизма, абсолютизовавшего тогдашние психологические концепции, прежде всего ассоцианизм, превращая их в единственную методологическую программу исследования психических актов и феноменов. Этот поворот к психологии творчества позволит осмыслить авторские инновации, их язык, метафорику дискурса, модели, использованные ученым в своем открытии, реконструировать концепты, созданные им, но еще не ставшие общим достоянием. На авторском произведении лежит печать его создателя, в нем выражены его мысли, его установки, его мотивация и воля.

Концепт и является той эпистемологической характеристикой, которая позволяет понять авторское начало в произведениях ученого, осмыслить мотивацию его деятельности и смысл, вкладываемый в ту или иную инновацию. Он слабо структурирован, аморфен, лабилен. Будучи «сгустком смысла», как правильно заметил Ж.Делез, он выражает стремление автора понять нечто, что еще не было понято до него, представить авторское видение проблемы и способов ее решения, сформулировать в собственном языке найденное решение. Поэтому концепт всегда интенционален, он направлен на нечто, его интендируемое содержание сопряжено с актами индивидуального сознания. Интенциональное содержание и акты персонального сознания имманентны друг другу. Любое сообщество, и языковое, и научное, выступает как трансцендентное: либо как индифферентное, либо даже как враждебное относительно авторской личности и ее инноваций.

Само собой разумеется, и мотивация, и авторский смысл могут не совпадать и не совпадают с последующими интерпретациями. Более того, они могут не совпадать и с теми истолкованиями, которые даются им в ближайшем сообществе, призванном к разработке этого инновационного произведения.

Для психологии творчества важно выявить те опосредствующие структуры, которые позволяют перейти от авторской инновации к признанию ее микрогруппой и более широким социальным окружением. Без исследования такого рода опосредствующих когнитивных структур психология замкнется в узких рамках индивидуальной психологии, а социология – в не менее узких границах различного рода сообществ, от языковых до научных. Необходимо понять те формы борьбы за признание своей инновации и за превращение ее в оснащение научного сообщества, которые ведет ученый на протяжении всей своей жизни.

Концептуальные схемы и представляют собой первичные когнитивные структуры, которые, раскрывая суть открытия или инновации, позволяют не только выявить предлагаемый инновационный смысл, но и донести его до ближайшего круга, превратив его в своих приверженцев. Они не только репрезентируют содержание инновационного решения, но и дают возможность поведать о нем микрогруппе сотрудников – научной лаборатории, коллективу конструкторского бюро, научной школе и наконец научному сообществу в целом. Схема – это эпистемологическое средство как репрезентации авторской инновации, так и нарративного оповещения своего окружения о найденном решении. Как заметил Б.В.Раушенбах, на чертеже-схеме можно уместить больше «пространственных рассказов», чем в тексте, и схема предоставляет больший простор для воображения, чем простое повествование о нем. Итак, схема, будучи инструментом методологического оснащения ученого, включает в себя нарратив как авторский, так и, направленный на другого человека.

В современной культуре широко используется и понятие «схема», и представления о схемах, которые репрезентированы и визуально, и в виде нарратива, т. е. сопровождающего изображение текста. Говорят о схемах метро, эвакуации при пожаре, электрических цепей, технических схемах и т. д. В.М.Розин, написавший монографию о схемах, дает следующее им определение: «Схемы созда-

ются как предварительное условие познания, они подводят к нему, но только подводят, собственно изучение объекта разворачивается в сфере познания, однако часто только на схемах мы можем нащупать основные характеристики объекта, который мы исследуем»². Правда, он, фиксируя различные типы и функции многообразных схем, подчеркивает, что схемы в философии и в науке позволяют нащупать предварительные характеристики идеальных объектов, схемы в проектировании – это средство разрешения проблем и разработки проектируемого объекта, направляющие схемы – это схемы коммуникации, позволяющие направить внимание и понимание слушателей (оппонентов), помогающие им принять новые представления, двигаться вместе с автором данной мысли. Но все же Розин подчиняет многообразие функций схем единственной функции – предварительного, эскизного замещения идеальных объектов, хотя он и не отождествляет знаковые системы со схемами. Конечно, схемы – это знаковые системы, но ограничиваться только этой функцией в определении схем вряд ли целесообразно, поскольку не схватывает *differentia specifica* схем и их функций как инструмента в методологическом оснащении науки. Само собой разумеется, схемы, задавая новый онтологический проект, характеризуют взаимоотношения идеальных объектов будущей научной теории, но репрезентируют их в упрощенном и эскизном виде. Инициатор авторского проекта еще только замыслил новые связи идеальных объектов научной концепции и попытался представить эти связи в эскизном изображении – еще далеко не все связи прочерчены, далеко не все элементы концепции представлены, но выражена главенствующая структура и найдено основное решение.

Конструирование схем различного рода – это способ перехода от авторской инновации к ее признанию научной школой и научным сообществом. Отныне уже она становится достоянием не только ее автора, но и ряда приверженцев. Различные философы отдавали приоритет различным функциям и типам схем – онтологическим, теоретико-познавательным, коммуникативным. За всем этим многообразием отношений к концептам и к схемам надо не просмотреть направленность той или иной философии, *differentia specifica* которой и определяет способ видения схем и концептов: если философские системы, в которых подчеркивается значимость объективно-идеальных (эйдетических) структур знания, интер-

претируют схемы как онтологические инварианты-образцы, реализуемые во всех формах чувственно-наглядного и эмпирического существования, то философские системы, в которых акцент делается на эпистемологических структурах, редуцируют роль схем к способам их репрезентации. Но и в том, и в другом случае схемы позволяют описать многообразие выявляемых когнитивных структур, будучи их функциональными инвариантами. Важно не подменить коммуникативную функцию схем, позволяющих в упрощенном виде представить исследуемое многообразие, их производной и неспецифической функцией – будь то онтологической репрезентацией понятий и идеальных объектов теории, будь то способами описания результатов когнитивной деятельности³. *Итак, задача данной статьи заключается в том, чтобы попытаться выявить когнитивные механизмы перехода от индивидуальной, авторской инновации к социальному признанию в том или ином сообществе, будь то философская, научная школа, дисциплинарное сообщество или научное сообщество в целом.*

Вне поля зрения остались экономические модели обмена и социального признания на рынке произведенных исследований, которые используют такой ансамбль гегельянских и политэкономических категорий, как «опредмечивание» и «распредмечивание», «овнешнение» (*Verässerung*), «отстранение» (*Entässerung*) и «отчуждение» (*Entfremdung*). Важно то, что рассмотренный под этим углом зрения гегельянский концептуальный аппарат должен быть лишен всяких коннотаций с разделением труда и частной собственностью, будучи истолкован как механизм производства и его социального признания, т. е. вне экономических коннотаций⁴.

1. *От геометрически-смысловой конструкции к средству описания многообразных видов силлогизма* – таково движение в интерпретации схем в античной философии. В философии Платона схема – это онтологический инвариант, который репрезентирован в различных телах, теле, жестах и движениях человека (*Тимей* 44d), в сочетании его удовольствий и страданий (*Филеб* 47a), в законах и политическом устройстве (*Законы* II 654c, III 685c, 700b, IV 718b, V 737d; *Государство* III 405a, IV 421a, V 529d, VI 501a, IX 576; *Политика* 269c; *Письма* 989c). Универсальный онтологический смысл идеи схемы исчезает в русских переводах ее как фигуры или как очертания тел. Для Платона схема, как и чис-

ло, – это онтологический инвариант, который должен мыслиться геометрически, выразить себя на языке геометрии (Горгий 465b), в геометрических уподоблениях (Менон 73c – 76d), т. е. в терминах: плоскость, шар, объемное тело. Отличая схему как геометрически-смысловую инвариант тел, прямолинейных, круглых и смешанных, от таких качественных характеристик тел, как цвет (Федон 100d), Платон применяет к геометрическим схемам такие характеристики, как гармония, симметрия, ритм (Государство 397b). Обсуждая в «Пармениде» отношение единого к целому и к его частям, он отмечает, что единое причастно к схеме тел – прямолинейной, круглой или смешанной (Парменид 145b), усматривает в схеме человеческого тела подражание структуре Вселенной (Тимей 44d), а в «Государстве» проводит мысль о том, что истинные схемы движения небесных тел постигаются не зрением, а разумом и рассудком (Государство 529d). Если скоро геометрия является для Платона парадигмальной наукой, то и схема составляет единый геометрически-смысловой инвариант многообразных модификаций тел и их движений. Геометрически-инвариантная схема – это способ конструирования эйдосом из бесформенной и незримой материи материальных вещей со всеми их чувственными качествами. Из первичной материи возникает вторичная – плоскости и тела, подчиняющиеся принципу «золотого сечения» и пропорциональности.

2. *Аристотель и модальная онтология.* В отличие от платоновской универсализации геометрии и ее схем Аристотель ограничил применение понятия «схема», используя его лишь при описании видов силлогизма. Как известно, он выступал с критикой платоновской онтологизации геометрии и математики вообще, настаивая на том, что математика вообще и геометрия в частности является наукой о количестве как таковом и количественных соотношениях, что она и ее построения являются продуктом человеческого ума, а ее онтологическая интерпретация – иллюзия Платона и его последователей. Первая в истории античного научного мышления деонтологизация Аристотелем математики и в частности геометрии, предполагала иную онтологию – возможности (*dynamēis*) и ее актуализации (*energeia*) как движения к реализации цели – к единому бытию (*entelechein*). Поэтому для Аристотеля возникает та трудность, которая отсутствовала у Платона: каково отношение мате-

матики вообще и геометрии в частности к существующему, если ее схемы не обладают онтологическим статусом? И он задается этим вопросом в «Метафизике»: «...геометры говорят правильно и рассуждают о том, что на деле существует, и их предмет – существующее, ибо сущее имеет двоякий смысл – как осуществленность и как материя»⁵. Иными словами, Аристотель согласен с представлениями о том, что геометрия имеет своим предметом сущее, но само сущее он представляет иначе, а именно как осуществленную цель и как материю, в которой воплощена форма. Поэтому его онтология принципиально иная, чем у платоников и атомистов: это онтология динамических свойств, их энергий, действий и актуализации возможностей. Эта онтология привела Аристотеля к выводу о том, что небо имеет сферическую форму, Земля шарообразна, неподвижна и находится в центре Вселенной. Он развертывает учение о четырех элементах (огне, воздухе, воде и земле), которые взаимопревращаются друг в друга, образуя смеси.

Выступая с критическим анализом предшествующих онтологий, в которых различия между телами определялись конфигурациями элементов, он неоднократно отмечал, что «различия между элементами определяются не конфигурациями», что «важнейшие различия между телами суть различия в свойствах, действиях и способностях (а мы утверждаем, что у каждого естественного тела имеются действия, свойства и способности)»⁶. Аристотель считает нелепыми предположения последователей Платона и атомистов о том, что неделимые элементы различаются лишь фигурой, что твердые тела состоят либо из таких неделимых элементов, либо из пространственных плоскостей. Критикуя онтологию Платона, развернутую им в «Тимее», согласно которой все вещи состоят из неделимых плоскостей, Аристотель в третьей книге «О небе» обращает внимание на ее неудовлетворительность как с математической, так и с физической точек зрения: с математической она неудовлетворительна, поскольку допускает неделимые величины, а с физической – поскольку геометрические точки, из которых состоят плоскости, должны обладать определенными физическими свойствами, например, весом. Оспаривая возможность переноса заключений, имеющих значение для математических объектов, на физические объекты, он отмечает противоречивость платонистской онтологии и выдвигает свою онтологию субстанции и

ее атрибутов⁷. Математик мысленно отделяет свойства природных тел от самих тел. И Аристотель не оспаривает правомерность такого рода действий. Он оспаривает возможность подмены физических свойств математическими: первые неотделимы от материальных тел, форма (или «схема идеи») от материи⁸.

Понятие «схема» Аристотель использует в качестве средства логического анализа различных видов силлогизмов (на русский язык оно переведено как «фигуры силлогизмов»). По его словам, «всякое доказательство и всякий силлогизм необходимо получают посредством трех фигур»⁹, «все силлогизмы строятся через ранее указанные фигуры»¹⁰. «Аналитики» Аристотеля стали известны в Западной Европе в XII в., и с этих пор этот труд вошел в золотой фонд философского наследия, хотя и вызывал критику (от Лоренцы Валлы до Гегеля).

Я не буду анализировать логическое учение Аристотеля о видах силлогизма, поскольку его логика детально рассмотрена и в отечественных, и в зарубежных исследованиях¹¹, но замечу, что речь у него идет о схемах рассуждений в доказывающих науках и что сами эти схемы предполагают новую онтологию, новое учение о сущем, потенциально и актуально сущем, обладающем совокупностью различных атрибутов – различных видов возможности, т. е. возможными, действительными, необходимыми, недействительными и невозможными атрибутами. Основная часть литературы, посвященной логике Аристотеля, – это интерпретация учения о силлогизме с позиций современной символической логики (Д.Гильберт, В.Аккерман, Я.Лукаевич, К.Хертиг, Дж.Феррис, Р.Лоренцен, А.Л.Субботин, В.А.Смирнов и др.). Конечно, интерпретация учения Аристотеля о силлогизме с позиций современной аксиоматизированной логики (будь то алгебра логики, либо логика отношений, либо исчисления высказываний и одноместных предикатов и др.) позволяет выявить слабости и несовершенства первого логического учения античности, однако силлогистика Аристотеля неразрывным образом сопряжена с его учением о бытии, с теми типами связей бытия, которые он фиксировал, в то время как современная математическая логика представляет собой деонтологизированное, формальное и аксиоматизированное исчисление. Поэтому, по моему мнению, гораздо перспективнее позиция В.А.Беляева, А.С.Ахманова и

А.О.Маковельского, подчеркивавших неадекватность различных символических формализмов сути аристотелевского учения о силлогизмах.

Трактовка Аристотелем фигур силлогизма предполагает иную онтологию, чем у Платона – онтологию модальную, обращающуюся к потенциальности и актуальности и фиксирующую различные варианты возможности – от возможности до необходимости. В «Риторике» Аристотель анализирует различные риторические фигуры (схемы)¹². Эта же линия продолжена Плутархом в его анализе риторического употребления в языке.

В философии Нового времени о схематизме материальных тел говорил Ф.Бэкон, который, вычленив его наряду с формами и процессами, трактовал его как упорядоченность тел, как способы превращения и соединения материальных тел и их качеств, различая скрытые и явные схематизмы¹³. Я опускаю трактовку схем и схематизма времени в «Критике чистого разума» И.Канта, которая мною уже проанализирована¹⁴. Хочу лишь обратить внимание на то, что у Канта речь идет о типах теоретического синтеза опыта, которые основаны на продуктивной способности воображения, в свою очередь основанной на разных функциях времени (прошлого, настоящего и будущего), хотя и соглашусь с тезисом, выдвинутым С.Л.Катречко и В.А.Жучковым, о том, что во втором издании «Критики чистого разума» Кант сводит всю проблематику творческого характера воображения к минимуму ради трансцендентальной аналитики основоположений сложившегося в науке знания¹⁵.

Гердер в своей критике философии Канта назвал кантовские схемы пустыми, произвольными образами. Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма» (1800), следуя Канту, понимает схему как выявление и описание правила построения объекта, как промежуточное звено между понятием и предметом. Приведя в качестве примера способ деятельности ремесленника, он не усматривает в схеме как чувственно созерцаемом правиле «ничего индивидуального, и столь же в малой степени она (схема. – *авт.*) может ограничиваться общим понятием»¹⁶. Будучи грубым наброском целого, схема опосредует понятие и созерцание. Шеллинг проводит различие между эмпирическими схемами и трансцендентальным схематизмом времени. И.Г.Фихте в «Наукоучении в его общих чертах» (1810) универсализирует понятие схемы, которая нужда-

ется в существовании познавательной способности вне себя. Этим схема отличается от созерцания, которое не схематизируется, и от чистого мышления, для которого знание – это схема божественной жизни, схема схемы¹⁷. Иными словами, Фихте не только универсализирует понятие схемы, но и теологизирует его.

Поворот к продуктивной роли схем в теоретическом синтезе в философии XX в. связан с феноменологией Э.Гуссерля, с фундаментальной онтологией М.Хайдеггера и с генетической психологией Ж.Пиаже.

3. Феноменологическая стратегия в трактовке схем (Л.Блауштайн).

Леопольд Блауштайн – польский философ, ученик К.Твардовского – стремился соединить логические разработки Львовско-Варшавской школы с феноменологией Э.Гуссерля. Под руководством Твардовского он подготовил докторскую диссертацию «Учение Гуссерля об акте, содержании и предмете представления» и по рекомендации Твардовского она была опубликована в 1928 г. во Львове. Следующая его работа – «Имагинативные представления», за которой последовала книга «Схематические и символические представления» (Львов, 1931). И та, и другая работа имеют один и тот же подзаголовок – «Исследования на границе психологии и эстетики». Как мы видим, в отличие от ряда логиков и философов, стремящихся обосновать знание с помощью введения концептуальных схем, Блауштайн говорит не о концептуальных, а о имагинативных схемах, т. е. созданных воображением и для воображения. Причем он отличает их от символов и символических схем, от знаков и знаковых схем.

Сохраняя приверженность психологическому обоснованию знания, которое выражено в представлениях, Блауштайн продолжает то направление, которое разрабатывается в Польше Твардовским, в Германии – К.Штумпфом, психологизма в обосновании всех когнитивных форм, в том числе значимых и для эстетики. Любые представления являются, по его мнению, интенциональными. Иными словами, они – акты, которые устремлены к какому-то предмету. Интенциональный предмет он трактует как презентующее содержание акта. Отношение презентующего содержания к интенциональному предмету представления может быть различным – адекватным, квазиадекватным, неадекватным,

квазинеадекватным. Он строит классификацию представлений, где имагинативные образуют часть квазиадекватных представлений¹⁸. Блауштайн обращает внимание на проблему интерсубъективности предмета имагинативных представлений, отмечая, что трудно объяснить идентичность актов восприятия того или иного художественного творения, например, Венеры Милосской. Он проводит мысль о том, что объяснение следует искать в имагинативном акте, а не в онтологической сфере, поскольку речь идет о несуществующем предмете воображения, и настаивает на том, что «вопрос интерсубъективности предмета вообще относится к невыясненным проблемам» (С. 149).

Именно с этих позиций он подходит к анализу символов и схем. Обращаясь к картине немецкого художника Г.Маре «Мужчины в апельсиновой роще», он характеризует трех мужчин на этой картине как символы разных возрастов жизни: ребенок – символ детского возраста, юноша – юношеского возраста, старик – преклонного возраста. Символизируемые предметы – различные возрасты человека. Символизирующие предметы – это символы (ребенок, юноша, старик). Отличие символических представлений от схематических состоит в том, что последние используют схематизирующие предметы, например, глобус, карта, конкретный квадрат и т. д. Итак, он подразделяет имагинативные представления на символические, схематические и знаковые и соответственно предметы репрезентации на схематизирующие, символизирующие и на знаковые. Эти виды имагинативных представлений отличаются «основанием репрезентации» (*fundamenta representationis*). В последующем Блауштайн стремится раскрыть психологические основания схематических и символических представлений. Каждая схема имеет свой смысл, благодаря которому ее презентующее содержание *resp.* изображение служит восприятию схематизированного предмета (См. с. 200). Блауштайн проводит различие между онтологическим и психологическим смыслами схемы. Если онтологический смысл схемы по крайней мере двузначен, то психологические смыслы схемы многообразны. Это означает, что схемы и символы, созданные некоей личностью, могут получить многообразные интерпретации. Согласно Блауштайну, существует два вида схем: только-схемы, которые содержат лишь моменты, важные для репрезентации, и также-схемы, последние помимо онтологического

смысла обладают еще внутренним смыслом, который делает их предметами, независимыми от функции схематизации предмета. Основная функция схем заключается в том, чтобы быть средством упрощения, сделать наглядным представление предмета при помощи каких-то черточек вместо того, чтобы воспроизводить предмет при помощи изображения. Он различает имагинативную (наглядно воспроизводящую) и конвенциональную репрезентации и два вида установок – естественную и конвенциональную. Первая значима в обыденной жизни и в искусстве, хотя она недолговечна, поскольку устремлена сквозь репрезентирующие предметы к предметам репрезентируемым.

Итак, польский философ обратил внимание на значимость имагинативных схем, которые он трактует как посредствующее знаковое представление между психологией и эстетикой, связывает ее с отношением репрезентации, вводя основание репрезентации, схематизируемый предмет и схему как таковую. При этом он отличает схему от знака и от символа, знаковое и символические представления от схематических. Его исследование схем привело к многоуровневому пониманию литературных произведений, в которых он выделил три слоя: языковый слой (знаков), слой значений и слой предметных коррелятов слоя значений. Этот подход он осуществил в докладе «Субъективный элемент в литературных исследованиях» 5 ноября и 3 декабря 1926 г. во Львове на собрании студенческой молодежи. В работе «Схематические и символические представления» он останавливается на анализе произведений Рубенса, П.Веронезе, Родена и других художников, подчеркивая, что при всем многообразии интерпретаций символов картин «исторически верна только та, которая согласуется с интенцией творца картины» (С. 211). Интенцию самого художника можно почерпнуть из его писем и из достоверных свидетельств его современников относительно тех символов, которые он использовал в картине. Иными словами, все напластования смыслов, приписываемых тому или иному художественному произведению в последующих интерпретациях, по мнению Блауштайна, являются искусственными, недостоверными, противоречащими исходной интенции автора и должны быть элиминированы, хотя он не отрицает необходимости дополнения читателем resp. исследователем как слоя значений, так и слоя их предметных коррелятов. Но эти дополнения привносят в

художественное произведение те моменты субъективности, от которых необходимо освободиться, поскольку «исторически верной является только одна интерпретация, а о том, которая из них является исторически верной, мы догадываемся из названий или иных высказываний автора...» (С. 213). Схематические репрезентации также могут быть многозначными, но в отличие от символических они сопровождаются текстом, который и содержит такого рода исторически верную интерпретацию.

4. Генетическая стратегия в неокантианстве: от символических форм к фиксации стилевых антиномий.

Согласно весьма распространенному мнению, философия Канта обращалась к анализу сложившегося, «готового» знания, к осмыслению его структуры, оставив в стороне методы формирования нового знания. Это мнение вступает в противоречие с теми характеристиками теоретического синтеза, который был предметом «Критики чистого разума». Тем более это мнение неадекватно неокантианской интерпретации формирования как теоретического знания, так и различных форм символической репрезентации, среди которых центральное место занимает репрезентация в искусстве. Уже Э.Кассирер, выдвинув понятие «символическая форма», характеризовал с его помощью как особенности современной науки, обратившейся к функциональным отношениям в противовес акценту на субстанцию, присущему прежней философии, так и формы репрезентации в мифе, языке и искусстве. Пространство и время предстают у него как способы организации опыта, репрезентации пространственных и временных отношений вначале вещей друг к другу, а затем, освобождаясь от связности с субстанцией, пространственных и временных отношений в чистом виде. Это означает, что в центре внимания оказываются акты формообразования (**Gestaltung**), а все наукоучение и эстетика концентрируются на активном полагании своей предметности, на ее конструировании в произведениях научного, художественного, языкового творчества. В 1921 г. в статье «Понятие символической формы в структуре наук о духе» он трактует символическую форму как энергию духа, благодаря которой духовное значение соотносится с конкретным знаком и осваивается этими знаками. В 1923 г. после эмиграции Кассирера в США выходит в свет первый том его «Философии символических форм». В 1929 г. – последний, третий

том. Исходная идея Кассирера заключается в том, чтобы понять, как внешний мир трансформируется в символическую реальность – в мир символических значений посредством формообразования и кодировки в знаковых системах. «...основной принцип критического мышления, принцип “примата” функции над предметом, принимает в каждой отдельной области новую форму и нуждается в новом самостоятельном обосновании. Функции чистого познания, языкового мышления, мифологически-религиозного мышления, художественного мировоззрения следует понимать так, что во всех них происходит не столько оформление мира (*Gestaltung der Welt*), сколько формирование мира (*Gestaltung zur Welt*), образование объективной смысловой взаимосвязи и объективности целостности воззрения»¹⁹. Позднее в «Очерке о человеке» (1944) он понимает человека как символическое животное, а культуру как основные формы духовного производства, как делание, а не просто как существование. Человек, по словам Кассирера, живет не только в физическом, но и в символическом универсуме. «Язык, миф, искусство, религия – часть этого универсума, эти разные части, из которых сплетается символическая сеть, запутанная ткань человеческого опыта»²⁰. Иными словами, культура заключается в созидании различных кодов символических значений, а задача философии – в том, чтобы понять основания всех этих творений и их фундаментальные формирующие принципы. Кассирер называет свою философию символических форм грамматикой символической функции, подчеркивая, что содержание духа всегда представлено в выражении – только в чувственных знаках. «Система многообразных проявлений духа доступна для нашего понимания лишь посредством того, что мы прослеживаем различные направления его первоначальной созидательной силы»²¹. Поэтому анализ пространственных и временных отношений всегда связан «с деятельностью по их внутреннему производству и с закономерностью этого производства»²². Этот способ анализа символических форм Кассирер успешно применил в своей интерпретации в «Логике наук о культуре», в «Идеях и образе», посвященных творчеству Гете, Шиллера, Гельдерлина и Клейста, и в целом ряде очерков о творчестве.

Необходимо отметить, что принципы исследования символических форм, выдвинутые Кассирером, сразу же нашли свое признание и развитие в европейской эстетике. Анализ Кассирера по-

зволлил искусствоведам перейти от осмысления стилевых особенностей искусств того или иного периода, от художественного стиля к выявлению символически-знаковых структур художественных произведений. Если в начале XX в. целый ряд теоретиков искусства ограничивались фиксацией и описанием альтернатив художественного стиля, а осмысление процедур символизации превращалось в общезначимые стилевые особенности того или иного периода в истории искусства, то под влиянием философии «символических форм» Кассирера изменилась сама методология реконструкции историко-искусствоведческих исследований. Акцент в искусствоведческих исследованиях делался уже на формах связи индивидуально-авторской работы и общезначимых структур художественного стиля. В этом отношении показательно сравнение искусствоведческих работ Г.Вёльфлина и Э.Пановского. В книге «Основные понятия истории искусств. Проблема эволюции стиля в новом искусстве» (1915) Г.Вёльфлин пытается «уяснить общую форму созерцания известной эпохи, потому что без такого уяснения художественное произведение никогда не может быть оценено правильно»²³. Это не означает, что Вёльфлин игнорирует индивидуальный характер творчества в искусстве, что он избегает анализа авторских произведений художников. Наоборот. Однако акцент он делает на антиномичные характеристики форм репрезентации в искусстве того или иного периода. Антиномии стиля, проанализированные им на материале художников XVI и XVII вв., следующие: линейность и живописность, плоскость и глубина, замкнутая и открытая форма, множественность и единство, ясность и неясность. Сами эти антиномии, присущие стилям этих близких друг другу веков, Вёльфлин истолковывает как разные «оптические» схемы, как разные способы организации пространства художественного произведения, восприятия пространственных обстоятельств. Надо отметить, что Кассирер неоднократно обращается к идеям Вёльфлина, подчеркивая, что его основные понятия истории искусств мало идиографичны, что для него единичные явления не являются «парадигматическими проявлениями различия» между классицизмом и барокко²⁴. Кассирер напоминает слова Вёльфлина о его идеале истории искусств – «истории искусств без имен»²⁵. Вёльфлин отдает приоритет не индивидуальным художникам и их творениям, хотя без их анализа он не может обойтись, в частно-

сти, без сопоставления творений Дюрера и Рембрандта, а чистым структурным понятиям искусствознания и, как верно отмечает Кассирер, «неосознанно подходит к универсальной проблематике “науки о формах”»²⁶. В книге «Опыт о человеке» Кассирер, говоря о необходимости и важности общей структурной схемы для анализа, классификации, упорядочивания и организации истории искусств, вновь упоминает имя Г.Вёльфлина: «В области истории искусств такая схема была построена, например, Генрихом Вёльфлином. Согласно Вёльфлину, историк искусства не может охарактеризовать искусство различных эпох или различных художников, если не владеет некоторым основополагающими категориями художественного описания. Он находит эти категории, исследуя и анализируя различные способы и возможности художественного выражения. Эти возможности не безграничны – фактически они могут быть сведены к небольшому числу. Именно с этой точки зрения Вёльфлин дал свое знаменитое описание классики и барокко» как некоторых общих структурных образцов, не ограниченных определенной эпохой²⁷. Иными словами, Кассирер подчеркивает близость антиномичных структурных образцов стиля, выявленных Вёльфлином, и своего понимания символических форм как инвариантных функциональных структур различных знаковых систем кодирования.

Вёльфлин был не одинок в своем анализе категориальных структур синтеза художественного опыта. В это же время выходят работы немецкого искусствоведа А.Э.Бринкмана, в частности, «Plastik und Raum als Grundformen künstlicher Gestaltung» (в русском переводе – «Пластика и пространство как основные формы художественного выражения» (М.–Л., 1935), т. е. Gestaltung – «формирование», «формообразование» переведено как «выражение»), где на большом историко-искусствоведческом материале проанализированы различные структурные формы организации пространства в архитектуре готики, ренессанса, барокко, рококо, классицизма. Ссылаясь на работы и Вёльфлина, Бринкман усматривает свою задачу в том, что создать всеобъемлющую систему теории видения (созерцания – Anschauungstheorie), осмыслить принципы синтеза архитектурного и живописного пространства. Этому же посвящена и другая его книга «Площадь и монумент как проблема художественной формы» (М., 1935; переиздание.

М., 2010). Основное внимание в ней уделено различным структурным принципам организации городских площадей и месту в них различных памятников.

Но в это же время были искусствоведы, которые прямо ссылались на исследования Кассирера и на построенное им методологическое оснащение историко-искусствоведческих исследований. Так, в 1922 г., во время пребывания Кассирера в Варбурге, Э.Пановский выпускает в свет работу «Перспектива как символическая форма», в которой на громадном материале истории искусства анализирует перспективу как способ духовной организации пространства, который специфичен в каждой эпохе: от сферического и телесного пространства античности, готического и статичного готики до психофизического пространства модерна²⁸. Пановский трактует перспективу как способ организации пространственного опыта, который характерен для творчества различных художников и специфичен для каждой эпохи²⁹.

Идеи символической формы, символизма, фундаментальной роли символов в познании встретили гораздо большее понимание в англо-американской философии, чем в европейской. Наряду с работами Ч.Морриса, А.Уайтхеда, А.Ритчи³⁰ широкое признание получили книги и Э.Кассирера, ставшего после 1933 г. эмигрантом. Именно на эти исследования ссылается и С.Лангер, которая в книге 1941 г. «Философия в новом ключе: исследование символики разума, ритуала и искусства» подчеркнула: логика и наука «подняли вопрос о *символических формах* и вопрос об изменяемых отношениях формы и содержания... Изучение символа и значения является исходной точкой философии»³¹. Она прямо называет имя Кассирера – «первооткрывателя философии символики». Для нее несомненным является «захваченность символами», что отличает и гносеологию, и эстетику, все гуманитарные и естественные науки. Это «генерирующая идея» всех наук и всей культуры XX в.³². В этой связи она обращается как к результатам наук, так и к генетической психологии (А.Д.Ритчи, Ж.Пиаже и др.), подчеркивая, что «символизм – это признанный ключ к пониманию той умственной жизни, которая свойственна человеку»³³. Фиксируя различие между знаками и символами (символы – это не симптомы явлений, а замещение вещей), она обращает особое внимание на проблему значения символов, трактуя значение как функцию термина, как

образец употребления терминов. Проводя различие между дискурсивными и презентативными формами символов (значение презентативных символов буквально, таковы карты, фотографии, диаграммы), Лангер анализирует использование символов в языке, ритуале, мифе, искусстве, в том числе в музыке. Для нее художественные символы обладают неявным значением, они не вербализуемы, их функция – получение нового опыта и формирование реальности. Она и философию определяет как «поиск значений и смыслов, более широких, более ясных, более доступных, более отчетливых»³⁴. В позднейшей книге «Чувство и форма» (1953) Лангер использует понятие «значимая форма» (significant form), понимая искусство как творчество символических форм человеческих чувств: пространственные искусства имеют дело с виртуальным пространством, временные – с виртуальным временем. Как заметил Р.И.Харт о концепции С.Лангер, «рабочим фундаментом и окончательной целью (новым принципом) было исследование значения и символа в связи со всей системой человеческого мышления, деятельности и творчества. Лангер полностью посвятила себя реализации этой измененной задачи философии...»³⁵ Это и проявилось с наибольшей силой в ее трехтомной книге «Ум: очерки о человеческом чувстве» (Baltimore, 1967–1982), где центральными понятиями философии становятся «форма» и «символ».

5. Теоретико-групповая стратегия в трактовке схем (от генетической психологии к генетической эпистемологии Ж.Пиаже).

Жан Пиаже – выдающийся швейцарский психолог и философ, создавший не только специфическую исследовательскую программу анализа психологии ребенка, но и психологическую школу, представители которой (Б.Инельдер – B.Inhelder, L.Apostel, B.Mandelbrot, A.Szemianska, A.Jonckheere, E.W.Beth, W.Mays и другие) исследовали генезис и развитие психологии ребенка, используя теоретическое и методологическое оснащение, выдвинутое Пиаже. Само собой разумеется, соавторы Пиаже разворачивали не только специфические эксперименты в психологии ребенка, но и существенно конкретизировали исходные предпосылки и методы, предложенные им. Исследовательская программа Пиаже формировалась и развивалась с начала 20-х гг. прошлого века и на первых порах концентрировалась на экспериментальном изучении психики ребенка. Это относится к таким его работам 1917–

1927 г., как «Речь и мышление ребенка» (1923), «Суждение и заключение у ребенка» (1924), «Представление о мире ребенка» (1926), «Физическая причинность у ребенка» (1927). Исходными предпосылками этих работ Пиаже являются 1) акцент на лингвистических (речевых) характеристиках поведения ребенка; 2) подчеркивание эгоцентризма ребенка как определенной стадии развития его мышления; 3) эгоцентризм интеллекта ребенка выражается в роли воображения как способа удовлетворения желаний; 4) некритическое использование «принципа удовольствия» З.Фрейда. Критика понятия эгоцентрического интеллекта была осуществлена Л.С.Выготским в предисловии к русскому изданию книги Пиаже «Речь и мышление ребенка» (М.–Л., 1932)³⁶.

Во второй период (1927–1929 г.) Пиаже модифицирует свою концепцию эгоцентрического интеллекта, восполнив анализ мышления ребенка уяснением конкретных систем отношений и взаимозависимостей, т. е. процессами социализации ребенка. Обратившись к социологизму Э.Дюркгейма и его школы (М.Мосс, Л.Леви-Брюль), Пиаже критикует абстрактный и глобальный социологизм этой школы, но тем не менее социологические мотивы, представленные в конкретной социопсихологической форме как способы общения и взаимозависимостей ребенка, стали одним из компонентов психологической концепции Пиаже³⁷. Ослабление подхода к психике и к интеллекту ребенка как эгоцентрических по своей природе четко прослеживается в работе «Моральное суждение у ребенка» (1932), в которой Пиаже анализирует генезис моральных суждений у ребенка, прежде всего справедливости, в ходе игры и его общения со взрослыми и со своими сверстниками. Большое внимание он уделяет критике социологизма Дюркгейма, который, делая акцент на коллективном осознании солидарности и на значимости морального авторитета, отдавал приоритет моральной дисциплине и внутреннему подчинению императивам морали. Подчеркивая значимость сотрудничества ребенка как со взрослыми, так и со своими сверстниками, Пиаже отметил: «...сотрудничество вытесняет вместе с моральным реализмом также и эгоцентризм и завершается интериоризацией правил. На место морали чистого долга приходит новая мораль. Гетерономия уступает место сознанию добра, автономия которого вытекает из принятия норм обоюдности. На смену повиновению приходит понятие спра-

ведливости и взаимной услуги, которые и становятся источником всех обязанностей, ранее навязывавшихся сознанию в качестве недоступных пониманию императивов»³⁸. Иными словами, обращение к социологии имело важные последствия для теоретических и экспериментальных исследований Пиаже: оно не только ослабило роль идеи эгоцентризма ребенка, особенно в определенные периоды его жизни, но и позволило найти конкретные средства для изучения сотрудничества детей в игре и формирования у них моральных суждений о справедливом и несправедливом.

И в этой, и в других работах, написанных в 1930–1940-е гг.: «Возникновение интеллекта у ребенка» (1936), «Конструкция реальности у ребенка» (1937), «Формирование символа у ребенка» (1945) – окончательно формируются основные принципы психологической концепции Пиаже (о них чуть ниже), проводятся многочисленные экспериментальные исследования детской психологии, вычленяются различные стадии генезиса интеллекта ребенка, осуществляется анализ генезиса понятий числа, пространства, времени, количества (А.Шеминской, Б.Инельдер и др.). Именно эти работы создали славу Пиаже-исследователю и его школе генетической психологии.

С 1949 г. начинается новый период в творчестве Пиаже. Он не только развертывает программу генетической психологии, но и выдвигает новую, более обобщенную программу генетической эпистемологии. В 1949–1950 гг. выпускает три тома «Введения в генетическую эпистемологию» (I Том – «Математическая мысль», II том – «Физическая мысль», III том – «Биологическая, психологическая и социальная мысль»). Генетическая психология трактуется Пиаже как один из источников генетической эпистемологии, которая призвана выявить взаимоотношение субъекта и объекта, разработать общие вопросы методологии и теории познания, исходя как из генетической психологии, так и из историко-научных реконструкций. Можно сказать, что концепция генетической психологии была восполнена историко-научными объяснениями, а два компонента генетических построений – психология и история науки – были обобщены и универсализированы в построении Пиаже и его сотрудников. К ним надо отнести психологов – Дж.Брунера, Ф.Брессона, А.Морф, П.Греко, Д.Берляйн, логиков – Л.Аростеля, У.Майса, Э.Бета, С.Папера, теоретика ин-

формации – Б.Мандельброта. Они интенсивно разрабатывали различные понятия новой концепции генетической эпистемологии (соотношение эпистемологии и психологии, формализация и операциональное мышление, аналитические и синтетические операции в поведении субъекта, операциональные и перцептивные структуры интеллекта, проблемы логики научения, эпистемология и педагогика). Пиаже создал в 1955 г. в Женеве «Международный центр генетической эпистемологии», который с 1957 г. выпускает в Париже в университетском издательстве сборники «Исследования по генетической эпистемологии». Публикации Пиаже и его соавторов по генетической эпистемологии выходили в свет именно в этих «Исследованиях». В это же время продолжались исследования по генезису различных понятий у ребенка: скорости, случайности, числа, пространства, классификации, механизмов и структур восприятия. В последние десятилетия исследования Пиаже сосредоточены на двух проблемных полях: во-первых, на генезисе и развитии перцептивных структур и, во-вторых, на анализе взаимоотношений логики и эпистемологии, психологии и эпистемологии. Свои результаты он публикует в таких книгах, как «Отношение наук с философией» (1947), «Логический трактат» (1949), «Полезность логики для психологии» (1949), «Очерк трансформации логических операций» (1952), «От генетической психологии к эпистемологии» (1952), «Генетическая психология и эпистемология» (1953), «Логика и психология» (1957), «Логика и равновесие» (1957), «Программа и методы генетической эпистемологии» (1957), «Защита генетической эпистемологии» (1963) и, наконец, «Мудрость и иллюзии философии» (1965). В библиографии работ Ж.Пиаже, приведенной в книге Дж.Флейвелла «Генетическая психология Жана Пиаже» (М., 1957), отмечено 137 статей, опубликованных им самим и в соавторстве, и 30 книг, изданных на разных европейских языках.

Итак, Жан Пиаже не только построил оригинальную и развернутую концепцию генетической психологии, выявив определенные этапы формирования ряда фундаментальных понятий у ребенка, но и выдвинул и развил более обобщенную концепцию генетической эпистемологии, в которой он стремился найти соответствие между рядами данных – между данными генетической психологии и фактами истории научного мышления в его разных

формах, от математики до социологии. Громадным достижением и самого Пиаже, и его школы было не только описание отдельных этапов развития детской психологии, но и поворот к истории человеческой мысли, которая стала важнейшим компонентом его генетической эпистемологии.

Психология и логика. Сразу же подчеркну, что в концепции Пиаже речь идет о формировании интеллекта, т. е. рационального и подчиняющегося законам логики мышления. Для него несомненно то, что интеллект на высших этапах своего развития является системой формализуемых операций и что без формализации не могут обойтись ни математика, ни психология. Поэтому проблема взаимоотношений логики и психологии занимает в его концепции столь важное место: ведь он стремится выявить структурно-функциональные инварианты, присущие каждому этапу в генезисе и развитии интеллекта ребенка. Их можно выявить как инварианты определенных преобразований, специфических изменений целостных структур. «...инвариантом является не тот или иной характер структуры... Инвариант – это только функция. Что же касается структуры, она бесконечно варьирует, – в той мере, в какой эти изменения считаются с функцией, – и законы эволюции, такие изменения направляющие, дают нам больше знаний, чем особенности, свойственные отдельным стадиям»³⁹.

Поэтому он обращается в таких работах, как «Классы, отношения и числа» (1942); «Трактат по логике» (1949); «Логика и психология» (1952), к алгебраической теории групп (он называет их группировками) как к тому аппарату, который он широко использует при построении генетической психологии⁴⁰. В отличие от современных психологов Пиаже стремится найти связи между психологией и логикой, попытаться объяснить интеллект с помощью логических структур. Вместе с тем он противостоит и тем направлениям в логике, которые с порога отвергали возможность приложения их понятий к исследованию психики (платонизму, конвенциализму, неопозитивизму). Так, для неопозитивизма логика имеет дело с языком, забывая о том, что должен пройти большой промежуток времени, в котором центральными являются восприятия и конкретные действия вплоть до того периода, когда решающими оказываются символические операции. По его словам, «алгебра логики может помочь выявить психологические

структуры и представить в форме исчисления операции и структуры, являющиеся основными для наших реальных мыслительных процессов»⁴¹. Лишь на поздних этапах развития ребенка конкретные действия превращаются в операции – в «действия, которые перенесены внутрь, обратимы и скоординированы в системе, подчиняющейся законам, которые относятся к системе как к целому» (С. 579). Операции не существуют изолированно друг от друга, а образуют структурированное целое.

Обратившись к логико-математическим структурам как к моделям познавательных структур, Пиаже использует понятия алгебраической теории групп (groupement – группа, lattice – решетка, в русских переводах – алгебраическая структура) для выявления логических операций в ряде областей интеллектуальной деятельности. В группе как абстрактной алгебраической структуре не нарушаются свойства композиции, ассоциативности, тождественности и обратимости. Понятие «группировка» он использует для осмысления широкого класса операций: и тех, которые направлены на соотношения логических классов, и конкретных операций, направленных на отношения между частью и целым в множестве конкретных предметов и их конфигураций в пространстве и времени. Даже отношения к ценностям и межличностные отношения рассматриваются им с позиций алгебраической теории групп, т. е. как подчиняющиеся свойствам. Эта теория, которая позволила выявить свойства группировок и их функциональные инварианты, превратилась в исследовательской программе Пиаже и его школы в эффективный аппарат анализа генезиса познавательных операций и в модель, позволяющую репрезентировать формирование и систему логических операций (сложения логических классов и отношений, умножение классов, сложения асимметричных и симметричных отношений, умножение отношений) при сохранении свойств группы.

Выявление и анализ Пиаже и его сотрудниками различных группировок (иерархии классов и отношений, построение серий или асимметричных рядов классифицируемых предметов, усвоение симметрии в отношениях между предметами, группировка равенств и др.) позволили им исследовать арифметические и логические группировки, понять те операции, к которым прибегает ребенок при обмене мыслями в сотрудничестве с другими людьми. Группировка операций в единое целое предполагает социальное

взаимодействие ребенка с взрослыми и своими сверстниками. Уже здесь не трудно заметить существенное ограничение фундаментального основания генетической психологии Пиаже – его допущения эгоцентризма ребенка. Усвоение языка, происходящее во взаимодействии ребенка с взрослыми и со своими сверстниками, играет решающую роль в переходе от элементарных группировок классов и отношений к пропозициональным структурам, причем особо отмечается, что **16 бинарных операций двузначной пропозициональной логики** имеют место в мышлении подростков 12–15 лет. Для психолога важно выявить операциальные схемы (такие, как комбинации, пропорции, равновесия пропозициональных операций) и понять их как «актуализированные структуры, обладающие разнообразными возможностями, что имплицитно содержится в структурированном целом, т. е. в форме равновесия пропозициональных операций» (С. 607).

Конечно, возникает ряд вопросов относительно такого алгебраического способа репрезентации конкретных операций мышления: насколько изоморфны операции теории групп конкретным операциям мышления? Насколько адекватны эти операции теории групп логическим и особенно эмпирически-конкретным операциям формирующегося интеллекта ребенка? Настаивая на полноте перебора всех классов и отношений, Пиаже допустил существование тех познавательных структур, которые в принципе возможны, но не было доказано их эмпирическое существование, в частности, группировки, связанной с умножением симметричных и асимметричных отношений на материале иерархии классов.

Использование Пиаже формализованного аппарата алгебры логики и современной общей алгебры⁴² оказывается весьма эффективным для исследования не только генезиса понятия «число», но и генезиса и развития операций интеллекта. Хотя Пиаже и подвергает критике идею аксиоматизации логики и неприложимость аксиоматизированной теории в психологии, но его попытки осмыслить филиацию структур, в том числе и алгебраических, означали, что возможны формализация понятия «группировка» и построение общей логико-алгебраической системы.

Принципы генетической психологии. Генетическая психология и генетическая эпистемология Пиаже основываются на двух стратегиях, казалось бы, исключаящих друг друга, – стратегии,

согласно которой интеллект представляет собой *процесс адаптации*, репрезентирующий процессы уравнивания, и на стратегии, согласно которой интеллект – это *система операций*, разветвляющихся от конкретных ко все более символическим и формализуемым. Иными словами, для Пиаже мышление является и процессами ассимиляции и аккомодации, т. е. биологически данных инвариантов приспособления ребенка к окружающей среде, и системой функциональных инвариантов действий – от конкретных операций до символических и формальных.

Генезис и развитие интеллекта ребенка оказывается не просто непрерывным процессом, а включает в себя серию дискретных познавательных структур – функциональных инвариантов, интегрирующих конкретные операции и превращающих их в символические и формальные. Уже на стадии сенсо-моторного развития инварианты ассимиляции и аккомодации дифференцируются, становясь последовательностью дискретных состояний равновесия и их нарушений, наращивая уровни уравнивания и достигая более высокого уровня равновесия. Так, представления ребенка о пространстве формируются на основе организации действий, вначале двигательных, осуществляемых им в пространстве с предметами, затем интегрированных, а позднее превращающихся в операциональные системы.

Громадную роль в переходе от эгоцентричности, феноменализма, анимизма, трансдуктивности рассуждений, присущих сенсомоторной стадии генезиса интеллекта ребенка, играет овладение языком. Эгоцентрическая речь сменяется социализированной. Причем Пиаже вычленяет различные стадии наращивания коммуникативного смысла речи ребенка – от эгоцентричности до разговоров детей друг с другом и со взрослыми, до формирования способности суждения и рассуждения, включающей в себя осознание причинной и имплицитивных связей.

Исходным принципом концепции Пиаже является введение структурно-функциональных целостностей, в которых вычленяются вариативные и инвариантные характеристики. В этом отношении в генетической психологии Пиаже продолжается та линия анализа целостных структур (Gestalt), которые начала в психологии XX в. гештальт-психология. Однако Пиаже, критикуя гештальт-психологию, подчеркивает динамичный, а не статичный

характер целостных структур познавательных актов. Их инвариантность не исключает, а, наоборот, предполагает вариативность и изменчивость познавательных актов⁴³. Отметив, что гештальт-психология в своих экспериментальных и теоретических исследованиях обратила внимание на целостный характер феноменов восприятия, памяти и т. д., на несводимость целостных структур к составляющим их элементам, Пиаже усматривает основной изъян гештальт-психологии в том, что эти целостные структуры – гештальты – одни и те же и для восприятия, и для интеллекта, что они не эволюционируют, являясь постоянно действующими механизмами равновесия. Он называет гештальт-психологию «психологией мышления» в отличие от своей операциональной теории интеллекта и неоднократно проводит мысль о том, что психологии мышления гештальтистов (О.Зельца, К.Вертгеймера и др.) недостает генетической перспективы.

Инвариантными характеристиками организации и приспособления психики ребенка к окружающей среде являются ассимиляция и аккомодация. Они присущи не только интеллекту, но и биолого-физиологическим структурам, различаясь как по своей сути, так и в соответствии с ростом интеллекта. Ассимиляция выражается в изменении элементов окружающей среды, а аккомодация – в приспособлении объекта к формирующемуся человеку. Иными словами, ассимиляция в познавательной деятельности – конструирование ребенком окружающей среды, а аккомодация – активное приспособление объекта к перцептивным и когнитивным структурам ребенка. Пиаже подчеркивает, что аккомодация возможна лишь на основе ассимиляции, что и та, и другая варьируются в зависимости от возраста ребенка. Тем самым Пиаже стремится выявить и определить универсальные механизмы генезиса как перцептивных, так и логических структур интеллекта, которые он усматривает в ассимиляции и аккомодации.

Механизмом, который присущ и психике, и интеллекту, является, согласно Пиаже, равновесие, его нарушение и восстановление равновесия на новой ступени. Эти процессы важны как для сенсомоторной стадии развития ребенка, так и для аффективной и когнитивной ступеней⁴⁴. Адаптация ребенка к окружающей среде является равновесием ассимиляции и аккомодации. И генезис интеллекта можно рассматривать как определенные стадии равно-

весия, исходя из функциональной ситуации или структурного механизма, обеспечивающего равновесие. В отличие от сенсомоторных адаптаций, которые неподвижны и одноплановы, структурные механизмы интеллекта обладают мобильностью и обратимы⁴⁵.

Модель равновесия между действиями интеллекта и окружающей средой, между ассимиляцией и аккомодацией, между субъектом и объектом является фундаментальной во всей концепции генетической психологии Пиаже. Нарушение равновесия и его восстановление представляет собой тот механизм, который, по замыслу Пиаже, объясняет переход от одной стадии генезиса интеллекта к другой и его развитие от сенсомоторной стадии к стадии формальных операций. Эта модель непрерывного онтогенетического развития направлена на осуществление определенной цели – к достижению группировки формальных операций. Равновесие мыслится Пиаже не как статичное, а как динамичное, активное и расширяющее поле своего применения, или как процесс уравнивания познавательных структур. Описание этой модели уравнивания он осуществляет в терминах вероятности, которая изменяется в предсказываемом направлении, а ее изменения представляют собой последовательность состояний равновесия⁴⁶.

Исследовательскую программу генетической психологии можно назвать холистским конструктивизмом, или конструктивистским холизмом, поскольку, подчеркивая целостный характер аффективных, познавательных и поведенческих структур, Пиаже одновременно проводит мысль об их конструктивной природе. Это относится, в частности, к высшим формам интеллекта, какими являются понятия, которые, по словам Пиаже, конструируются согласно возможностям композиции действий или операций. Поэтому он критикует сведение интеллекта к вербальному мышлению, присущее, например, психологии П.Жане. Для Пиаже необходимо связать интеллект с действием – источником и средой интеллекта, понять его как интериоризованное действие, т. е. как продолжение действия в иной, ментальной плоскости. Операция – это простое действие. Но они не существуют изолированно друг от друга, а образуют системы. Поэтому понять операциональный характер мышления – это означает «построить логику целостностей»⁴⁷, исходить из операциональных систем целого, а не из изолированных операций, сконструировать определенные группи-

ровки «равновесия операций, т. е. действий, интериоризованных и организованных в структуры целого»⁴⁸. Изменяется и механизм равновесия: вместо частичного равновесия перцептивных и моторных структур вместе с операциональным интеллектом возникает подвижное равновесие групп операций, которое Пиаже называет «равновесием полифонии», являющееся «системой уравнивающихся обменов и трансформаций, бесконечно компенсирующих друг друга»⁴⁹. Направляющим механизмом эволюции операционального интеллекта является необходимость равновесия, которое, будучи зависимым от сложности целостных структур, становится все более и более мобильным.

Последовательность схем и их функции.

Важнейшим элементом объяснительных моделей генетической психологии Пиаже является понятие «схема», которое не только специфично на каждом этапе развития интеллекта ребенка, но и выполняет определенные функции в познавательных действиях. Схема – это инвариантная познавательная структура, которая представлена в сходных актах и операциях, имеющих определенную направленность и последовательность и образующих некое организованное целое. Схема – это осознание определенной упорядоченной последовательности операций и приведение в действие этих операций. Согласно Пиаже, происходит наращивание познавательных схем: сенсомоторные (например, схема ассимиляции при схватывании ребенком какого-либо предмета) являются основанием для формирования умственных операций и их схем (в частности, интеллектуальной ассимиляции). Пиаже неоднократно подчеркивает целостную организацию схем и одновременно их вариативность, лабильность, подвижность. По его словам, это не статичные, а подвижные структуры, которые применяются к различным познавательным действиям, составляя их функциональные инварианты, или, как говорит Пиаже, последовательные моменты кристаллизации перцептивных и познавательных актов.

Важнейшей особенностью познавательных схем является их повторяемость в применении к различным когнитивным актам. Он называет репродуктивной схему ассимиляции, которая воспроизводится на всех этапах развития ребенка. Ее он называет схемой обобщенной ассимиляции, которая дифференцируется, становясь тем, что Пиаже называет опознавательной ассимиляцией. Схемы

ассимиляции и аккомодации, обладающие свойствами повторяемости, обобщенности и дифференцированности, являются наиболее фундаментальными в генезисе и развитии психики ребенка, сохраняясь и модифицируясь по мере ее формирования и роста. Эти схемы могут применяться к новым объектам, модифицироваться и образовывать новые целостные структуры. Схемы в отличие от гештальтов – это динамичные структуры, которые подвержены преобразованиям и дифференцированиям, применяясь к новым объектам и получая новую, более совершенную форму, а вместе с этим достигая более полной ассимиляции и аккомодации к окружающей действительности.

Психологическую концепцию Пиаже нередко называют операциональной теорией интеллекта, где работа предстает как система операций. Операции трактуются им как совокупность интериоризованных действий. Иными словами, исходная объяснительная модель работы интеллекта у Пиаже – это модель интериоризации внешних действий, превращения их в ментальные операции, которые могут получать и получают различную степень формализации. В ходе интериоризации познавательные действия оказываются ненаглядными.

Первым этапом в развитии ребенка является сенсомоторный период. Развитие ребенка подразделяется Пиаже на ряд подпериодов: первый – до 2-х лет, второй – от 2 до 11 лет, когда завершается дооперациональный подпериод и формируются первые конкретные интеллектуальные операции; третий – от 11 до 15 лет, когда начинаются первые варианты формализации операций интеллекта.

Формирование сенсо-моторики и начал интеллекта обеспечивает рефлексологическое приспособление ребенка ко внешней среде, ассимиляцию увеличивающегося числа объектов, прежде всего имеющих непосредственное отношение к пище и воде и постепенно выделяемых из нерасчлененной внешней среды. На следующем этапе возникают то, что Пиаже называет циркулярной (круговой) реакцией, т. е. реакцией, повторяющейся и воспроизводящейся ребенком. Прежние навыки (сосания, смотрения, слушания, крика, схватывания и т. д.) начинают модифицироваться, в это же время изменяется и механизм ассимиляции под влиянием приобретаемого опыта.

Схемами сенсо-моторного периода генезиса психики ребенка являются телесные схемы, т. е. повторяющиеся функциональные инварианты, значимые для этого периода. Схемы моторные

оказываются одновременно и перцептивными. Так, на первых подпериодах сенсо-моторного этапа мануальная схема движения рук и акта хватания оказывает формирующее влияние на акты смотрения в эти подпериоды, а зрительные образы формируются на основе восприятия движения рук. Иначе говоря, тактильно-двигательные схемы, присущие актам хватания ребенком предметов, оказываются решающими и становятся основой для координации сенсомоторных и зрительных схем. В последующем возникают первые формы преднамеренной ориентации на достижение цели в поведении ребенка, которые замещают непреднамеренные навыки и свидетельствуют о новых способах приспособления к среде, об устранении препятствий и о произвольной аккомодации среды. Первичные телесные (сенсомоторные) и вторичные схемы координируются между собой, возникают предвосхищающие реакции ребенка на знаки, происходит выделение предмета, ранее не отделяемого из собственного поведения ребенка, хотя его интересует утилитарное использование предмета, который слит с действием относительно него и к которому поначалу прилагаются прежние, ставшие устойчивыми и привычными навыки ребенка. Если вначале предмет предстает как предмет-в-ситуации («мяч под столом»), то позднее он вычленяется из непосредственной жизненной ситуации, воспринимается, осознается и опознается как нечто устойчивое и инвариантное само по себе, независимое от контекстов его функционирования и использования. Реакции ребенка усложняются, возникают вторичные, третичные реакции, одни их виды сменяются другими (циркулярные – опознавательными, направленными на обследование новых предметов), происходит активный поиск новых средств для достижения цели, гибкость и подвижность схем усложняется, координация между тактильными, зрительными, слуховыми и кинестетическими восприятиями увеличивается. Ребенок в конце концов воспринимает и опознает себя как объект, занимающий определенное место в пространстве, изменяющий свое положение относительно других предметов. Эгоцентрическая установка ребенка кардинально изменяется: возникает и развивается ориентация на предмет и на других («аллоцентрическая ориентация»). Эта смена ориентаций выражается в различных формах поведения ребенка, том числе и в игре.

В этом подпериоде интеллектуального развития ребенка в формировании навыков большую роль играют такие генетические схемы, как ассоциации, пробы, осуществляемые сначала наугад, а затем отбираемые в зависимости от успехов, неудач и ошибок. Схемы сенсо-моторного интеллекта – это схемы восприятия и схема навыка.

Сенсомоторные схемы вычлняются Пиаже и при генезисе понятия пространства у ребенка. На первых этапах он не отделяет своих действий от окружающей среды, своих восприятий от воспринимаемых предметов. Поэтому и пространство воспринимается им как совокупность различных пространств, связанных с его сенсомоторными действиями. Иными словами, исходным является не гомогенное пространство, а многообразие пространств, соответствующих рецептивным структурам: тактильным восприятиям, слуху, зрению. Гомогенное пространство, охватывающее все воспринимаемое рецептивными структурами, конструируется лишь на той стадии, когда достигается координация всех восприятий и действий ребенка. Поначалу сфера воспринимаемого ограничивается зоной, близкой к телу ребенка (к его рукам, с помощью которых осуществляется хватание предметов и т. д.), постепенно эта сфера расширяется – то, что было нейтральным и безразличным для ребенка, входит в зону его восприятий и действий, сначала непреднамеренных, а затем преднамеренных и произвольных, направленных на осуществление цели и поиск адекватных для этого средств.

Аналогичные стадии проходит и генезис понятия времени у ребенка. На первых стадиях у ребенка отсутствуют представления о том, что «прежде», «до», «раньше», «сейчас», «позднее». Как считает Пиаже, последовательность восприятий не означает, что у ребенка существует восприятие последовательности. У него существуют восприятия длительности тех или иных его действий, тесно связанных с ощущениями потребности в чем-то, усилий и т. д. Затем формируются вторичные реакции, выражающие последовательность событий, обусловленные действиями ребенка и их результатами. Так формируется субъективное переживание временных рядов событий, в начале неустойчивое и изменчивое, а позднее получающее форму объективных серий или рядов. Громадную роль в достижении инвариантности и объективности переживания

времени играет память, а именно воспоминания ребенка о предметах и событиях, которые выходят за пределы его непосредственно восприятия, более отдаленных по времени.

Вторым большим периодом в генезисе интеллекта является дооперациональное мышление. Этот период охватывает возраст от 2-х лет до 6–7 лет. Ему посвящена большая часть работ Пиаже. Он подчеркнул его принципиальное отличие от предшествующих стадий: здесь начинается различение обозначаемого и обозначения, знака и его значения. Функциональной характеристикой познавательных структур в этом периоде является символическая функция, которая предполагает замещение предметов знаками и символами, освобождение от конкретной связности с действительностью и действия в сфере системы символов. Интеллект способен действовать в символической сфере, обретая новые возможности в постижении настоящего, в воспоминаниях о прошлом и в предвосхищении будущего. Этот символический и образный интеллект выходит за узкие границы непосредственного восприятия действий ребенка и окружающей его среды, позволяет сформировать внутренние образы, или планы, будущих действий, направляя их в определенной последовательности и предвосхищая возможные, но еще не актуальные действия.

Анализируя генезис образного, дооперационального мышления, Пиаже проводит различение между знаками и символами, первые он понимает как общие для всего социального окружения, а вторые – как более личные обозначения, используемые в игре, в подражании и в познавательных действиях интеллекта. Знаково-символическая природа дооперационального интеллекта отнюдь не связана с усвоением ребенком слов языка благодаря подражанию взрослым. Если для последних стадий сенсо-моторного периода характерно использование неречевых символов, которые формируются в результате интериоризации в ходе подражания образным обозначениям, то дооперациональному интеллекту присуще превращение в знаки вещей окружающего мира – они воспринимаются и понимаются как обозначения практических и познавательных действий ребенка. Схемы дооперационального интеллекта включают в себя сенсомоторные схемы, выделяя в аккомодации и ассимиляции образы и их обозначения.

Эгоцентричность установок дооперационального интеллекта заключается в том, что ребенок исходит из своей собственной перспективы, но не способен сделать ни ее, ни свои мысли предметом размышления. Лишь благодаря социальному взаимодействию в игре и в жизни мышление научается мыслить о самом себе, отдавать отчет о собственных действиях, обретает способность выходить за пределы сосредоточения на каком-то бросающемся в глаза аспекте предмета и осуществлять тем самым то, что Пиаже назвал децентрацией аффектов и мыслей. В общем дооперациональный интеллект статичен, процессы ассимиляции и аккомодации не уравновешены друг с другом – ребенок не может ассимилировать новое, стремясь осмыслить его в рамках прежних схем ассимиляции, на основе уже существующих схем деятельности.

В этот же период начинаются процессы интериоризации внешних действий, переноса их во внутренний ментальный план, формируется повторение в уме конкретных внешних действий. Конечно, эти мысленные действия еще не организованы в единую систему, они неповторимы и не позволяют выявить функциональные инварианты как внешних, так и умственных действий.

Элементы дооперационального интеллекта Пиаже называет предпонятиями. Они ситуативны, возникают в определенных контекстах и характеризуют тот или иной предмет в специфическом контексте. Способ рассуждения ребенка на этой стадии он называет трансдукцией в отличие от индукции и дедукции. Особенность трансдукции в том, что рассуждение осуществляется от частного к частному, от одного предмета в специфическом контексте к тому же предмету в другом контексте. Иными словами, этот способ рассуждения рядопологает предметы, но не связывает их ни в причинно-следственной, ни в логически необходимой зависимости и не выделяет предмет как некоторый инвариант преобразований контекстов. Дооперациональный интеллект формируется прежде всего в игре, которую ребенок не отделяет от самой действительности: она для него столь же действительна, как и сами взаимоотношения со взрослыми.

Третий период (от 7 до 11 лет) Пиаже рассматривает как период формирования конкретных действий, их складывания в операциональные системы, все более и более сложные. Конкретные действия объединяются друг с другом, интериоризируются и пре-

вращаются в интеллектуальные операции, которые интегрируются в систему. Операция и есть элементарный акт репрезентации интеллектом объектов, который является составной частью организованной сети актов.

Основные усилия исследовательской программы генетической психологии Пиаже и его сотрудников были направлены на выявление и описание математических (констатации, сложения, вычитания, деления, умножения, измерения, количества, времени, пространства, числа) и логических (сложения и вычитания классов, классификации и др.) операций. Хотя генезис каждой из них рассматривался сам по себе на материале детской психологии, однако исследовательская программа Пиаже была направлена на то, чтобы выявить их целостную, организованную структуру. Каждая из операций оказывалась частью системы, обладала смыслом лишь в связи с системой и внутри нее. Этот холистский подход к генезису и к функционированию операций интеллекта означает, что операциональный интеллект представляет собой сложно организованное, структурированное и вместе с тем не статичное целое, а развивающуюся систему усложняющихся операций. Это развитие осуществляется в переходе от сенсомоторных действий к конкретным операциям интеллекта, а затем от них ко все более формализуемым интеллектуальным операциям. Если на первой ступени развития интеллекта подросток осуществляет действия с предметами наглядно воспринимаемой реальности, которые существуют «здесь» и «теперь», то на второй ступени он имеет дело и с потенциально возможными предметами и их отношениями. «Наращивание» операциональных структур интеллекта в подростковом возрасте происходит, согласно Пиаже, как бы поочередно, поскольку они еще сопряжены с материей тех предметов, на которые направлены их действия: сначала фиксируются такие физические характеристики предметов, как масса, площадь, длина и т. д., а лишь после осуществления таких конкретных операций с ними возникают познавательные системы, отвлеченные от них и изолированные друг от друга, еще не интегрированные в единую формальную систему. Интеллект на этом этапе не ограничивается применением прежних схем к новым ситуациям, он разделяет средства и цели действий, соотносит их и осуществляет поиск новых средств для осуществления цели действий. Сначала этот

поиск осуществляется вслепую, методом проб и ошибок, а затем уже цель направляет процесс поисков средств. Операции на этой стадии связаны с действием. Они организуют это действие и сопровождают его речь ребенка, однако сама речь не может быть независима от действия. Уже на этом этапе важную роль играет кооперация детей, прежде всего в игре. Кооперация, которую Пиаже отличает от принуждения, предполагает отношение реципрокности (взаимности) между индивидами, которые способны различать точки зрения друг друга.

На четвертом этапе, на котором возникают формальные операции интеллекта, подросток стремится выявить все возможные отношения между данными его перцептивного опыта и затем установить, какие из этих возможных отношений реально существуют. На этом этапе громадную роль в освобождении от связности перцептивного опыта с реальной действительностью играет воображение: в своем воображении подросток создает гипотезы о том, что возможно и что из этих возможностей станет реальностью. Тем самым, по мнению Пиаже, складывается интеллект, который ориентируется не на конкретные и наглядные предметы физической реальности, а на потенциально возможный, гипотетический мир, следствия которого предполагают проверку и доказательства.

Интеллект, использующий формальные операции, оперирует не физическими характеристиками предметов, а предложениями (высказываниями), в которых фиксируются результаты конкретных операций. Эти предложения связываются в некоторую систему. Между ними устанавливаются определенные взаимоотношения (конъюнкции, дизъюнкции и т. д.). Эти формальные операции Пиаже называет операциями второй степени, которые свидетельствуют об усложнении формального интеллекта и о переходе его на более высокий – комбинаторный – уровень. Комбинации различных предложений, понимаемые как гипотезы, подвергаются анализу, и в них выявляются те переменные, которые важны для этих комбинаций. Создаются возможные сочетания этих переменных, и они подвергаются анализу и проверке, которая не может не осуществляться в некоторой совокупности реальных, эмпирических действий.

Итак, система формальных операций интеллекта трактуется Пиаже как гипотетико-дедуктивная система, создаваемая воображением и предполагающая как комбинаторный анализ, так и эмпи-

рическую проверку в экспериментальных перцептивных опытах. Гипотетико-дедуктивная трактовка формального интеллекта, до которого дорастает мышление ребенка, понимается Пиаже как тот образец высоко развитого интеллекта, который функционирует и в научном мышлении. Конечно, генетическая психология не ограничивается признанием гипотетико-дедуктивного и комбинаторно-аналитического интеллекта в качестве высшего этапа в развитии мышления старшей возрастной группы, а выявляет различные переходные формы такого интеллекта. К ним, в частности, относится описание операции реципрокности, или взаимности, при которой операция отрицания замещается операцией нейтрализации переменной, или решающего фактора, действие которого выявляется при комбинации ряда факторов.

Формальные операции интеллекта образуют, согласно Пиаже, определенные структуры. Их он называет *формально-операциональными схемами*, а среди них вычленяет алгебраические структуры (или решетки в современной алгебре) и группировки. Как мы видим, эти понятия, заимствованные им из алгебраической теории групп, представляют собой не только модель объяснения Пиаже генезиса мышления ребенка, но и те схемы, в которых и благодаря которым функционирует интеллект подростка. Обычно фиксируется методологическая функция таких фундаментальных понятий генетической психологии Пиаже, как группировка и решетка, их роль в построении модели и теории формального интеллекта и забывается то, что эти понятия выполняют и онтологическую функцию, характеризуя определенные особенности высокоразвитого формального операционального мышления. Иными словами, схемы, которым подчиняется формальный интеллект как ребенка, так и взрослого (и самого Пиаже в том числе), – это схемы теории групп: группировка (**groupement**) и решетки (**lattice**).

Так, ребенок, устанавливая отношения между предложениями, фиксирует все возможности при их комбинаторике. Эта система возможностей, репрезентированных гипотетическими предложениями, а не наглядными, действительно существующими предметами, т. е. совокупность всех возможных предложений, и представляет собой решетку в алгебраическом смысле слова, или структуру. Дальнейшие операции, например, ассоциация их по

определенному числу, осуществляются внутри системы гипотетических предложений – одни из них описывают факты, а другие – нет, одни из них правильны, другие – нет и т. д.

С формированием формальных операций изменяется отношение к миру: мир из эмпирически данного становится миром того, что может быть построено. Интеллект оказывается более свободным относительно мира. Операции между предложениями, которые образуют группу, связаны с преобразованиями предложений, или с установлением отношений между предложениями отношений тождества, отрицания, реципрокности, коррелятивности. На этом этапе ребенок уже в состоянии различать прямые и обратные операции и осуществлять их не только физически, но и логически, соединяя или отвергая те или иные предложения в ходе рассуждения.

Всего Пиаже фиксирует восемь группировок операций. Первые четыре составляют логические операции: 1) простая классификация, или иерархическое включение классов; 2) соединение не индивидов, а асимметричных отношений, выражающих различия этих индивидов («качественная сериация»); 3) операция замещения, которая объединяет в класс различные простые классы, полученные в результате предшествующего объединения; 4) операция над симметричными отношениями, объединяющими между собой элементы одного и того же класса. Помимо этих группировок, имеющих дело либо с классами, либо с отношениями, существуют еще четыре, в основе которых лежат мультипликативные операции, т. е. относящиеся к более чем одной системе классов или отношений: 5) мультипликация классов; 6) мультипликация отношений (например, взаимно-однозначное отношение); 7) генеалогическое древо для классов; 8) генеалогическое древо для отношений⁵⁰. Итак, ряд, или серия, операций, которые представлены в алгебраической теории групп, являются схемами операционального интеллекта. Эти схемы включают в себя комбинации, пропорции, равновесие, группировки пропозициональных операций, образуя структурное целое. Построить логику целостностей, или систем интеллекта, – такова цель генетической психологии Пиаже, причем эта логика является логикой действий и операций, составляющих структурное целое.

В старшем подростковом возрасте кардинально изменяется эгоцентричность ребенка. Хотя и в юношеском возрасте возникают новые виды эгоцентрического сознания и поведения, отдаю-

щие приоритет собственной точке зрения (например, т. н. «юношеский идеализм»), но наиболее важную роль играют взаимоотношения между детьми, их кооперация, взаимодействие и т. д. Эгоцентричность выветривается, замещаясь структурами операций. «... группировка по самой своей природе есть координация точек зрения, что фактически означает координацию наблюдателей, т. е. координацию многих индивидов... сказав это и тем самым признав, что логически правильно построенная мысль обязательно является социальной, нельзя упускать из виду и того, что законы “группировки” образуют общие формы равновесия, в равной мере выражающие равновесие как межиндивидуальных обменов, так и операций, которые способен осуществлять социализированный индивид, когда он начинает строить рассуждение во внутреннем плане, опираясь при этом на глубоко личные и наиболее новые из своих мыслей»⁵¹.

Общими схемами генезиса интеллекта являются, согласно Пиаже, ритмы, регуляции и группировки. Периодичность ритмов характерна для сенсомоторного интеллекта, для элементарных форм поведения, но сохраняется и на более высоких этапах развития интеллекта. Регуляции, продолжающие ритмику начального периода, – это равновесие множества элементарных сенсорных ритмов, поведенческих актов, восприятий, навыков, составляющих статическую целостную систему. Наконец, на этапе операционального интеллекта операции составляют систему трансформаций, скоординированных и обратимых. «Ритм, регуляция и “группировка” образуют, таким образом, три фазы эволюционирующего механизма, связывающего интеллект с морфогенетическими свойствами самой жизни и дающего ему возможность осуществлять специфические адаптации, одновременно безграничные и уравновешенные между собой, которые в органическом плане были бы невозможны»⁵². В генетической психологии Пиаже соединены два языка, свидетельствующие об объединении двух стратегий, – натуралистический и операциональный. В натуралистическом языке, в котором используются модели равновесия, нарушения равновесия, динамического равновесия и даже энергетические метафоры, первые этапы генезиса интеллекта описываются скорее как биологические (рефлекторные, адаптивные) процессы, в то время как язык описания операционального интеллекта – это язык действий, группировки которых

подчиняются законам символической логики и алгебры. Сочетание натуралистического и прагматического языков – одна из важных особенностей генетической психологии Пиаже. Оно позволяет ему выявить особенности как первоначальных, так и более поздних этапов генезиса и эволюции интеллекта ребенка.

Генетическая психология лишена той односторонности, которая присуща, например, социологизму Дюркгейма, который полагает, что общество едино и именно единая социальность обеспечивает инвариантность моральных ценностей. Пиаже подвергает критике социологизм Дюркгейма за превращение языка и методов социологии в единственный язык исследования генезиса моральных ценностей: они навязываются индивиду группой, а ребенку – взрослым. Приоритет, отдаваемый социологическому языку и подходу, губителен для психологии, поскольку он превращает принуждение в единственный механизм социализации, а самого человека – в конформиста. Поэтому Пиаже более широко трактует совокупность социальных процессов, включая в них не только и не столько принуждение, но и кооперацию, и сотрудничество. Этот подход позволяет ему по-иному понять моральную автономию личности, цели и средства морального воспитания, дать иную трактовку морального авторитета, долга, моральных норм. «Идеал современного общества – кооперация: достоинство личности и уважение к общественному мнению, выработанному в свободной дискуссии. Как подвести ребенка к этому гражданскому и человеческому сознанию, которое является постулатом демократических обществ?»⁵³. Именно на эти вопросы и стремится ответить генетическая психология Пиаже, использующая и социологический язык в своем анализе генезиса интеллекта.

Поворот к генетической эпистемологии. Я уже говорил о том, что в послевоенные годы Пиаже предложил вариант генетической теории познания как философского основания генетической психологии. Тем самым принципиально изменилось отношение между эпистемологией и психологией: эпистемология трактуется как «анализ перехода от состояний меньшего знания к состояниям более глубокого знания во всех областях, где имеет место генезис или уточнение совокупности научных знаний»⁵⁴, а генетическая психология оказывается прикладной областью генетической эпистемологии. Генезис и развитие когнитивных структур тех или иных

наук и генетическая психология, анализирующая формирование и эволюцию познавательных структур у ребенка в разном возрасте, оказываются параллельными друг другу. Иными словами, онтогенетическое индивидуальное развитие ребенка в своих стадиях совпадает с развитием научного знания. Тем самым объяснение генезиса знания существенно расширяется: он не ограничивается формированием у ребенка таких понятий, как пространство, время, число, количество, классы, отношения и т. д., а включает в себя анализ различных аспектов истории научного знания. Создание генетической эпистемологии превратило генетическую психологию в один из своих разделов, вторым же разделом оказывается история науки, понятая как анализ генезиса определенных когнитивных структур. Осмысление истории науки осуществляется Пиаже и его сотрудниками как под синхроническим, так и под диахроническим углами зрения, т. е. анализируется как современное содержание различных наук, так и эволюция их когнитивных структур.

В трехтомном труде «Introduction a l'epistemologie génétique», написанном Пиаже и его сотрудниками в 1950 г., первый том посвящен генезису когнитивных структур логико-математических наук, второй том – физики и химии, третий том – биологии, психологии и социологии. Так, проанализировав генезис когнитивных структур геометрии, Пиаже выделил ряд этапов в соответствии с выявлением особенностей этих структур: 1) сосредоточение (центрация) интеллекта на интрафигуральных отношениях (геометрия Евклида); 2) конструирование отношений между фигурами (интерфигуральных) с помощью декартовой системы координат; 3) алгебраизация геометрии, начатая Ф.Клейном и продолжающаяся в настоящее время. Этим этапам развития геометрии соответствуют и этапы формирования и развития пространственных структур у ребенка. Анализируя генезис когнитивных структур физики, Пиаже также выделил ряд стадий: 1) физика неподвижного движителя и движения у Аристотеля и модель антиперитазиса; 2) различие движения, силы и импульса; 3) концепция импетуса Буридана как посредника между силой и движением; 4) предньютонковский период, когда импульс начинает связываться с ускорением. Этим историко-физическим этапам, реконструируемым на материале физической науки, соответствуют определенные стадии генезиса когнитивных структур у ребенка. Причем Пиаже подчеркивает

различия между логико-математическим и физическими науками: и в генезисе элементарных логических и математических структур ребенка, и в формировании логико-математических структур в истории научного знания гораздо большую роль играет субъект, чем в физических и тем более в биологических науках.

Обсуждая проблемы соотношения различных наук, Пиаже конструирует «кольцо наук». Он исходит из фундаментальной значимости логико-математических структур, которые оказываются первичными относительно структур и физики, и биологии, и социологии. Эта приоритетность логико-математических структур в генезисе и интеллекта ребенка, и научного мышления особенно подчеркивается Пиаже, когда он апеллирует к методологической функции алгебраических понятий «группа» и «функциональный инвариант преобразований». Система логико-математических понятий, основанная на понятиях алгебраической теории групп, представляет собой не только методологическую схему структуралистского объяснения Пиаже генезиса когнитивных целостностей, но и ту схему, которая составляет первичный этап деятельности субъекта – ребенка. Иными словами, логико-математические когнитивные структуры (теория групп и математическая логика) позволяют осмыслить познавательную деятельность ребенка, моделируя ее в структурах математической логики, и одновременно являются результатом познавательной деятельности субъекта научного мышления. Это двоякое осмысление логико-математических структур основывается на их двусмысленности – их методологической функции в психологической концепции Пиаже и одновременно на их первичной реальной (онтологической) значимости в генезисе как интеллекта ребенка, так и научного мышления.

Анализируя генезис понятия «предмет» как прочной и устойчивой вещи, Пиаже показывает, что это понятие является достаточно поздним, что оно фиксируется на поздних этапах сенсо-моторного развития. Изменчивость качеств, воспринимаемых органами чувств, заменяется понятием устойчивого и прочного предмета-вещи в среднем детском возрасте. Большое внимание Пиаже и его школа уделили формированию понятия времени. Уже в 1928 г. он встречается с А.Эйнштейном, беседует с ним и обсуждает генезис понятия времени, его зависимости от понятия длительности, в свою очередь зависящего от понятия «скорость». Пиаже проводит

ряд экспериментальных исследований относительно зависимости понятия времени от понятия скорости на ранних этапах развития интеллекта ребенка⁵⁵. На первых этапах ребенок замечает последовательность событий их пространственными аналогами, полагает, что каждое движение обладает своим временем, не допуская координации движения и скорости. На более поздних стадиях генезиса интеллекта возникает осознание временного порядка последовательных событий, измерения времени с помощью выбора единицы времени, осознание одновременности событий.

Итак, символ, символические формы различного рода, схематизмы сознания являются способами репрезентации индивидуального, интенционального, авторского опыта и превращения его в интересующие и даже объективные понятия теории. Эти способы репрезентации присущи как художественному, так и научно-дискурсивному творчеству. Они относятся не столько к безличному «духу эпохи», к стилю искусства того или иного периода или же к разделяемым всем научным сообществам моделям и представлениям, сколько к индивидуальным инновациям, притязаящим на общезначимость и на более широкое восприятие и понимание. В актах творчества, в инновационном синтезе опыта, представленном в произведениях человеческой культуры, вовлечены все способности человека – его восприятие, мышление, воображение и т. д. Классическая философия, начиная с И.Канта, уделяла преимущественное внимание схематизмам времени как инвариантным структурам воображения. Их Гуссерль увидел в тройном разделении переживания времени (восприятие в настоящем времени, ретенция как воспоминание и протенция как предвосхищение, выражающееся в надеждах, проектах и утопиях). М.Хайдеггер в работе «Кант и проблема метафизики» (1929) воспроизвел эти формы темпорального переживания как модусы онтологическо-экзистенциального синтеза, а Э.Штейгер в книге «Время как воображение поэта» (1939) связал эти модусы времени с поэзией разных жанров. Это ограничение творческого синтеза, по-моему, существенно ограничивает акты творчества, связывая их лишь с актами воображения. Хотя концепция операционального интеллекта Ж.Пиаже исходит из принципа интериоризации внешних действий и превращения их в символические операции, однако развернутая им концепция генезиса инвариантных схем

интеллекта гораздо шире и богаче, чем существовавшие в XX в. представления о схематизме воображения. Она охватывает схематизмы сенсомоторного, дооперационального и операционального стадий интеллекта. Функция схематизмов сознания, в том числе и схем воображения, состоит в гарантировании устойчивости индивидуального опыта, в обеспечении самой возможности перехода от одного уровня к другому, в закреплении опыта, в превращении его в социально-организованный опыт и в передаче его другим людям. Такого рода «прагматическая функция» схематизмов сознания позволяет уяснить инвариантность тех правил, которыми управляются когнитивные феномены на том или ином этапе формирования и развития интеллекта. И эта функция не редуцирует слой значений и смыслов к иллюзии, ведь каждый символ и каждая символическая форма по своей сути двояки, обладая означающей стороной и означаемым и одновременно их единством. И важно проводить различие между модусами – обозначения, бытия и познания.

Примечания

- ¹ Известно, что в серии анонимных статей Лейбниц обвинил Ньютона в плагиате открытия «арифметики производных» (так называлось в то время дифференциальное и интегральное исчисление). В свою очередь Ньютон лично подготовил заключение комиссии Королевского научного общества, созданной в 1712 г. для решения спора о приоритете и единогласно принявшей заключение о том, что первооткрывателем этого метода является Ньютон. В ответ на это Лейбниц написал статью «*Charta Volans*» («Летучий листок»), где обвинил Ньютона в воровстве, в желании прославиться и влиянии на него льстецов, не ведающих хода предшествующих событий (См. об этом: *Акройд П.* Ньютон. М., 2011. С. 232–236).
- ² *Розин В.М.* Введение в схемологию. Схемы в философии, культуре, науке, проектировании. М., 2011. С. 17. Детальное описание многообразных типов схем, используемых в наши дни (психологических, проектных, направляющих, методологических, технологических и др.) и их разных функций, приводит В.М.Розина к выводу о необходимости создания «схемологии» – самостоятельной гуманитарной научной дисциплины, близкой семиотике и выполняющей функцию, аналогичные математике в естествознании. Принимая его описание многообразия схем, не могу согласиться ни с предложением о создании новой научной дисциплины – схемологии, ни с определением ее функций. Аналогичным образом не могут согласиться и с предложением В.П.Макаренко о создании новой научной дисциплины – концептологии. Дело не столько в несвоевременности такого рода предложений, поскольку

- еще далеко не полностью описано все многообразие концептов и схем, сколько в том, что формирование научной дисциплины закрывает перспективы для осознания методологической функции и концептов, и схем. Подобная схематизация различных типов концептов и схем фиксирует их использование для ряда эпистемологических целей, от замещения идеальных объектов научной теории до коммуникации со своими приверженцами и оппонентами, но не позволяет отделить первичную функцию от производных, нехарактерных для них. В этом описании многообразия типов концептов и схем и их функций утрачиваются их главенствующие тип и функция: для концепта – быть выражением авторской инновации, для схемы – быть первым шагом в ее переходе к признанию микрообществом и научным сообществом.
- 3 Так определял существо схем Г.П.Щедровицкий на разных этапах своего творчества: на первом этапе он видел в них способы онтологизации идеальных объектов теории, на более поздних – предписания и нормы проектной деятельности. Но и в том, и в другом случае «мы ее (схему – *авт.*) должны перед всеми положить. И теперь она становится тем, что осваивается как форма и содержание» (*Щедровицкий Г.П.* На досках. Публичные лекции по философии. М., 2004. С. 108–109; *Щедровицкий Г.П.* Принципы и общая схема методологической организации системно-структурных исследований и разработок // *Щедровицкий Г.П.* Избр. тр. М., 1995. С. 96).
 - 4 См. об этом: *Огурцов А.П.* Образование – процесс или деятельность? (Ретроспектива интерпретаций) // *Личность. Культура. Общество.* М., 2010. Т. XII. Вып. 1(53–54). С. 159–172; Вып. 2(55–56). С. 181–201.
 - 5 *Аристотель.* Метафизика. 1078 а30 // *Аристотель.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 326.
 - 6 *Аристотель.* О небе 307b // *Аристотель.* Собр. соч. Т. 3. М., 1981. С. 363. См. также: О небе. 303b.
 - 7 Там же. 299 а5–30. С. 342–343.
 - 8 *Аристотель.* Метафизика. VII, 7 1029 а4; 1033 а 31.
 - 9 *Аристотель.* Первая Аналитика 41 b // *Аристотель.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1978. С. 168.
 - 10 Там же. 44 b20 // Там же. С. 178.
 - 11 *Беляев В.А.* Логика Аристотеля. Киев, 1953; *Ахманов А.С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960; *Маковельский А.О.* История логики. М., 1967; *Попов П.С., Стяжкин Н.И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974; *Kneale M., Kneale W.* Development of Logic. Oxford, 1962.
 - 12 *Аристотель.* Риторика. III10, 1410 b 25–31; 1456 b 8–13.
 - 13 *Бэкон Ф.* Новый Органон // *Бэкон Ф.* Соч. Т. 2. М., 1978. С. 80, 205–207, 211–213, 312, 338.
 - 14 *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Пути к универсалиям. СПб., 2006. С. 697–709; *Огурцов А.П.* Философия науки: Двадцатый век. Концепции и проблемы. Ч. 1-я: Философия науки. Исследовательские программы. СПб., 2011. С. 424–425.
 - 15 Воображение в свете философских рефлексий. Кантовская способность воображения. М., 2008. С. 20–21, 35 и др.

- 16 Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 232.
- 17 Фихте И.Г. Наукоучение в общих чертах // Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. СПб., 1993. С. 784–785.
- 18 Блауштайн Л.И. Имaginативные представления. М., 2001 (далее сноски на это издание в тексте – авт.).
- 19 Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1: Язык. М.–СПб., 1992. С. 16–17.
- 20 Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 471.
- 21 Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. С. 22–23.
- 22 Там же. С. 24.
- 23 Вёльфлин Г. Основные понятия истории искусств. Проблема эволюции стиля в новом искусстве. М.–Л., 1930. С. XXXIV.
- 24 Кассирер Э. Логика наук о культуре // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 68–69.
- 25 Там же. С. 70. Слова Вёльфлина из книги «Основные понятия истории искусств» (М.–Л., 1935. С. IX).
- 26 Там же. С. 70.
- 27 Там же. С. 521–522. Кассирер приводит следующую мысль Вёльфлина: «Во все не искусство XVI–XVII вв. было предметом анализа, но лишь схема, а также визуальные и творческие возможности искусства в обоих случаях. Иллюстрируя это, мы должны были, естественно, обращаться к отдельным произведениям искусства, но все, что говорилось о Рафаэле и Тициане, о Рембрандте и Веласкесе, имело целью освещение общего хода вещей» (Вёльфлин Г. Основные понятия истории искусств. С. 266–267).
- 28 Панофский Э. Перспектива как «символическая форма». СПб., 2004.
- 29 Я не буду останавливаться на исследованиях пространственных и временных структур художественного опыта в русской литературе, поскольку эти исследования, начиная с книги Н.А. Бердяева «Смысл творчества» (М., 1916) и вплоть до книг П.А. Флоренского «Анализ пространственности и времени в художественно-образительных произведениях. (М., 1993) и А.Г. Габричевского. Теория пространственных искусств // А.Г. Габричевский. Морфология искусства. (М., 2002. С. 219–573), были движимы иными философскими предпочтениями и далеки от неокантианского акцента на символические формы.
- 30 Morris Ch. W. Foundations of the Theory of Signs // International Encyclopedia of Unified Science. Vol. № 2. Chicago, 1930; Whitehead A.N. Symbolism: its Meaning and Effects. N. Y., 1927, Ritchie A.N.D. The natural History of the Mind. Cambridge, 1936. Для Ритчи умственная жизнь есть символический процесс, а символизация является необходимым актом мышления.
- 31 Лангер С. Философия в новом ключе. М., 2000. С. 3–4.
- 32 Там же. С. 27.
- 33 Там же. С. 29.
- 34 Там же. С. 261.
- 35 Харп Р.И. Сюзан Лангер (1895–1985) // Американская философия. Введение / Под ред. А.Т. Марсубяна и Дж. Райдера. М., 2008. С. 346. См. об этом: Басин Е. Теория искусства в «новом ключе» // Буржуазная эстетика сегодня. М., 1970. С. 160–191.

- 36 Надо сказать, что Пиаже ознакомился с критикой Выготского гораздо позднее – в 1950-е гг. См. об этом: *Piaget J. Comments on Vygotsky's critical remarks concerning // The Language and Thought of the Childs. Cambridge (Mass.), 1962.*
- 37 *Piaget J. Pensee egocentrique et pensee sociocentrique // Cahiers Internationaux de sociologie. Vol. 10. 1951. P. 34–49.*
- 38 *Пиаже Ж. Моральное суждение у ребенка. М., 2006. С. 474–475.*
- 39 Там же. С. 411.
- 40 См. об этом *Лекторский В.А., Садовский В.Н., Юдин Э.Г. Операциональная теория интеллекта Жана Пиаже // Пиаже Ж. Избр. психологические тр. М., 1969. С. 37–38, 633–636.*
- 41 *Пиаже Ж. Логика и психология // Там же. С. 571 (далее цитаты по этому изданию – в тексте).*
- 42 Это относится прежде всего к таким исследованиям, как *Apostel L., Grise G.-B., Papert S., Piaget J. La filiation des structures. P., 1963, Greco P., Grise G.-B., Papert S., Piaget J. Problemes de la construction du nombre. P., 1960*, где Пиаже и его соавторы показали, что переход от группировок классов и отношений к структурам числовым является не дедукцией, а синтетической операцией, превращающей классы и отношения в моменты числовых структур.
- 43 Пиаже неоднократно критикует гештальт-психологию за биологический априоризм и преформизм в частности, в работе: *Piaget J. Ce qui subsistede la theorie de la Gestalt dans la psychologie contemporaine de l'intelligence et de la perception // Aktuelle Probleme der Gestalttheorie. Bern, 1955. P. 72–83*, а также в журнале: *Revue suisse de psychologie. 1954. Vol. 15. P. 72–83.*
- 44 «Интеллект – это определенная форма равновесия, к которой тяготеют все структуры, образующиеся на базе восприятия, навыка и элементарных сенсомоторных механизмов... Каждую структуру следует понимать как особую форму равновесия, более или менее постоянную для своего узкого поля и становящуюся непостоянной за его пределами. Эти структуры, расположенные последовательно, одна над другой, следует рассматривать как ряд, строящийся по законам эволюции таким образом, что каждая структура обеспечивает более устойчивое и более широко распространяющееся равновесие тех процессов, которые возникли еще в недрах предшествующей структуры» (*Пиаже Ж. Избр. психологические труды. М., 1969. С. 65*).
- 45 «...интеллект является состоянием равновесия, к которому тяготеют все последовательно расположенные адаптации сенсо-моторного и когнитивного порядка, так же как и все ассимилятивные и аккомодирующие взаимодействия организма со средой» (Там же. С. 69).
- 46 *Piaget J. Logique et equilibre dans les comportements du sujet // Apostel L., Mandelbrot B., Piaget J. Etudes d'epistemologie genétique. Vol. 2. P., 1957.*
- 47 *Пиаже Ж. Избр. психологические тр. С. 94.*
- 48 Там же. С. 95.
- 49 Там же. С. 99.
- 50 *Пиаже Ж. Психология интеллекта // Пиаже Ж. Избр. психологические тр. С. 101–105.*
- 51 Там же. С. 218–219.

- ⁵² Там же. С. 228. В другой работе Пиаже заметил: «Стадии должны восприниматься как последовательные фазы регулярных процессов, которые воспроизводятся как ритмы в напластованных друг на друга планах поведения и сознания» (Пиаже Ж. Моральное суждение у ребенка. С. 133).
- ⁵³ Пиаже Ж. Моральное суждение у ребенка. С. 447.
- ⁵⁴ *Piaget J. Programme et methodes de l'epistemologie génétique // Beth W.E., Mays W., Piaget J. Epistemologie génétique et recherché psychologique. Etudes d'epistemologie genetique. Vol. 1. P., 1957. P. 14.*
- ⁵⁵ *Piaget J. Le developement de la notion de temps chez l'enfant. P., 1946, Piaget J. Les notions de mouvement et de vitesse chez l'enfant. P., 1946.*

Эпистемологический статус психологических теорий

Что описывают психологические теории, какую реальность, как убедиться, что психологические построения правильны, и что значит «правильны», в каком отношении, в смысле истинности или эффективности, или в одном случае (скажем, в науке) истинности, а в другом (в психологической практике) в смысле эффективности, да и как понимать сами эти категории «истинность» и «эффективность»? Если при формировании психологии, когда идеалом науки выступало естествознание, эти вопросы решались однозначно (психологическая теория должна выявлять сущность психологических явлений и психологические законы¹), то в наше время все здесь проблематично. Что значит сущность по отношению к психике человека, ведь каждое направление и школа в психологии выявляют и трактуют ее по-разному? Как можно говорить о психологических законах, если психологические явления изменчивы, а границы психологических законов при подведении под эти законы разных случаев постоянно сужаются? К.Левин пытался разрешить эти противоречия, вводя представление о «типах» и «целостностях».

«Сущность закона должна соотноситься не с понятием множества (случаев), а с понятием *tuna*. Для научного описания в принципе достаточно одного случая, если он является индивидуальным представителем типа... Распознавание “действительных” целостностей, по Левину, – это и есть предпосылка “для установления законов психических процессов”. Закон отражает тем самым каузально-генетический тип процесса. Решающим для каузально-генетических взаимосвязей является “величина и длительность существования системы сил, определяющих обсуждаемый процесс” [Левин, 2001б, с. 124]»².

Б.Ф.Ломов ту же проблему пытался решить иначе, ограничивая действие психологического закона локальными уровнями («измерениями», срезами).

«Представление о причинности, – пишут Т.Корнилова и С.Смирнов, – связываемое с теми или иными психологическими законами, обеспечивало общность закона для определенных областей психологической реальности, подпадающих под соответствующее объяснительное действие закона... в отечественной психологии постепенно утвердилось методологическое представление – об *уровневой представленности психологических законов* и парциальном характере их действия (применительно к отдельной области психических явлений)... законы раскрывают разные аспекты психического и выявляют “существенные, устойчивые, необходимые связи в какой-то одной, определенной и ограниченной плоскости. То есть зависимость от причинно-действующих условий понимается здесь совсем в ином ключе – узости объясняемого круга явлений, установления границ сферы действия закона, а не отнесенности явления к типу»³.

Вероятно, правильно, что происходит отступление от «обобщения на основе закона» к «установлению *границ* сферы действия закона». Но не придется ли в этом случае отступать и дальше, поскольку психологические эксперименты показывают необходимость учета все новых и новых неучтенных факторов, и граница психологического закона еще больше сужается. Может быть, стоит признать, что категория «закон» в психологии вообще не действует? К тому же или законы, или культурно-историческая концепция, которую сторонники Л.С.Выготского так поднимают на щит. Т.Корнилова и С.Смирнов пишут, что высшим уровнем интеграции мотивов деятельности «выступает самосознание личности», а «границей для общепсихологической теории деятельности, весьма вероятно, станет проблема межчеловеческих отношений и тесно связанная с ней проблема творчества»⁴. В каком тогда смысле сохраняется категория психологического закона? Кстати, если мы выносим за рамки закона межчеловеческие отношения и творчество, то что остается от психики, каким законам она в этом случае подчиняется?

Но что тогда, если не психические законы, и так ли они неопределенны? Вот, например, К.Ясперс в параграфе «Фундаментальные законы психологического понимания» устанавливает вполне на вид стабильные законы, которые он называет «принципами».

«Все, что доступно пониманию, имеет определенные свойства, к которым, в соответствии с методологическими установками понимания, следует применить определенные фундаментальные принципы: любое эмпирическое понимание – это истолкование, любое понимание осуществляется в рамках так называемого герменевтического круга, противоположности каждой отдельной пары равно доступны пониманию, понимание не может быть окончательным, все психические явления открыты для бесконечных истолкований и переистолкований, понимание – это либо озарение, либо “разоблачение” того, что скрыто от поверхностного взгляда»⁵).

Возьмем для примера второй принцип: «любое понимание осуществляется в рамках так называемого герменевтического круга». Вот как его поясняет Ясперс:

«То, что доступно пониманию в определенный момент времени, составляет часть некоторой связной целостности. Эта целостность, тождественная характерологическому облику личности, определяет смысл и сообщает колорит каждой из своих частей»⁶.

Тут что ни положение, то проблема: что значит «доступно пониманию», что такое «связная целостность», что Ясперс понимает под «личностью», а также «характерологическим обликом личности»? Если это закон, то как от него отделить личную концепцию и понимание самого Ясперса? Вряд ли это возможно⁷. Но может быть, тогда идея герменевтического круга – просто *эффективная схема*, утвердившаяся в герменевтической практике? Эта схема, подобно схеме московского метрополитена, хорошо работает, и слава богу, ведь не называем же мы последнюю «законом движения в метро». Нельзя ли предположить, что и создаваемые психологами построения – это прежде всего удобные схемы?

Кстати, вот что пишут З.Хьелл и Д.Зиглер, обсуждая эпистемологический статус психологических теорий личности:

«Теория обеспечивает смысловой каркас или *схему*, позволяющую упрощать и интерпретировать все, что нам известно о соответствующем классе событий. Например, без помощи теории (очевидно, психоанализа З.Фрейда. – *В.Р.*) было бы трудно объяснить, почему пятилетний Рэймонд испытывает такую сильную романтическую привязанность к матери, в то время как отец вызывает у него чрезмерное чувство негодования»⁸ (курсив наш. – *В.Р.*).

То есть данные авторы считают, что в результате построения психологической теории создаются именно схемы. Однако из философии науки мы знаем, что теория имеет дело не со схемами, а с *идеальными объектами*.

И все же данная связь идеальных объектов и схем в психологии, вероятно, не случайная. Тонкий психолог и методолог Ф.Е.Василюк тоже «через и» пишет о схемах и идеальных объектах: онтология, по его мнению, задается схемой и содержит идеальные объекты.

«Онтологией мы называем общую картину изучаемой области действительности, которая имеется у данного исследователя. Для И.П.Павлова такой картиной является *схема* “организм–среда”. Ведущее и определяющее отношение между элементами этой схемы – отношения уравновешивания...

Основными идеальными объектами павловской онтологии являются безусловный и условный рефлекс. Собственно, речь здесь идет об одном идеальном объекте – рефлексе, поскольку открытие двух видов рефлексов – условных и безусловных – на самом понятии рефлекса не сказалось»⁹.

В следующей, третьей главе Ф.Василюк вводит понятие «центральная категория».

«Итак, какое бы понятие мы ни пытались положить в основу психотехнической системы, сделав ее центральным предметом рефлекс или гештальт, самосознание или диалог, характер или переживание, – можно рассчитывать на научную и практическую полноценность такой системы только в том случае, если это понятие сможет исполнить роль центральной категории. Центральная же категория психотехнической системы должна удовлетворять следующим критериям...

служить идейной основой эффективных практических методов, то есть, с одной стороны, быть их *конструктивным принципом, позволяющим создавать такие методы и методики*, а с другой – их *объяснительным принципом, позволяющим научно объяснять* механизм действия как собственных, так и заимствованных методов.

в) И, наконец, самое главное: центральная категория должна быть такой, чтобы на ее основе можно было сформировать особый психотехнический метод, который наряду с *практической эффективностью* является *оптимальным эмпирическим исследовательским методом* для предмета, выражаемого этой центральной категорией. Не простая сумма, а *органический синтез практической эффективности и познавательной продуктивности* – вот норма психотехнического метода» (курсив наш. – В.Р.)¹⁰.

Обратим внимание, «*органический синтез практической эффективности и познавательной продуктивности*». Что это значит в эпистемологическом плане? Для познавательного отношения (плана) речь, вероятно, должна идти об идеальных объектах, а для прак-

тического – о схемах. Другими словами, утверждая психотехнический подход, Ф.Василюк работает одновременно с идеальными объектами и схемами. В данном случае становится понятной их связь: в сфере психологического познания создаются идеальные объекты, а в психологической практике они начинают жить как схемы.

Но Ф.Василюка можно истолковать и иначе, а именно, что и ученый, и практик в психологии сразу имеют дело как с идеальными объектами, так и со схемами. Иначе как понять такой его тезис:

«Расщепление, грозящее расколоть психологию на две дисциплины, может быть преодолено развитием психотехнического подхода, вводящего психологическую практику внутрь психологической науки, а науку – внутрь практики»¹¹.

Чтобы во всем этом разобраться, я дальше рассмотрю, что такое практика и наука, схемы и идеальные объекты, а также два кейса – реконструкцию прототипа науки в «Пире» Платона и фрагмент ранней работы З.Фрейда «История болезни фрейлейн Элизабет фон Р.».

Я давно уже утверждал, что единицей методологического анализа должны стать не отдельно «психологическая наука» и «психологическая практика», а тандем «наука-практика» (Розин, 1997, 2005). В практике (не вообще, а для нашей темы) можно различить четыре момента: *действие*, *понимание*, *объект*, заданный этим пониманием, и *схемы*, на основе которых понимание и действие строятся. Вот один характерный пример – архаическая практика, сложившаяся как реакция на затмения солнца или луны.

«На языке тупи, – пишет Э.Тейлор, – солнечное затмение выражается словами: “ягуар съел солнце”. Полный смысл этой фразы до сих пор обнаруживается некоторыми племенами тем, что они стреляют горящими стрелами, чтобы отогнать свирепого зверя от его добычи. На северном материке некоторые дикари верили также в огромную пожирающую солнце собаку, а другие пускали стрелы в небо для защиты своих светил от воображаемых врагов, нападавших на них. Но рядом с этими преобладающими понятиями существуют еще и другие. Караибы, например, представляли себе затмившуюся луну голодной, больной или умирающей... Гуроны считали луну больной и совершали свое обычное шаривари со стрельбой и воем собак для ее исцеления»¹².

Обратим внимание, архаические люди в данном случае действуют так, как будто они реально видят «ягуара». Но ведь его нет. Что значит нет? Нет в физическом смысле, с точки зрения есте-

ственна научной реальности, о которой дикари ничего не знают. Но «ягуар» задан языком, точнее «семиотической схемой», и в этом смысле он существует в сознании архаического человека как *психическая и семиотическая реальность*.

Поскольку человек еще не осознает природу схем и не строит их сознательно, лучше подобные семиотические образования назвать «квазисхемами» или «образно-смысловыми синкретами». Квазисхемы в архаической культуре и в значительной степени и в последующих задают сразу три грани явления: языковое выражение (нужно было изобрести сам нарратив, например, «ягуар съел солнце» или «луна умирает»), понимание того, что происходит (диск солнца уменьшается, потому что его съедает ягуар), наконец, уяснение того, что надо делать (отгонять ягуара; а там и глядишь, скоро затмение прекращается – ягуар отпускает солнце; то есть архаический человек убеждался в эффективности своего понимания). Этот синкретизм трех основных образований – языка, коммуникации и деятельности, очевидно, выступает условием разрешения проблемы, с которой периодически сталкивались архаические племена, например, когда начиналось затмение, они испытывали ужас и не знали, что делать.

Первые схемы появляются только в античной культуре. В «Пире» Платон уже вполне сознательно строит таковые и на их основе дает различные определения любви. В своих работах я показываю, что схемы нужно отличать от знаков (Розин, 2001). Говоря о знаках, мы употребляем два ключевых слова – «обозначение» и «замещение», например, некоторое число как знак обозначает то-то (скажем, совокупность предметов), замещает такой-то предмет (эту совокупность) в плане количества. У схемы другие ключевые слова – «описание», «средство» (средство организации деятельности и понимания), «образ предмета». Например, мы говорим, что схема метро описывает пересадки и маршруты движения, помогает понять, как человеку эффективно действовать в метрополитене; именно схема метрополитена задает для нас образ метро как целого.

Схема представляет собой двухслойное предметное образование, где один слой (например, графический образ метро) замещает другой (метрополитен как структура движения пассажиров – входы и выходы, линии движения, пересадки). Схемы выполняют не-

сколько функций: *помогают понять происходящее, организуют и переорганизуют деятельность человека, собирают смыслы, до этого никак не связанные между собой, способствуют выявлению новой реальности.* Появляются (изобретаются) схемы в ситуациях, где стоят проблемы; именно с их помощью эти проблемы удается разрешить, при этом складывается новый объект (реальность). Необходимым условием формирования схем является *означение*, то есть замещение в языке одних представлений другими. В этом смысле схема вроде бы является одним из видов знаков, однако, главное здесь – это не возможность действовать вместо обозначаемого объекта, а разрешать проблемы, задавать новое видение и организовывать деятельность. Если мы делаем акцент на новом видении, то знаковая функция схемы выступает только как условие схематизации. Тогда они не могут быть поставлены в один ряд со знаками. В этом случае схемы – самостоятельная реальность, скорее эпистемологическое образование, о чем в свое время писал Кант. Если же акцент делается на замещении, то схема – это действительно сложный знак со всеми вытекающими из этого последствиями.



В случае с «практикой затмения» *проблемная ситуация* представляла собой страх, вызванный непонятным событием, *новый объект* – хищный дух (тигр, ягуар), поедающий светила, *действие* – шаривари и стрельба, призванные отогнать небесного хищника, *схема* – нарратив, приведенный Тейлором. Необходимое условие изобретения данной схемы – замещение (выражение), а именно образ хищного духа, поедающего светила, выражает то, что люди видят на небе (уменьшающийся диск).

Теперь, что такое научное познание? Научное познание есть постижение действительности путем конструирования идеальных объектов. Последние представляют собой интеллектуальные кон-

струкции, выступающие в функции схем по отношению к «реальным» объектам; в научной же онтологии – это самостоятельные объекты. Идеальными объектами науки названы потому, что ученый *приписывает им определенные свойства*, которые хотя и соотносятся с некоторыми свойствами реальных объектов, но в общем случае задаются самим исследователем, решающим специфические научные задачи. Например, идеальные объекты геометрии – фигуры – могут быть рассмотрены как схемы предметов, имеющих правильную геометрическую форму. Геометрическим фигурам приписываются два типа свойств: одни, например, определенная форма, соответствуют реальным предметам, а другие, скажем, отсутствие толщины у линий и плоскостей или наличие точного равенства элементов, не имеют коррелята в реальных предметах, например, у линейки прямоугольной формы линии и плоскость имеют толщину, а стороны и углы при точном измерении оказываются неравными. В то же время понятно, что только при отсутствии толщины линий и плоскостей и наличии точных равенств можно доказать геометрическую теорему, используя прием наложения одних линий и фигур на другие. Другими словами, идеальным объектам приписываются такие свойства, которые *позволяют осуществлять познание и вести научное объяснение действительности*.

Читая Архимеда, а он, как известно, был одним из первых ученых, можно подумать, что свойства идеальных объектов извлекаются из реальных. В работе «О шаре и цилиндре» Архимед пишет следующее:

«Конечно, эти свойства были и раньше по самой природе присущи упомянутым фигурам, но они все же оставались неизвестными тем, кто до нас занимался геометрией, и никому из них не пришло на ум, что все эти фигуры являются соизмеримыми друг с другом»¹³.

При этом Архимед вполне мог сослаться на авторитет Аристотеля, который утверждает в «Аналитиках», что «начала» наук получаются методом индукции при сравнении вещей, принадлежащих одному роду; такое сравнение, по Аристотелю, позволяет получить общее, то есть то, что сегодня мы относим к свойствам идеального объекта)¹⁴.

Однако Кант говорит, что свойства идеальных объектов ученый получает не из реальных объектов, что революция произошла тогда, когда ученый

«понял, что его задача состоит не в исследовании того, что он усматривал в фигуре или в одном лишь ее понятии, как бы прочитывая в ней ее свойства, а в том, чтобы создать фигуру посредством того, что он сам а priori, сообразно понятиям мысленно вложил в нее и показал (путем построения). Он понял, что иметь о чем-то верное априорное знание он может лишь в том случае, если приписывает вещи только то, что необходимо следует из вложенного в нее им самим сообразно его понятию...»¹⁵.

Дальше, правда, выясняется, что процедура приписывания «а priori, сообразно понятиям» свойств идеальному объекту регулируется правилами и категориями рассудка и разума (мышления). Посмотрим, что собой представляет последнее, обратившись к истории становления античной мысли, где впервые складываются и мышление, и наука.

Реконструкция происхождения античной философии показывает, что становлению науки предшествовали два процесса: *изобретение рассуждений*, то есть нового способа построения знаний (в рассуждении на основе одних знаний путем умозаключений получались другие, как уже известные, так и новые, как правильные, так и противоречивые), и формирование *процесса познания* сначала отдельных предметов (любви, души, музыки, движения тел и т. д.), затем более общих вещей (неба, космоса, божества). И рассуждения, и познание появляются одновременно и частично в связи со становлением античной личности, то есть человека, *переходящего к самостоятельному поведению, пытающегося самостоятельно выстраивать свою жизнь*. В одной из первых работ Платона его любимый герой Сократ утверждает, что он не простой человек, что сам ставит себя на определенное место в жизни и стоит там насмерть. На излете античности Сократу вторит Апулей. В «Апологии или Речи в защиту самого себя от обвинения в магии» он так формулирует кредо своей жизни: «Не на то надо смотреть, где человек родился, а *каковы его нравы*, не в какой земле, а *по каким принципам решил он прожить свою жизнь*»¹⁶ (курсив наш. – В.Р.). Именно рассуждение позволяло приводить в движение представления другой личности, направляя их в сторону рассуждающего; это было необходимо, поскольку каждая личность видит все по-своему и, как правило, не так, как общество в целом. Например, Сократ сначала склоняет своих слушателей принять нужные ему знания, а именно, что смерть есть или сладкий сон, или общение с блаженными лицами, а затем, рассуждая, приводит слушателей к представлениям о смерти как блага.

Установка же на познание складывается потому, что античная личность хочет понять, что существует на самом деле, что есть «сущее», поскольку знание сущего она рассматривает как условие своего спасения. Последнее понимание просматривается в следующих рассуждениях Платона:

«Когда душа ведет исследование сама по себе, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно, и так как она близка и сродни всему этому, то всегда оказывается вместе с ним, как только остается наедине с собой и не встречает препятствий. Здесь наступает конец ее блужданиям, и в непрерывном соприкосновении с постоянным и неизменным она и сама обнаруживает те же свойства. Это ее состояние мы называем размышлением»¹⁷.

Иначе говоря, задачу спасения, понимаемую не религиозно, а эзотерически, главные участники нового дискурса (Сократ, Парменид, Платон, Аристотель) связали с *познанием*, понимаемым как *получение знаний о сущем путем рассуждений* (размышлений, доказательств). Однако оказалось, что рассуждать можно было по-разному, в частности, парадоксально. Если софисты пытались закрепить и оправдать практику получения парадоксов и свободной, ничем не ограниченной мысли, утверждая, что только человек – «мера знания о вещах» (Протагор), то ряд античных мыслителей, начиная с Парменида, выступили против этой практики и попытались преодолеть возникшие проблемы. В частности, Парменид впервые связывает знание не с человеком, а с сущим.

Люди о двух головах. Беспомощно ум их блуждает.

Бродят они наугад, глухие и вместе слепые...

Без сущего мысль не найти – она изрекается в сущем,

Иного не будет и нет: ему же положено роком –

Быть неподвижным и целым. Все прочее – только названья:

Смертные их сочинили, истиной их почитая¹⁸.

В этом тексте два интересных момента. Один – понимание того, что мысль человека может быть неправильной, противоречивой («люди о двух головах. Беспомощно ум их блуждает») и правильной, когда она ориентируется на «сущее». Второй – создание особой интеллектуальной конструкции «сущее как неподвижное и целое». Пожалуй, впервые в истории мысли человек сознательно строит идеальный объект, ведь наблюдать в природе ничего похожего он не может. Это именно интеллектуальное построение (сущему приписываются свойства неподвижности и целостности),

призванное, с одной стороны, объяснить, почему в рассуждении создаются неправильные знания: вследствие или слабости ума, или неконтролируемого воображения, с другой – охарактеризовать подлинную реальность, которую только и имеет смысл описывать, рассуждая о бытии.

Уже Сократ показал, что ошибки в рассуждениях возникают потому, что рассуждающий по ходу мысли или меняет исходное представление, или же переходит от одного предмета мысли к другому, нарушая, так сказать, предметные связи. Вот пример элементарного софистического рассуждения: «у человека есть козел, у которого есть рога, следовательно, у человека есть рога». Здесь в первой посылке связка «есть» – это одно отношение имущественной принадлежности, то есть козел принадлежит человеку, а во второй – другое отношение: рога козла – это не его имущество, а часть его тела. Чтобы при подобных подменах и отождествлениях не возникали парадоксы, Сократ стал требовать, во-первых, определения исходных представлений (в данном случае нужно определить, что такое человек, козел и рога), во-вторых, сохранения (неизменности) в рассуждении заданных в определении характеристик предмета¹⁹.

Как эти требования могли выглядеть для античного человека, вглядывающегося в реальность, пытающегося схватить сущность явлений? Вероятно, как выявление в действительности твердых, неизменных оснований вещей. Но это как раз и есть платоновская идея, то есть Платон сузил сущее Парменида до идеального объекта, заданного в определении. С одной стороны, идея – это неизменная сущность, предмет мысли, сохраняющийся неизменным в ходе рассуждения, с другой – это то, что задано определением.

Идеи вводились Платоном, чтобы нормировать рассуждения. В «Пармениде» Платон пишет, что «не допуская постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, человек не найдет, куда направить мысль, и тем самым уничтожит саму возможность рассуждений»²⁰.

Хотя мысль Платона вращается вокруг вещей и идей, мы должны сказать, что он пытается построить нормы рассуждений. Но решение его онтологическое, ему кажется, что человек будет правильно рассуждать, именно это он и называет размышлением, если будет знать, как устроена подлинная реальность (мир идей), и затем в рассуждении исходить из этого знания.

В представлении об идеальном объекте, как это видится сегодня в ретроспекции, сходятся две разные линии: трактовка сущности как *условия познания* (это мир спасения, свободный от противоречий, противопоставленный миру эмпирическому) и то, что *задано определением*, то есть *конкретные свойства*, которые приписываются предмету рассуждения. С этой точки зрения, построить идеальный объект – это значит, с одной стороны, **найти конкретные свойства предмета**, позволяющие рассуждать без противоречий и решать определенные познавательные проблемы, с другой стороны – **прописать создаваемое построение в пространстве сущего**.

Рассматривая в диалоге «Парменид» отношения между *единым и многим*, Платон одновременно решает важную задачу нормирования рассуждений, разворачивающихся по поводу какого-нибудь предмета. До изобретения рассуждений знания, относящиеся к определенному предмету, например любви, объединялись на схемах, задающих этот предмет, чаще же просто относились к нему. Например, в античной мифологии любовь истолковывалась как действие богов – Афродиты и Эроса, а также как страсть (умопомрачение). С формированием рассуждений возникла сложная проблема: знания о предмете получались в разных рассуждениях и часто выглядели совершенно различными, спрашивается, как же их объединять, чтобы не получались противоречия? Вот здесь и потребовалась особая норма. С точки зрения Платона, предмет задается как единое, а отдельные его характеристики – это многое, причем «единое есть многое». В данном случае задача нормирования рассуждения и деятельности познания (ведь единое – это и есть своеобразная норма познаваемого предмета, например, любви) еще не разошлись. У Аристотеля такая дифференциация уже налицо. В первой «Аналитике» он дает нормы для рассуждений, во второй – для познания.

Одной из первых удачных попыток формирования научного предмета можно считать «Пир» Платона. В этой работе он конструирует любовь как идеальный объект, приписывая ей за счет определений такие свойства, как «поиск своей половины», «стремление к целостности», «разумное поведение», «вынашивание духовных плодов» – стремление к прекрасному, благу, бессмертию. При этом Платон решает три задачи: создает новое понимание

любви для становящейся античной личности, строит о ней непротиворечивое знание, реализует в отношении этого чувства ряд собственных идеалов²¹.

Осознает он только вторую задачу, назовем ее условно «логической». Поясняя в диалоге «Федр» примененный им метод познания любви, включающий два вида мыслительных способностей, Платон пишет, что одна – «это способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет поучения». Рассуждая об Эроте, Платон именно так и поступил: «Сперва определил, что он такое, а затем, худо ли, хорошо ли, стал рассуждать; поэтому-то рассуждение, – говорит Платон, – вышло ясным и не противоречило само себе»²².

Если «логический» аспект своих построений, как мы видим, Платон четко осознает, то два других, назовем их условно «вызовами времени» (в данном случае это необходимость создать

УСТАНОВКИ ПОЗНАНИЯ (непротиворечивость, вызовы времени, персональные ценности, требования коммуникации)



ИДЕАЛЬНЫЙ ОБЪЕКТ (непротиворечивость, вызовы времени, персональные ценности, требования коммуникации)



ЭМПИРИЧЕСКОЕ ЯВЛЕНИЕ (непротиворечивость, вызовы времени, персональные ценности, требования коммуникации)

представления о любви для становящейся античной личности) и «персональными ценностями» (убеждение Платона, что для любви необязательна чувственная сторона дела, семья, брак и даже женщина), им не обсуждаются как норма философской работы, хотя задаются по содержанию – иначе, откуда бы я их взял? Естественно, не осознает Платон и то, что большую роль в его построениях сыграло разъяснение им новых представлений о любви для непонимающих слушателей, то есть процесс коммуникации.

Но вот что интересно: характеристики идеального объекта Платон сначала получает на схемах, лишь затем на их основе он строит определения любви. Действительно, в «Пире» Платона мы находим несколько схем, из них рассмотрим две центральные –

схему «андрогина» и «вынашивания духовных плодов». Один из участников диалога, Аристофан, рассказывает историю, в соответствии с которой каждый мужчина и женщина ищут свою половину, поскольку они произошли от единого андрогинного существа, рассеянного Зевсом в доисторические времена на две половины.

«Итак, – говорит Аристофан, – каждый из нас – это половинка человека, рассеянного на две камболоподобные части, и поэтому каждый ищет всегда соответствующую ему половину. Мужчины, представляющие собой одну из частей того двуполого прежде существа, которое называлось андрогином, охочи до женщин, и блудодеи в большинстве своем принадлежат именно к этой породе, а женщины такого происхождения падки до мужчин и распутны. Женщины же, представляющие собой половинку прежней женщины (*андрогина женского пола*. – В.Р.), к мужчинам не очень расположены, их больше привлекают женщины, и лесбиянки принадлежат именно этой породе. Зато мужчин, представляющих собой половинку прежнего мужчины, влечет ко всему мужскому»²³.

Другая участница, Диатима, описывает путь людей, которые, разрешаясь в любви от духовного бремени.

«Те, у кого разрешиться от бремени стремится тело, обращаются больше к женщинам и служат Эроту именно так, надеясь деторождением приобрести бессмертие и оставить о себе память на вечные времена. Беременные же духовно – ведь есть и такие, беременны тем, что как раз душе и подобает вынашивать. А что ей подобает вынашивать? Разум и прочие добродетели... каждый, пожалуй, предпочтет иметь таких детей, чем обычных»²⁴.

Почему эти нарративы я называю схемами? Во-первых, Платон их сам строит, в номенклатуре античных мифов такого нет. Во-вторых, они задают не только новый объект – любовь как стремление к целостности и поиск своей половины, как вынашивание духовных плодов, но подсказывают, как теперь нужно действовать: не ждать, пока тебя поразит золотая стрела бога любви Эрота, а понять, кто ты есть сам, и искать похожего на себя, т. е. свою половину. Понятно в данном случае и семиотическое основание платоновских схем: половинки андрогинов обозначают двух любящих.

Почему, спрашивается, Платона не устраивало обычное понимание любви, столь красочно описанное в античной мифологии? Прежде всего потому, что такая любовь понималась как состояние, вызываемое богами любви и поэтому не зависящее от воли и желаний человека. Платон, однако, считал, что одно из главных достоинств философа – как раз сознательное участие в соб-

ственной судьбе, мироощущение, сформулированное Платоном в концепции «erimelia» – буквально, «заботы о себе»). Кроме того, обычно любовь понималась как страсть, охватывающая человека в тот момент, когда боги любви входили в него, как сильный аффект, полностью исключающий разумное поведение. Платон, напротив, призывал человека следовать не страстям, а действовать разумно. Разумное построение жизни, по Платону, – это работа над собой, направляющая человека в совершенный мир идей, где душа пребывала до его рождения.

По Платону, размышление позволяет душе припомнить мир идей, в котором она пребывала до рождения. Другой результат познания и работы человека над собой, конечно, в том случае, если они последовательно идут до конца, то есть до полного воспоминания мира идей, – возможность человеку «блаженно закончить свои дни». Под этим Платон понимает не только преодоления страха перед смертью, но приоткрывающуюся при этом возможность буквального бессмертия. Наконец, уяснение мира идей является условием и познания обычных вещей – «многого».

В этом смысле понятно, как действовал автор «Пира». Он мыслит любовь как идею – единое, а различные представления о любви, высказываемые участниками диалога, – это многое. Задавая любовь как «единство многого», Платон, как бы мы сказали сегодня, строит теоретический предмет – науку о любви. В нем различные ее характеристики непротиворечиво объединяются в рамках единой идеи платонической любви. При этом анализ «Пира» показывает, что указанные отдельные характеристики любви выявляются и объединяются в рамках единой идеи в ходе рассуждений, но их роль минимальна; главным же образом синтез знаний о любви осуществляется Платоном на основе схем. С одной стороны, именно они, по-новому организуя смыслы, обнаруживают новую реальность любви, с другой – за схемами лежат потенции и экзистенции нарождающейся античной личности и личности самого Платона. Кто же такой автор в «Пире», философ (ученый) или практик? И тот, и другой. С одной стороны, Платон, давая определения любви, получает не только новые непротиворечивые знания, но и строит идеальные объекты, с другой стороны, он создает схемы, позволяющие любить по-новому (платонически), что конституирует новую практику любви.

**ПРОБЛЕМНАЯ → СХЕМЫ → ОПРЕДЕЛЕНИЯ → ЛЮБОВЬ КАК
СИТУАЦИЯ ЛЮБВИ ИДЕАЛЬНЫЙ
ОБЪЕКТ**

(необходимость мыслить
непротиворечиво, любить
для личности, преодолеть
мифологическое понимание
любви, реализовать себя)

Перенесемся теперь на крыльях воображения в начало XX столетия, когда З.Фрейд пытается помочь своей пациентке Элизабет фон Р. и при этом одновременно понять, как устроена вообще психика человека. После долгих поисков он находит причину ее заболевания.

«Итак, вы были давно влюблены в своего зятя», – сухо сказал я. Элизабет громко вскрикнула и сразу же пожаловалась на страшные боли. Она сделала еще одну отчаянную попытку избежать объяснения: мол, это неправда, это я ей внушил, этого не могло быть, на такую подлость она не способна, этого бы она себе никогда не простила. Было совсем нетрудно доказать ей, что ее собственные высказывания не допускали иного толкования; но сопротивление продолжалось достаточно долго, до тех пор пока два моих утешительных довода – что, дескать, нельзя отвечать за свои чувства и что само ее заболевание является убедительным свидетельством ее моральной чистоты – не возымели на нее должного эффекта.

Теперь я должен был искать разнообразные способы для того, чтобы успокоить пациентку. Прежде всего, я хотел дать ей возможность путем отреагирования избавиться от накопившегося за длительное время возбуждения. Мы исследовали ее первые впечатления от знакомства с зятем, пути зарождения неосознанного чувства влюбленности. Здесь и обнаружили все мелкие события, которые, если оглянуться назад, и были предвестниками вполне зрелой страсти...»²⁵.

Двигаясь по нащупанному пути, т. е. давая больной вспомнить, осознать и пережить подавленную любовь к зятю, Фрейд утверждает, что смог постепенно добиться практически полного излечения своей пациентки.

Как Фрейд понимает, что такое «травматическая» ситуация? С его точки зрения, это конфликт неосознанных и неотреагированных противоположных чувств, обычно таких, как любовь к близкому человеку и переживание долга, ответственности и т. д., приводящих к изоляции «невыносимых представлений».

«Но как могло произойти, что столь аффективно насыщенная группа представлений оказалась такой изолированной? Обычно ведь чем больше величина аффекта, тем более значительную роль играет представление,

связанное с этим аффектом, в ассоциативном процессе. На этот вопрос можно ответить, приняв во внимание два факта, о которых мы можем судить с полной уверенностью, а именно: (1) одновременно с формированием этой изолированной группы представлений возникли истерические боли, и (2) пациентка оказывала сильное сопротивление любой попытке установить связь между этой изолированной группой и другими содержательными компонентами сознания; когда же, наконец, удалось эту связь установить, она испытала сильную душевную боль. Сознание не может предугадать, когда именно возникнет невыносимое представление. Невыносимое представление исключается и образует изолированную психическую группу вместе со всем, что с ним связано. Но первоначально оно должно было быть представлено в сознании, входя в основной поток мыслей, иначе не возник бы конфликт, являющийся причиной такого исключения. Именно эти моменты мы считаем «травматическими»; именно тогда осуществляется конверсия, результаты которой – расщепление сознания и истерический симптом»²⁶.

Возможно, от данного случая (Элизабет не поддавалась гипнозу) пошла нелюбовь Фрейда к гипнозу, который он рассматривает как «капризное и мистическое средство». Поэтому Фрейд пытается найти другие способы провоцирования пациента на осознание своих переживаний. Он обращает внимание на утверждение Бернхейма, что существует определенная остаточная связь между гипнотическим и бодрствующим состояниями. Взяв эту идею, Фрейд ищет приемы, позволяющие обнаруживать у пациентов в бодрствующем состоянии «ключевые высказывания», свидетельствующие о психотравме. Случай наталкивает его на метод «свободных ассоциаций». Фрейд начал требовать, чтобы пациенты в ответ на какое-либо слово свободно продуцировали любые другие слова, приходящие им в голову, «какими бы странными эти ассоциации им ни казались». В этот же период Фрейд описывает феномен «сопротивления», то есть нежелание пациентов вспоминать или осознавать сцены и конфликты, приведшие к психической травме.

Углубляя понимание того, что происходило при этом с человеком, Фрейд рисует такую картину. Если «подавленный» («зашемленный», «противоположный») аффект не находит нормального, естественного выхода (не может быть реализован), происходит его задержка, ведущая к «источникам постоянного возбуждения» или «перемещению в необычные телесные иннервации» (соматические поражения). Подобные состояния психики, когда нарушаются

условия нормального выхода аффектов и происходит их задержка, защемление, Фрейд называет «гипноидными» состояниями души, поскольку человек ничего не знает об истинных источниках травмы. Осознание больным собственных травматических переживаний (катарсис) рассматривается в данном случае как сила, высвобождающая «подавленные», «защемленные» аффекты.

«Благодаря изучению гипнотических явлений, – пишет Фрейд, – мы привыкли к тому пониманию, которое сначала казалось нам крайне чуждым, а именно, что в одном и том же индивидууме возможно несколько душевных группировок, которые могут существовать в одном индивидууме довольно независимо друг от друга, могут ничего не знать друг о друге и которые, изменяя сознание, отрываются одна от другой. Если при таком расщеплении личности сознание постоянно присуще одной из личностей, то эту последнюю называют сознательным душевным состоянием, а отделенную от нее личность – бессознательным... мы имеем прекрасный пример того влияния, которое сознательное состояние может испытать со стороны бессознательного»²⁷.

Как можно категориально истолковать этот и предыдущий нарратив? С одной стороны, это явно схемы: назовем их *«психотехническими»*, поскольку они были добыты в результате объективации и схематизации психотерапевтических процедур, нащупанных Фрейдом при общении со своими пациентами. Например, феномен сопротивления он вводит в психику, чтобы объяснить и оправдать свое поведение. Элизабет сопротивляется, говорит, что ей внушают то, чего не может быть, а Фрейд преодолевает ее сопротивление и убеждает свою пациентку, что все так и есть на самом деле, как он говорит. Получается, что «сопротивление» у Фрейда – это теоретическое осмысление его собственной практики и убеждений. Он истолковывает сопротивление Элизабет с помощью схемы, где введение в общее поле сознания изолированной области сознания – второй, так сказать, бессознательной личности – предполагает преодоление сил и энергии, затраченных на процесс изоляции. Понятно, что при другой концептуализации, например, по К.Роджерсу, сопротивление могло быть истолковано совершенно иначе, например, как отказ принимать неправильную интерпретацию (кстати, именно такова и была первая реакция Элизабет) или как нежелание восстанавливать целостность опыта личности или обсуждать с чужим человеком личные проблемы.

С другой стороны, эти нарративы представляют собой идеальные объекты, поскольку с их помощью Фрейд стремится понять, как устроена психика; с позиций естественнонаучного объяснения он ищет однозначные причины заболевания Элизабет, прибегает к рациональным представлениям, главными из которых являются физикалистски истолкованные идеи борьбы противоположных влечений, расщепления личности и сознания, выпадения одной из областей сознания из общего поля.



На следующем этапе Фрейд строит первую свою теорию психики, содержащую три инстанции: сознательную, предсознательную и бессознательную. По Ф.Василюку – это онтология. С этим можно согласиться, представления, заданные этой теорией, оторваны от эмпирического материала и отнесены к особой действительности – *психике человека как таковой*. И элементы (инстанции) психики и их связи (конфликт сознательного и бессознательного, отношение вытеснения, а также выход вытесненных структур в сознание) являются, с одной стороны, конструктивными, с другой – схемами по отношению к фактам, с третьей стороны, они удовлетворяют логическим критериям – требованию непротиворечивости и научного объяснения, конечно, как их понимает сам Фрейд. Однако почему Фрейд не удовлетворился отдельными психотехническими схемами и идеальными объектами?

Во-первых, он пытался определить характер «защемленных» аффектов («оторвавшихся» душевных группировок), с тем чтобы знать, на какие признаки поведения пациента или его высказывания нужно ориентироваться психотерапевту для постановки правильного диагноза и дальнейшего лечения. Во-вторых, Фрейд стремился создать объяснение всех наблюдаемых им явлений по естественнонаучному образцу: построить идеальный объект и полностью имитировать на нем функционирование и поведение объ-

екта, то есть объяснить согласно логике построенного механизма все явления, наблюдаемые в психотерапевтической практике. Эта установка Фрейда была вполне аналогична той, которую в 1970-х годах формулирует наш отечественный психолог П.Я.Гальперин.

«Наука, – пишет он, – изучает, собственно, не явления, а то, что лежит за ними и производит их, что составляет “сущность” этих явлений, – их механизмы... вопрос в том, что составляет механизмы психологических явлений и где эти механизмы следует искать. Понятно, что, только зная эти механизмы, можно овладеть предметом в большей мере, чем позволяют опыт и практика, не вооруженные теорией; понятно и то, что всякое психологическое исследование должно быть направлено на изучение механизмов психологических явлений»²⁸.

Судя по всему, центральной идеей, положенной Фрейдом в основание подобного механизма, послужило представление о взаимодействующих в человеке самостоятельных *конфликтных* личностях (душевных группировках), которые в новой схеме превращаются в противоположные инстанции психики. Второе соображение было получено из скрещивания идеи катарсиса и факта сопротивления. Фрейд приходит к мысли, что если определенное переживание (душевная группировка) не пережито (не отреагировано), поскольку противоречит культурным нормам сознания, оно уходит из сознания, забывается и одновременно мешает текущей психической активности. Чтобы устранить эту помеху (снять психическую травму), необходимо в какой-либо форме такое переживание пережить, провести через сознание. Представления о *конflikте культуры и общества, одной личности в человеке* с другой были отчасти конструктивными, отчасти эмпирическими. Совмещая и объективируя все эти представления и идеи, Фрейд вводит понятия о бессознательном и цензуре (ее обеспечивала предсознательная инстанция), а также идею вытеснения.

Что такое на данном этапе построения идеального объекта «бессознательное»? С одной стороны, область психики, где действует «защемленная» (вытесненная) личность, о которой сам человек ничего не знает, которую он не осознает; именно с этой странной «личностью» имели дело Брейер и Фрейд, когда вводили больного в гипноз и спрашивали его об исходной травме. С другой стороны, бессознательное – это та же личность (душевная группировка), находящаяся в конфликте с другой личностью (она отождествляется с обычным сознанием) и одновременно стремящаяся к ней, поскольку только так она может реализовать себя.

Трактовка инстанций психики не только как составляющих, подсистем и особых сил (стремление к реализации, запрет, вытеснение), но и как самостоятельных личностей позволяла Фрейд рассматривать соответствующие содержания инстанций в качестве особых высказываний, текстов. В этом плане все психические феномены получали в теоретической конструкции Фрейда получали двойную трактовку: как особые конфликтные силы и сущности (желания, влечения) и как мысли, высказывания, которые нужно было адекватно понять и расшифровать. Последний момент определялся действием цензуры: Фрейд предполагал, что бессознательное как личность, чтобы реализовать себя, вынуждено хитрить, маскировать свои истинные мысли и желания. Поэтому, прорываясь в сознание, когда действие цензуры ослабевает, бессознательное реализует себя, так сказать, в форме инобытия: оно высказывается на эзоповском языке; в плане же феноменальном предстает в сознании как другое, не похожее на себя явление.

«Ближайшие скрытые мысли, – пишет Фрейд, – обнаруживаемые путем анализа, поражают нас своей необычной внешностью: они являются нам не в трезвых словесных формах, которыми наше мышление обыкновенно пользуется, а, скорее, посредством сравнений и метафор»²⁹.

Такая постановка вопроса является уже сугубо гуманитарной. Она предполагает коммуникацию исследователя с исследуемым объектом, необходимость понять последний, возможность внесения в него собственного понимания и рефлексии и т. п.

Отметим, что на данном этапе конструирования идеального объекта бессознательными по содержанию могли быть любые вытесненные желания и влечения, лишь бы они удовлетворяли требованию конфликтности, и сознание могло быть истолковано как условие реализации бессознательного. Определение и расшифровка бессознательных влечений зависели прежде всего от искусства психотерапевта. Ему приходилось перебирать и анализировать большое число случаев из жизни пациента, прежде чем удавалось нащупать ситуацию, вызвавшую психическое нарушение. При этом до конца врач так и не мог быть уверен, что найденное им «звено» как раз то, которое позволит вытянуть всю цепь последовавших у пациента нарушений в деятельности психики и организма. Не в последнюю очередь и потому, что пациенты сопротивлялись, отрицали объяснения Фрейда.

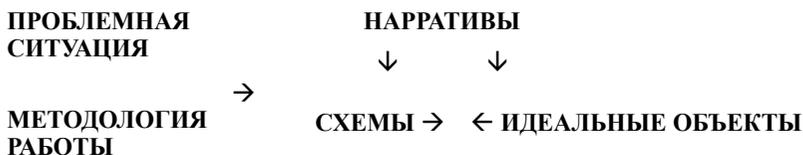
Тогда ученый предпринимает ряд кардинальных шагов. Чтобы снять многозначность и неопределенность в поиске бессознательных структур (вытесненных желаний, влечений), он приписывает этим структурам строго определенное значение, а именно трактует их как сексуальные влечения (инстинкты). Выбор сексуальности как значения бессознательного был отчасти случайным (подсказка Шарко), отчасти же действительно давал решение проблемы. Во-первых, сексуальность легко интерпретировалась энергетически, тем самым идеальный объект (психика) находил свое место в природе, понимаемой физикалистски. Во-вторых, сексуальность можно было интерпретировать в ценностном и культурном планах в качестве влечений, входящих в конфликт с нормами культуры, то есть отнести к природе, понимаемой уже культура. В-третьих, Фрейд получал четкое правило дешифровки (интерпретации) интересующих его феноменов сознания: истерии, сновидений, описок, юмора и т. д. Они теперь должны были сводиться к сексуальным влечениям, вытесненным в бессознательное.

Поистине гениальной была идея отнесения всех психотравм в детство. Как известно, Фрейд утверждает, что основные психические проблемы у человека возникают именно в этот период. Приняв такое объяснение, пациенты в значительной степени перестают сопротивляться, поскольку, что было в детстве, они не помнят. Наконец, приписав психическим конфликтам значения комплексов (Эдипа, Электры), Фрейд замыкает построение психики как механизма.

Всю эту работу можно рассмотреть, с одной стороны, как упрощение представление о психике, а с другой – как конструирование особого идеального объекта, удовлетворяющего «механистическим» представлениям. Если бы Фрейд мыслил подобно Галилею, то следующим шагом была бы постановка эксперимента, позволяющего установить соответствие психики как идеального объекта реальной психике человека. Однако Фрейд, несмотря на свое физикалистское мировоззрение, мыслит в данном случае скорее в гуманитарном ключе, где подобное соответствие устанавливается не в эксперименте, а сразу в исходном пункте изучения за счет ценностного отношения. Фрейд с самого начала исходит из представления о конфликте между человеком и обществом и частично – между врачом и пациентом (феномен сопротивления); он

создает такие интерпретации феноменов сознания пациента и ведет осознание им своих проблем по такому пути, который полностью отвечает представлениям Фрейда о заданном им устройстве психики. Получается, что теоретические представления поддерживают и направляют практику и наоборот.

И еще один очень важный вывод, следующий из анализа данного кейса. Конструирование схем и идеальных объектов детерминируется у Фрейда не только проблемами, которые он формулирует и пытается разрешить, но и в широком понимании «методологией работы»: его установкой одновременно на практику и познание, естественнонаучными убеждениями, научным компромиссом, когда он прибегает к гуманитарным формам работы, использованием психотехнических схем для построения идеальных объектов и последних для построения новых схем.



Теперь можно вернуться к вопросу об истинности психологических построений. Целесообразно говорить о двух критериях истинности: *внутреннем* и *внешнем*. Сначала внутренний критерий. Если для Платона истинность его построений задавали идеи, для Аристотеля – «начала» как исходный пункт рассуждения и сущность явления, для Ньютона и Канта – понятие «закон», то для психологов, вероятно, это *проблемная ситуация и методология работы*. С этой точки зрения внутренние критерии истинности у разных направлений психологии (естественнонаучного, гуманитарного, психотехнического и др.) будут различные.

Внешний критерий истинности задается использованием схем. Если схемы, вынутые из психологической теории, оказываются привлекательными для определенного пользователя (аудитории, аудитории), то по внешнему критерию они истинны. Другой вариант – возможность «надеть на пользователя» схемы, создавав «практики вменения». За примерами здесь ходить не надо, большинство психологических практик, начиная с психоанализа, таковы³⁰.

Наконец, мыслим и третий случай, «эволюционный». С течением времени определенные схемы и связанные с ними теории сходят со сцены истории; это, правда, не означает, что при каких-то условиях они не могут ожить снова.

Общим для всех направлений психологии будет диалектика схематизации и конструирования идеальных объектов. Только в случае академической психологии влияние практики на научное познание не осознается, хотя реально всегда имеет место. В случае чисто практических дисциплин крен в другую сторону: не осознается важная роль познания, встроенного в психологическую практику. В рамках психотехнического подхода, разрабатываемого Ф.Василиюком, обе части психологической работы – конструирование схем и создание идеальных объектов – находят свое органическое место.

Кстати, то, что Ф.Василиюк называет центральной категорией (деятельность, бессознательное, установка, переживание и т. п.), это не столько онтологическая конструкция, сколько «онтологический ключ» для методологической работы. Действительно, затруднительно в общем случае, безотносительно к конкретным теориям указать свойства, которые задает центральная категория, но зато, как правило, нетрудно охарактеризовать связанные с ней методы и подходы.

Наконец, в чем различие «академических психологических теорий» и «неакадемических», «практических»? Первые создавались в рамках психологической науки, при ведущей познавательной установке; влияние практических требований и схем в академической психологии фактически не осознается. Разворачивались эти теории за счет изучения идеальных объектов и сведения более сложных случаев к уже изученным.

При создании практических теорий, напротив, в качестве ведущей установки выступают практические требования и схемы. Значение же идеальных объектов и их изучения понимается в тех психологических школах, в которых сложилась достаточно высокая культура мышления.

Вернемся теперь к вопросу об эпистемологическом статусе психологической теории. На первый взгляд кажется, что психологические эксперименты однозначно говорят об естественнонаучном характере этих теорий. Большинство психологов уверены, что экс-

перимент дает возможность продемонстрировать следующее: их теоретические построения представляют собой настоящие модели психики. Но не путают ли они модели со схемами? Схема – это не модель. Изучение творчества Галилея показывает: сначала он, думая, что строит модель свободного падения тел, создал именно схему; это быстро доказали его оппоненты. Но затем именно за счет эксперимента Галилей превращает схему в модель, позволяющую рассчитывать и прогнозировать. Модели дают возможность *рассчитывать, прогнозировать и управлять*, а схемы – только *понимать феномены и организовать с ними деятельность*. Построения психологов – это главным образом схемы, позволяющие, с одной стороны, задать феномен (идеальный объект) и разворачивать его изучение, а с другой стороны, действовать практически.

Кстати, именно потому, что психологи создают схемы, психика в разных психологических школах может быть представлена по-разному, в разных схемах. Онтологическое же основание такой множественности понятно: современная культура допускает разные типы социализации и самоорганизации человека. В результате и стал возможным (некоторых психологов это почему-то удивляет) «человек по Фрейду», находящийся в конфликте с культурой и сексуально озабоченный (разве таких мало в нашей культуре?), «человек по Роджерсу», ориентированный, как бы сказал Т.Шибутани, на согласие (таких еще больше), «человек по Гроффу», «рерихнувшийся» на эзотерических представлениях (и таких в нашей культуре немало) и т. д.

Единственно правильное научное представление психики было бы возможным, если бы психология напоминала естественную науку. Никто не будет спорить, что есть теории, созданные в рамках естественнонаучного подхода: бихевиоризм, гештальтпсихология, теория деятельности, теория Курта Левина; они давно вошли в золотой фонд психологии. Наряду с ними существуют теории (Дильтей, Франкл, Роджерс), ориентированные на идеал гуманитарной науки. Есть и теории – и они сегодня множатся как грибы после дождя, – тесно связанные с психологическими практиками, самый известный пример – концепция З.Фрейда. Так вот, науковедческий анализ показывает, что все эти очень разные психологические теории не могут быть строго подведены под идеалы естественной, гуманитарной или технических наук. Здесь полезно

различать реальную работу психологов и формы осознания ими этой работы, так сказать, «концептуализации» в психологии. На наш взгляд, между ними в настоящее время большой разрыв (несоответствие).

Мы не отрицаем, что психологи стремятся реализовать в одних случаях естественнонаучный подход, в других – гуманитарный, в третьих – психотехнический или прагматический. Но получается у них совсем другое. Первоначально они создают схемы, с помощью которых описывают проявления интересующих их феноменов, пытаются ответить на вызовы времени: прогнозировать, понять, помочь, воздействовать в нужном направлении и пр., реализуют себя, свои ценности и убеждения. Затем эти схемы объективируются, т. е. **на их основе создаются идеальные объекты**, которые относятся к той или иной **психологической онтологии** (деятельности, бессознательному, установке и др.).

В результате – новая теория или знание, но вовсе не естественнонаучные, или гуманитарные, или психотехнические. Теоретические построения психологов напоминают античную науку, теории которой не требовали экспериментов и математизации, они были нацелены на построение непротиворечивых знаний и решение ряда культурных и личных проблем (Розин, 2007). Однако и под античную науку психологию трудно подвести, поскольку психологи при построении своих теорий сознательно пытаются провести идеалы естествознания, гуманитарной или социальной науки. Нужно еще думать, как назвать такой тип научного знания. Для него характерны установки на эмпирическое изучение, сочетание естественного и искусственного подходов, особые отношения с практикой.

Хотя многие психологи утверждают, что психология представляет собой знания о человеке как таковом (наука) или задает универсальные методы воздействия (практика), анализ показывает следующее.

Психолог выступает не от лица всеобщего абсолютного субъекта познания или практического действия, а *от себя лично* и *того частного сообщества*, той *частной практики*, в которые он входит, представления которых разделяет.

Психолог действительно имеет в виду не человека в истории и в разных культурах, а *человека современного*, часто только *личность*. Потому, что только она сознательно обращается к психо-

логии. Личность как человек, действующий самостоятельно, пытающийся выстраивать свою жизнь, нуждается в знаниях, схемах и практиках, которые и поставляет психология. Поэтому, в частности, хотя российские психологи на словах за культурно-историческую концепцию Л.С.Выготского, на деле не могут ее принять.

Психолог придерживается традиций своего цеха, что предполагает установки на *научность и рациональность*, на понимание человека как *самостоятельного объекта и реальности*; в этом плане психолог инстинктивно не хочет рассматривать человека как включенного в культуру или историю, как принципиально обусловленного социокультурными и историческими обстоятельствами. Стоит признать, что в традицию психологии входит и разное отношение к человеку: как к *природному явлению* (естественнонаучный подход) и как к *явлению духа или личности, понимаемой гуманитарно*.

В эпистемологическом отношении психолог «установлен» на оперативность и модельность знания, поэтому он создает только *частичные представления* о психике. Сложные же, гетерогенные представления, развертываемые в некоторых психологических концепциях личности, не позволяют строить оперативные модели. Но частичность психологических представлений и схем как естественная плата за научность предполагает удержание целостности и жизни, на что в свое время указывал В.Дильтей, а позднее М.Бахтин и С.Аверинцев.

Если принять перечисленные выше установки (мы указали только главные) и учитывать особенности современной ситуации (особенности модернити), то как в этом случае можно помыслить психическую реальность? Например, можно ли ее считать единой реальностью для всех направлений и школ психологии или только для определенных? Если согласиться со вторым вариантом, то что, спрашивается тогда, объединяет всех психологов? Может быть, не общая онтология, а *коммуникация* и методология? В таком случае какая коммуникация и какая методология?

Заканчивая, хочу сказать, что многое в решении поставленных вопросов зависит от того, как психологи будут самоопределяться в современной ситуации. Пойдут ли они, например, на критическое осмысление своей истории и работы. Как они будут реагировать на вызовы современности. На какое будущее будут ориентироваться: поддерживать техногенную цивилизацию или способствовать

становлению новой жизни, работать на удовлетворение все возрастающих требований и потребностей новоевропейской личности, обслуживая «машины желаний», или способствовать жизни, может быть, и более бедной в плане возможностей и комфорта, но зато более здоровой и духовной.

Примечания

- ¹ «Во многих научных концепциях (хотя и далеко не во всех), – пишет А.Н.Савостьянов, – понятие “сущность” тесно связано с понятием “закон”. Под законом понимается существующее с необходимостью, существенное, устойчивое и повторяющееся отношение между явлениями. Закон выражает взаимосвязь между предметами, составными частями какого-либо конкретного предмета, между свойствами вещей или между свойствами внутри вещи. Закон – это правило постоянного возникновения причинно-следственной связи между определенными событиями. Также можно отметить, что представление о стабильности и неизменности закона (или сущности) не исключает эволюционных идей, поскольку возможно допущение неизменных “законов эволюции”, которые остаются стабильными, в то время как мир, подчиняющийся этим законам, изменяется. Очевидно, что любая наука стремится выявить именно закономерные свойства наблюдаемых явлений. При этом несущественно, идет ли речь о жестко детерминированных или о вероятностных событиях. В последнем случае меняется представление о значимом событии, т. е. о таком событии, которое принимают за научный факт. Если в рамках жесткого детерминизма в качестве значимого события рассматривают единичные наблюдаемые случаи, то при вероятностном подходе под значимым событием понимается ряд наблюдений, на выборке которых обнаруживаются вероятностные закономерности. Стремлению ученых к выявлению закономерностей не препятствуют даже последние тенденции в науке, связанные с появлением теории хаотических процессов, поскольку в этом случае хаос рассматривается как детерминированный, т. е. подчиняющийся законам» (*Савостьянов А.Н. Идеальные объекты в структуре мировоззренческой традиции. Новосибирск, 2003*) http://www.philosophy.nsc.ru/journals/philscience/14_02/savost.htm. Для Савостьянова, как мы видим, и сейчас все понятно. Закон, с его точки зрения, вполне работает в современной психологии.
- ² *Корнилова Т.В., Смирнов С.Д. Методологические основы психологии. СПб., 2008. С. 196–197.*
- ³ *Ломов Б.Ф. Об исследовании законов психики // Психол. журн. 1982; Корнилова Т.В., Смирнов С.Д. Методологические основы психологии. С. 198–199.*
- ⁴ *Корнилова Т.В., Смирнов С.Д. Методологические основы психологии. С. 180, 186.*
- ⁵ *Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997 (<http://www.solarys-info.ru/articles/article.aspx?id=6331>).*
- ⁶ Там же.

- 7 Возможный аргумент, что Карл Ясперс не настоящий психолог, я не могу принять. В отношении собственно психологических законов можно повторить все то же самое: как понимать условия их мыслимости, и могут эти законы существовать отдельно от их творцов, точнее методологии, которые они реализовали, создавая эти законы.
- 8 *Хьелл З., Зиглер Д.* 1997. С. 26.
- 9 *Василюк Ф.Е.* Методологический анализ в психологии. М., 2003 (http://www.i-u.ru/biblio/archive/vasiluk_metod/01.aspx).
- 10 Там же.
- 11 Там же.
- 12 *Тейлор Э.* Первобытная культура. М., 1939. С. 228.
- 13 *Архимед.* О шаре и цилиндре // *Архимед.* Соч. М., 1962. С. 95.
- 14 В антропологическом плане эта процедура обеспечивается способностью ощущения, конечным продуктом которой является именно извлечение общего (*Аристотель.* О душе. М., 1937. С. 73). Восприятию (ощущению) Аристотель приписывает здесь такие свойства, которые позволяют понять связь начал с вещами и работой чувств.
- 15 *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 84–85.
- 16 *Апулей.* Метаморфозы: В XI кн. М., 1960. С. 28.
- 17 *Платон.* Федон // *Платон.* Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 79.
- 18 *Ахманов А.С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960. С. 18.
- 19 Если сравнить предмет, заданный в определении, с эмпирическим предметом (например, козу как собственность и козу как таковую), то легко заметить, что первый предмет – это идеальное построение. У эмпирической козы почти бесконечное число свойств: коза – это животное, существо с четырьмя ногами, дающее молоко, приплод, шерсть и т. д. и т. п., а у козы как собственности свойств несколько. Кроме того, в природе, вообще-то говоря, такой козы не существует, хотя она начинает существовать в рассуждении и мысли человека. Иначе говоря, создавая определение, человек именно приписывает козе определенные контролируемые в рассуждении свойства, то есть конструирует идеальный объект. Трудно переоценить заслугу Пифагора, Сократа и Платона, запустивших указанный процесс идеализации.
- 20 *Платон.* Парменид // *Платон.* Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 357.
- 21 *Розин В.М.* Психология: наука и практика: Учебн. пособие. М., 2005. С. 176–181.
- 22 *Платон.* Федр // *Платон.* Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 176.
- 23 *Платон.* Пир // Там же. С. 100.
- 24 Там же. С. 119–120.
- 25 *Фрейд З.* История болезни фрейлейн Элизабет фон Р. // МПЖ. 1992. № 1. С. 93–95.
- 26 Там же. С. 69, 71.
- 27 *Фрейд З.* Лекции по введению а психоанализ. М., 1923. С. 17.
- 28 *Гальперин П.Я.* Введению в психологию. М., 1976. С. 9–10.
- 29 *Фрейд З.* Психология сна. М., 1926. С. 35.
- 30 В этом плане не так уж важно, что Фрейд в ряде случаев нарушает провозглашаемые им принципы естественнонаучного подхода. Истинность задается не ими, хотя они входят в состав методологической работы. Но туда много чего еще входит. Кроме того, есть и внешний критерий истинности.

Инвариантность и рост знания: Поппер и Парменид

Объективность третьего мира

Как написали Д.Эдмондс и Дж.Айдиноу, авторы остро сюжетной книги «Кочерга Витгенштейна»¹, К.Поппера понемногу забывают, а вот Л.Витгенштейн до сих пор пользуется успехом среди философов. Я думаю, что это замечание преждевременно (как, впрочем, и все замечания такого рода). Про Витгенштейна вполне можно сказать, как сказал в свое время Вольтер про Данте: его знают все, потому что не читают. Что касается Поппера, то философский мир еще долго будет обращаться к нему не только потому, что проблема открытого общества, активным сторонником и непререкаемым защитником которого он был, никуда не исчезла (у нас его так до сих пор и нет, а на Западе либеральные идеи переживают острейший кризис, возникший уже после смерти Поппера), но и потому, что требуемый им критицизм, которому должна подвергаться любая гипотеза, любая теория науки, любая философская мысль, делает любую теорию живой, брыкающейся и обнаруживающей внутреннюю силу, даже если она опровергается. Впрочем, и авторы нашумевшей книги оговорились, что кажущееся забвение Поппера – следствие не его поражения, а результат его же критических идей. Само радостное принятие опровержений, критики, въедливость анализа и жесткая защита прокламируемых теоретических положений делает фигуру Поппера уникальной в содружестве философов. Иные из его сочинений сопровождается *комментарий* (интерпретация) и *дополнения* к *собственному* сочинению (в этом он – наследник Данте), и они,

комментарий и дополнения, как правило, даже интереснее основного текста (не говоря уж о том, что массивнее основного текста). Достаточно прочесть его книгу «Знание и психофизическая проблема», чтобы в этом убедиться. Более того, эта книга опровергает утверждения Эдмондса и Айдиноу, будто он не оскорблялся или не обижался на вопросы-возражения. Когда он настаивает на том, что в способности ошибаться нет никакого скептицизма, он абсолютно прав, ибо нет никакого скептицизма в признании роста знания за счет неоправданных ожиданий, догадок и пробных решений проблем, то есть за счет контролируемых критикой предположений и их опровержений методами критики. Его убеждение в том, что такие предположения, сколь бы долго они ни считались за объективное оправданное знание, никогда не могут получить позитивного оправдания, вызывает не пессимистический настрой относительно отсутствия некоей абсолютной истины, а напротив – настрой совершенно радостный, убеждающий, что такая истина безусловно есть, поскольку только она и позволяет установить такого рода критику. Разумеется, сами предположения при этом можно назвать лишь «вероятными», или «правдоподобными», но именно потому, что они вызваны той неизвестно как выглядящей истиной. Как пишет Поппер, у нас нет критерия истины, но есть критерий ошибочности, который и помогает исправлять ошибки при понимании сложности решаемой проблемы, что он, собственно, и называет рациональностью, которая является освободительным движением мысли. Это его *фундаментальный* тезис. Когда иногда говорят, что он не сформулировал надежного критерия фальсифицируемости, то на это он мог бы ответить, что этот критерий вырабатывается всякий раз заново тогда, когда возникают аргументы против теории или гипотезы, признаваемой до настоящего времени. Знание изначально не застраховано от ошибок – этот подход *кардинально* изменил отношение к знанию.

Отказываясь от зародившейся в древности уверенности человека в своей способности открыть одну-единственную непреложную истину и обрести истинное знание, Поппер при этом полагал, что именно эта убежденность в том, что истина открыта и способна поглощать человека, будучи весьма нелегким делом, стимулировала людей думать самостоятельно. Но эта самостоятельность мысли не могла вместе с тем не поставить вопроса о том, насколько воз-

можно спрятаться за истину, флиртовать с нею, принимать за нее собственные измышления. Считая, что истина (то, что есть) кажет себя по-разному с ростом, то есть изменением знания, он, повторим, не только не снимает проблему истины, но и не противопоставляет истине мнение, что стало в философии, особенно при ссылках на древнегреческую философию, общим местом. Он *эту дихотомию снимает*, поскольку его истина определяется не просто как «то, что есть», а как такое есть, которое постоянно подвергается критике, то, что может остаться правильным или уйти со сцены как ошибочное предположение, уступающее место другому предположению. В попытках понять нечто истинное разум не является чем-то раз навсегда установленным, он всегда находится как бы в стадии *подготовки* к познанию, а истина – то, что постоянно готовится стать истиной.

Проблема, которая практически мучила Поппера всю жизнь, а с 1946 г., с момента, когда он выступил с докладом «Могут ли проблемы быть собственно философскими?» на семинаре в Клубе моральных наук у Витгенштейна, где произошел знаменитый эпизод с кочергой, это именно та самая проблема, которую он выразил в теме доклада.

И прежде всего философской проблемой для него была проблема мира, который он понимал как такое целое, в котором все взаимосвязано. Не только третий мир – изобретение Поппера, которое напоминает идею ноосферы В.И.Вернадского, полагавшего, что законы развития ноосферы не противоречат, а продолжают законы эволюции биосферы; само возникновение биосферы Вернадский связывает с превращением человечества в единое целое, которое при этом становится и геологической силой. Как писал Вернадский, «геологический эволюционный процесс отвечает биологическому единству и равенству всех людей»², отвечая и мысли Поппера о свободе людей, и его мысли о единстве тела и ментальности, *body-mind*, что часто простенько переводится как психофизическая проблема. Эту проблему можно считать старой, принадлежащей эпохе Р.Декарта, если бы сам Поппер, считавший себя не дуалистом, а плюралистом, не принимал реальности мира и продуктов человеческого сознания, который он и называет третьим миром, миром гипотез, догадок и предположений, за такую же реальность, как реальность мира тел (первый мир) и мира сознания (второй мир).. Впрочем, третий мир тоже может состоять из тел. Правда,

это не природные тела, а скульптуры, архитектурные постройки, картины, то, что Фома Аквинский когда-то называл производными от вторичных причин, то есть от человека, созданного Творцом (первичная причина) в качестве творца. Это вещи исполняемые, не физические, ими могут быть разыгрываемые пьесы, музыкальные произведения и та красота, которая излучается картинами или скульптурами. Но главное в том, что все три мира взаимодействуют друг с другом. Я это подчеркиваю для того, чтобы прояснить одну важную проблему эпистемологии, как она стояла у Поппера: знание не безлично, из науки нельзя устранить субъекта. Такое устранение возможно только как пошаговый элемент, когда необходимо понять закон и правильность некоего научного предположения. Упомянутая Поппером объективность третьего мира, разумеется, не является субъективным знанием, к которому принадлежат выражения, подобные «он заметил, что луна была полной». Представляемая Поппером объективность – не существование чего-то вне нашего сознания (хотя выражения вроде «известно, что вода состоит из водорода и кислорода», принадлежит объективному знанию), оказывающего воздействие на наше сознание, которое тем самым является его реципиентом, а *выдвинутое нашим сознанием вовне*. В таком смысле этот мир – действительно и в прямом смысле слова *объективный*, отброшенный от себя и потому сохраняющий с этим «собой» связь, поскольку это – предположения, гипотезы или теории, опубликованные в виде книг, журналов или лекций³. Поскольку такой мир может быть – вследствие критики – изменен или основан на ошибке, постольку субъект его созидания, живой человек уже на одном этом основании не может быть элиминирован не просто из процесса познания, но из самой теории. Мы почему-то пропустили эту важнейшую связь теории Поппера с полифоническими (плюралистическими) идеями М.М.Бахтина, выдвинутыми и прорабатываемыми в то же самое время, в какое работал Поппер. Книга, произведение – сосредоточенное выражение моей личности, понимаемое как особенное всеобщее, то есть такое напряженно-личностное выражение, которое уже и не вот эта конкретная личность, а нечто выброшенное, отскочившее от нее и при этом сохранившее с нею теснейшую связь. Поппер писал, как необнаруженная *ошибка суждения*, то есть существующая в качестве того, что принято в данный момент как объективное

знание, то есть знание, возникшее как результат конкуренции теорий, как результат длительного критического обсуждения, может стоить жизни создателю этой ошибки. Один из его любимых примеров – индейское племя, в котором считалась священной жизнь как таковая, в том числе жизнь тигра. «В конце концов это племя исчезло, а вместе с ним и теория священности жизни тигров»⁴. Он подчеркивает, что с объективным знанием дело обстоит иначе: *«мы можем предоставить нашим объективным теориям умереть вместо нас»*⁵. Поппер, таким образом, говоря о теснейшей взаимосвязи трех миров, связи, осуществляемой через литературу, искусство, музыку и – что он считает *наиболее* важным – через науку и образование⁶, почитает все же не жизнь как таковую, а психофизическую жизнь, сознательно созидающую и имеющую возможность и силы отклонить даже просто нежелательные идеи третьего мира, без которого она, однако, жить не может. Бахтин исключил науку из диалога, а Поппер настоятельно подчеркивал всеобщую коммуникативную связь, считая к тому же, что объективное знание, принадлежащее третьему миру, осуществляющее взаимодействие через литературу, искусство и науку, что является достаточным критерием реальности, конституирует мир прежде всего *биологически*⁷ – признание, для Бахтина невозможное.

Биология и эволюция третьего мира

Вопрос в том, почему на мир оказывается «биологическое» влияние, если третий мир – это прежде всего интеллектуальные, то есть в каком-то смысле искусственные, продукты? И даже не просто биологическое влияние: по Попперу, сознание эволюционировало не только вместе с миром 3 и с объективным знанием⁸, но и вместе со всем миром – ночными мотыльками, новорожденным теленком, растущим деревом и пр. и пр., поскольку «наибольшая часть субъективного знания», в которое включено знание объективное, усвоенное неким субъектом, «заключается во врожденных способностях», которые Поппер называет предрасположенностями.

Здесь можно вспомнить о том, что в принципе такое представление не ново, и сослаться на Платона или Декарта. И дела не спасает даже такое немаловажное отличие, что у тех оно вло-

жено в человека чем-то сверхприродным: врожденность остается врожденностью. Поппер ссылается на юмовскую – психологическую – идею врожденности, объясняющую ее не только верой в Бога, но и верой в законы. Неслучайно, заметим, что Священное писание называется также Законом Божиим. Вера же предполагает привычку. Эта привычка, поскольку она связана с верой, чаще всего иррационально, делает иррациональной и науку, хотя сами привычки, однако, «не *создаются* в процессе повторения. Даже особенности походки и речи или привычка питаться в определенное время *возникают* до того, как повторение может сыграть какую-нибудь роль». При этом надо различать название привычки и действие, приведшее к привыканию. Имя появилось (и это номиналистический ход) после того, как действие стало привычкой, но «нельзя утверждать, что указанные действия возникли как результат повторения»⁹. Эта – психологическая – концепция объясняет механизм перевода осознанного действия в бессознательное, иррациональное. Вначале оно осуществляется с помощью напряженного внимания. Потом – без помощи внимания. Процессы выполнения действий сокращаются и становятся бессознательными.

Точка зрения Поппера, весьма почитательно относившегося к Юму, словно бы поставила его теорию с головы на ноги. Понимая огромную роль повторений, он, однако, полагает, что не психологически, а *логически* требуется не пассивное следование повторам, а активное их налагание на мир. «Мы пытаемся обнаружить в вещах сходные черты и интерпретировать их на основе законов, изобретенных нами. Не дожидаясь, чтобы все посылки оказались в нашем распоряжении, мы сразу же формулируем заключения. Позднее они могут быть отброшены, если наблюдение покажет их ошибочность. Это и есть теория проб и ошибок – *предположений и опровержений*. Она позволила понять, почему наши попытки наложить на мир те или иные интерпретации *логически предшествуют* наблюдениям сходства»¹⁰. Проблему, что раньше: гипотеза или наблюдение, он разрешает следующим ответом: более ранняя гипотеза. «Верно, конечно, что любой отдельной гипотезе предшествуют наблюдения <...> Однако эти наблюдения, в свою очередь, предполагают наличие некоторых рамок соотнесения, рамок ожидания, теоретических структур»¹¹.

Можно, правда, продумать и такой вариант: вместе с возникновением гипотезы одновременно возникает вещь – во всех перипетиях, свойственных перипетиям возникновения гипотезы, но в таком случае наблюдение оказывается лишь приложением к уже созданной вещи. То же и с опровержением: любые наблюдения, противоречащие уже имеющейся гипотезе, одновременно меняют и эту гипотезу. И тогда оформление новой гипотезы вряд ли можно рассматривать как апостериорный факт. В любом случае признание логического предшествования наблюдениям сходства обусловило внимание Поппера к проблеме инвариантности в поэме Парменида, о чем пойдет речь ниже, но и одновременность (синхронность) возникновения теории и ее изменчивого выражения также необходимо будет иметь в виду.

Теория врожденных *идей* для Поппера абсурдна, на его взгляд, каждый организм обладает врожденными *реакциями или ответами*, в том числе реакциями, приспособленными к наступающим событиям. Разумно говорить даже о «врожденном знании», хотя нельзя считать его априорным, ибо оно может оказаться ошибочным, поскольку все законы и теории принципиально временны.

Эпистемология, понятая как результат естественного отбора, есть то новое, что отличает теорию Поппера от всех прочих теорий врожденности, разработанных, помимо Платона и Декарта, Дж.Локком, Дж.Беркли и Д.Юмом, согласно которым знание возникает как результат постоянного воздействия сенсорных ощущений, делающих возможным повтор этих ощущений, с помощью которых происходят обобщения или осознания правил, а также фиксируется ожидание соответствий. Поппер же считает, что ожидание предшествует выявлению сходных ощущений, что ожидание присутствует задолго до того, как появляются какие-либо ощущения. Логически это объясняется так: без врожденных предрасположенностей невозможна способность к обучению. Кроме того, интеллект и воображение многих людей, не обладающих какими-то органами чувств, «не требуют ни глаз, ни ушей»¹²; главное, чем обладает любой человек, – это врожденной способностью выучиться языку.

Можно сказать, конечно, что человек, как говорил В.В.Бибахин, не учит, а знает язык изначально (пусть даже врожденно), что человек всегда *после* языка, но суть дела от этого не

меняется. Смысл утверждения Поппера о человеке, способном именно *научиться* языку, в том, что и речь возникает благодаря эволюции. Но возникает не только как инструмент для выживания, поскольку инструмент не может быть истинным или ложным. Он, как, впрочем, и теории или гипотезы, участвует в создании планов или целей, образующихся в результате творческих, то есть освободительных, усилий человека. Однако сказать так означает обеднить саму идею объективности третьего мира. К слову, Поппер вовсе не настаивает на наименовании этого объективного мира «третьим», ему важно показать, что он есть и есть как некая самостоятельная область, проблемы которой зачастую возникают независимо от человека. В качестве примера он приводит происхождение числа. Вавилоняне изобрели систему чисел, которую можно продолжать до бесконечности. Но четные и нечетные числа изобретены не человеком, они *возникают* из свойства ряда натуральных чисел. Считающий человек вовсе может не знать о чете и нечете, это, как говорит Поппер, «не предусмотренное нами последствие того, что мы *действительно* сделали»¹³, «незапланированное последствие» какого-либо нашего изобретения¹⁴. Это означает, что в самом созданном есть что-то, что еще только может быть открыто, что мы создаем больше, чем способны осознать, что в нем, нами сотворенном, есть что-то, чего мы не знаем. Это незнание является свойством, возникшим самостоятельно внутри изначально созданного. В нем, а не в нас возникает проблема, нами не предусмотренная. В таком случае не наше сознание (второй мир) влияет на, условно говоря, третий мир, а третий мир влияет на наше сознание, хотя в основном все три мира являются друг относительно друга дополнительными и взаимодействующими, а потому третий мир – нечто большее, чем метафора, поскольку требует понимания объективной проблемы, аргумента или теории, существующих до того, как их кто-то открыл, если их можно открыть. И это понимание отлично от понимания целей или намерений другой личности. Человек, созидающий постоянно, получает предложения от своего произведения, они находятся, как сказал бы В.С.Библер, в постоянном диалоге, разумеется, если создатель сохраняет «скромность и самокритичность, чтобы внять этим предложениям и учиться у них». Два понимания в одном.

Возникновение проблемы

Сами эти утверждения не основываются на истории философии: они в этот момент утверждения рождают саму историю проблемы. История философии не отдельная от философии тема, она и не до того момента, как возникла проблема, вроде бы существовавшая и ранее. Она именно возникает в тот момент, когда требуется всесторонне эту проблему рассмотреть для применения идеи критичности, идеи ее опробирования. В любом другом случае в истории философии нужды нет. Конечно, нет необходимости ссылаться на Августина, епископа, христианина, который в диалоге «Об учителе» писал о такого рода двух пониманиях: исходящем от вещи и прежде всего касающемся слуха (точнее даже – настроенности внимания) и исходящем от человека, понимающего умом¹⁵. Точнее, не было бы необходимости влезать в историю философии, если бы Августин служил лишь подтверждением этой идеи (ну говорил и говорил, а мы бы удивились, что вот-де сколько мы забыли, а теперь заново открываем). Но Августин проводит линии соотношений речевых различий, созданных человеком, разделившим речевую сферу на части речи, с единой и нераздельной Божественной речью, то есть самой истиной, поскольку Бог – Слово, а именно эта проблема – существование истины, существование смысла в идее истины – одна из важнейших для Поппера. Истина, то, что есть, есть изначально, и включает в себе столь же изначально те проблемы, решение которых происходит сейчас. Как говорил Поппер, «новое изобретение обычно является решением ранее существовавшей проблемы. Так можно идти назад и назад и всегда обнаруживать, что была какая-то более ранняя проблема»¹⁶. Истина потому и истина, что в ней содержится обнаруживаемое и не обнаруживаемое всё. Но это означает и то, что проблемы возникли не ранее, чем возникла жизнь. Возникшая же жизнь предполагает, что есть реакции на эту жизнь у живых существ. Как сказал один из слушателей лекции Поппера, «раз есть какое-либо существо, которое может реагировать на изменения в среде, то уже есть и исходные проблемы»¹⁷. Но это означает, что проблемы не есть то, что может быть отданным на откуп наукам – прямой ответ Витгенштейну, причем такой ответ, в котором нет ни капли волшебства, как нет и языка, третьего мира и пр. Это и

подвело Поппера не просто к биолого-эволюционному подходу, но и к пониманию того, как в результате мутаций могли появиться погрешности и отклонения, могли быть пропущены те звенья, которые могли бы быть обнаружены у самых первых животных, имевших все те возможности, с помощью которых осуществляются переходы от одних проблем к другим и которые теряются в этих переходах. Эти возможности существуют в природе, но логическая необходимость существует только в третьем мире, как и язык, и *выражение* истины. Когда Поппер говорит, что «истина это вещь, которая сама нуждается в подтверждении», что мы можем переиначить истину, хотя «то, что мы получим, уже не будет истиной»¹⁸, я понимаю это так, что истина настолько широка и не во всем осознанна, что речь идет о *выражениях* истины, которые при переиначивании действительно уже не истинны. Настаивая на этом, я исхожу из высказывания Поппера о том, что третьему, автономному, миру нельзя приписать собственные намерения, последние могут быть только у человека, который должен инициировать вопрошание.

Принимая принципы эволюционной теории, Поппер осознает с нею связанные трудности. Одна из них заключается в следующем. Эта теория оперирует наследственностью и изменчивостью. Оба предположения правильны, но они во всех случаях позволяют объяснить любой феномен или с точки зрения стабильности, или с позиции изменчивости, то есть таким путем можно объяснить всё: и то, что может произойти, и то, что произойти не может. Однако любая универсальная теория является подозрительной. Другая трудность касается утверждения, что высшие формы в случае эволюционного роста оказываются более приспособленными, чем низшие, что неверно, ибо некоторые из низших форм выживали задолго до того, как возникли высшие, и дожили до наших дней, в то время как некоторые высшие формы исчезли. Сам принцип объяснения с позиции приспособленности ошибочен, ибо наблюдающие за развитием какого-либо вида биологи поняли, что определить, насколько он приспособлен, нельзя. Ссылка на приспособленность к тому же не обладает предсказательной силой. Однако, и это Поппер подчеркивает, «мы должны быть признательны Дарвину и его преемникам, поскольку они хотя бы сформулировали некоторые крайне интересные проблемы»¹⁹. Более того, Поппер подчеркивает

и то, что проблемы решают все организмы. «Когда я просто стою вот так, как сейчас, в моем теле действуют сотни мышц, которые, при помощи своего рода метода проб и ошибок и обратной связи, предохраняют меня от наклона слишком влево и слишком вправо, так что я продолжаю стоять прямо. Хотя, если судить по внешнему виду, я стою спокойно, физиологи скажут вам, что в действительности в моем организме происходит колоссальное количество автоматических процессов, которые направлены на то, чтобы я стоял прямо. Таким образом, вот мой первый тезис: все организмы постоянно занимаются решением проблем, и даже часть организма занимается решением проблем»²⁰.

Примеры морального принципа

Размышления об эволюционно-биологическом начале мира, в котором изначально заложены проблемы, не сводимые к научным (ответ Витгенштейну), непременно привели к вопросу, которым закончился спор Витгенштейна и Поппера в Клубе моральных наук в 1946 г.: можно ли в мире 3 открыть моральные категории? Весьма знаменательно, что на лекции по психофизической проблеме, прочитанной сэром Карлом в 1969 г. в университете Эмори (через четверть века после «кочерги Витгенштейна», где его попросили – сам ли Витгенштейн или его сподвижники – привести пример морального принципа), вопрос в видоизмененной форме возник из аудитории. И ответ был видоизмененной формой того ответа, который в 1946 г. дал Поппер. Тогда этот ответ звучал так: не угрожать приглашенному докладчику кочергой. Сейчас он звучал не менее резко, но по сути так же. «Я действительно убежден, что тут есть параллелизм [между примерами из геометрии, искусства и моральной жизни], но есть веская причина, почему я не упоминал его здесь <...> тут – как бы это сказать? – когда вы привносите в любую подобную дискуссию проблемы морали или этики, вы в каком-то смысле преследуете корыстную цель: как будто всё, что вы делаете, вы делаете ради того, чтобы в конце концов установить что-то этическое <...> Всё это очень сложно, но я не думаю, например, что существуют такие вещи, как окончательные идеалы или окончательные моральные законы»²¹.

Естественно, не существуют, если истина рассматривается как некая регулятивная идея, но именно как регулятивные идеи они, эти идеалы или моральные законы, есть. Этот ответ показывает и справедливость возникших вопросов, и абсолютную несовместимость принципов Витгенштейна и Поппера. Для первого, с его так называемой онтологической этикой, всё зависит от *значения* предложений, в том числе значений, свидетельствующих о том, что такое хорошо и что такое плохо, они могут быть приняты постольку, поскольку они используются, или употребляются, применяются для достижения определенной цели, то есть имели бы относительную ценность. Витгенштейн в лекции об этике говорил, что если создать книгу, которая содержала бы в себе описание всего мира, она не содержала бы ничего, что можно было бы назвать этически-ми, то есть имеющими абсолютную ценность, суждениями, представляющими изучение значения жизни. Поскольку «все факты, описывающие мир как он есть, стоят на одном уровне и подобным же образом на одном уровне стоят все предложения»²², так как в естественном языке они все на одном уровне, то «там нет предложений, которые в каком-то абсолютном смысле являются в наибольшей степени важными или тривиальными». Все поддающееся нашему описанию не является хорошим или дурным в этическом смысле. Описание жесточайшего убийства не составляет предложения этики, а является описанием факта, такого же, как падение камня. Потому не может быть никакой науки об этике, поскольку это «нечто сверхъестественное», в то время как наши слова могут лишь выражать факты. Положение вещей, при котором каждый человек *должен* был бы совершать некое абсолютное добро независимо от своих склонностей, Витгенштейн называет химерой. «Никакое положение вещей не имеет само по себе того, что я бы назвал принудительной силой абсолютного судьи»²³. Когда употребляются такие выражения, как абсолютная ценность или абсолютное добро, то употребляется бессмыслица, потому что всякий раз в попытках объяснения этих выражений в качестве опорных примеров берется нечто конкретное и специфическое, которое не может быть абсолютным. Витгенштейн считает, что такая практика переноса чего-то специфического на всеобщее является следствием *неправильного* употребления языка, а потому смысл философии заключается только в деятельности по его прояснению. Когда это

происходит, все чудесное, то есть необъяснимое или абсолютное, исчезает. Все, что кажется чудесным в языке, относится к существованию самого языка, обладающего способностью отождествления значений языка с его существованием. Это значит, что мы не способны выразить того, что хотим. Сказанное есть просто факт наряду с другими фактами. Потому нет никого, кто мог бы говорить об основаниях, или принципах, поскольку это означало бы выйти за пределы мира или значимого языка. Желание этики или религии – это желание выйти за границы языка. Такой побег, с точки зрения Витгенштейна, абсолютно безнадежен. В этом смысле этика «является документом стремления человеческого ума», которое Витгенштейн не может ни поддерживать, ни осмеивать²⁴.

У Поппера этика не менее онтологична, и к ней также можно применить критерии относительности, настроенные на некие регулятивы, поступающие из объективного третьего мира. Если бы оба философа не были столь яростны в отстаивании своих конкретных идей, между ними могла бы возникнуть не почти кухонная перебранка с хлопаньем дверей, а продуктивный диалог, ибо и для Витгенштейна «смысл мира должен лежать вне его»²⁵. Это, однако, не эволюционирующий мир, где нет и не может быть никакой выдумки, это именно то, о чем не знаешь, и потому об этом нельзя говорить. Эволюционирующий мир – тоже то, о чем не знаешь, но в том, что в нем создано, есть, повторим, нечто, что еще только может быть открыто, что мы создаем больше, чем способны осознать, что в этом мире есть что-то, чего мы не знаем, и это неизвестное является свойством, возникшим самостоятельно внутри изначально созданного. В нем, а не в нас возникает проблема, нами не предусмотренная, она непременно создает желание должного, испытываемого посредством проб и ошибок.

Позиция Витгенштейна в данном случае очень напоминает позицию Августина и Ансельма Кентерберийского, писавшего, что сравнения в грамматике осуществляют неправомерные переносы. Так, глаголы всегда отвечают на вопрос «что делать?»²⁶, в то время как в выражении «он спит» обозначается, что спящий не делает ничего, а потому, казалось бы, всеобщие утверждения в грамматике пусты и бессодержательны. Поппер же напоминает и Ансельму, и Витгенштейну, что все организмы и даже части организмов постоянно занимаются решением проблем: колоссальное количество

автоматических движений *делают* то, чтобы я *спал*, выставляя грамматику пособницей не сна, а тех автоматических деятельностных процессов. Они не являются конкретными *выражениями* фактов, а выражениями *универсального смысла*, позволяющего решать вполне определенные, далеко не научные проблемы, которыми могут являться предпочтения, связанные с пищей, поведением. Если они приживаются, то могут стать традицией, от которой можно отказаться, или генетической чертой, от которой отказаться нельзя. Если эта черта станет наследственной посредством мутаций, то мутации будут выполнять роль, которую выполняла традиция. Тогда и надо анализировать эту проблему не только научно (генетически), но и философски, ибо традиция – философское понятие. Это, кстати говоря, обнаруживает трудность распределения субъектов и предикатов по категориям, которую испытывал Аристотель. Поппер подробно, на примере генетического материала показывает, как происходит изменение и переход проблем из области физической в ментальную, а затем и теоретическую: индивиды, виды, роды постоянно, вначале неосознанно, решают свои проблемы. При этом поведение является чем-то вроде пробной теории, возникающей и взаимодействующей во всех трех мирах. Поппер приводит пример с ливанскими кедрами, которые хорошо приспособились к ареалу распространения, пока человек не создал в мире 3 план по их использованию в кораблестроении, что практически их уничтожило.

Поппер, однако, в отличие от Витгенштейна пытается найти аргументы в пользу витгенштейновой позиции, представить философские проблемы псевдопроблемами. Дело даже не в том, что он согласен с тем, что множество философских сочинений на деле пустословны и дискредитированы усилиями аналитической школы (Витгенштейна прежде всего). Поппер полагает ошибочной мысль, «что можно философствовать, не обращаясь к *проблемам, возникающим за пределами философии*, – например, в математике, космологии, политике, религии или в общественной жизни». Принимая это, он выдвигает два тезиса, позволяющие понять позицию Витгенштейна: 1) «*подлинно философские проблемы всегда вырастают из проблем, возникающих вне философии, и они умирают, если эта связь прерывается*»²⁶. Для решения этих проблем философы должны исходить не из методов, которых изобрели во множестве, а из «чуткости по отношению к проблемам и стремления к их

разрешению или, как говорили греки, способности удивляться»²⁷. Если упражняться в добытых методах, тогда философия, оторвавшаяся от внефилософских проблем, будет лишь применением, а не исследованием, и это – позиция Витгенштейна. 2) Чтение работ философов, даже и великих, без знания проблем, порожденных математикой, физикой, биологией, читатель окунается в мир превосходящих абстракций, но таких, какие не нужны современной жизни. Однако студент понимает, что он читает работы великих философов, стремясь им подражать, а тогда предложенное ими на основе изученного кажутся не чем иным, как игрой. Поппер называет некоторые философские проблемы: причинности, индукции, инвариантности, истинности, роста знания как такового, а не, к примеру, математического знания и пр. Но дело не в этом. Его рассуждения о философских проблемах могут поначалу показаться тривиальными, если в них не увидеть истинного удивления любым фактом, вызывающим к ответу мысль, когда только и можно сказать: это не математика, не физика, а только и подлинно философия. «Философия интересует меня лишь постольку, поскольку я занят решением подлинно философских проблем. Я не понимаю, чем может привлечь философия, если в ней нет проблем. Конечно, мне известно, что многие люди высказывают бессмыслицу, и я вполне допускаю, что кто-то может заняться неприятным делом разоблачения бессмысленностей, особенно если они опасны». Это рассуждение может показаться основанным на чистой бездоказательной интуиции, если бы не пример «с дифференциальным и интегральным исчислением, которое в своих ранних формах было совершенно парадоксально и бессмысленно с точки зрения стандартов Витгенштейна (и других), однако оно получило вполне разумное обоснование в результате столетних усилий великих математиков, и даже в наши дни все еще продолжают поиски дальнейшего прояснения его оснований»²⁸.

Что касается меня, то меня, жительницу эпохи абсурда, более впечатляет пример, который Поппер поместил в одно из примечаний: «Высказывание “Все животные равны, однако некоторые являются более равными, чем другие”, дает прекрасный пример выражения, которое “бессмысленно” в техническом смысле Рассела и Витгенштейна, хотя далеко не бессмысленно в контексте “Скотного двора” Оруэлла. Любопытно, что позднее Оруэлл рас-

смотрел возможность создать и навязать язык, в котором утверждение “Все люди равны” было бы бессмысленно в техническом смысле Витгенштейна»²⁹.

Древо Поппера

Эволюционная идея Поппера исходит из, казалось бы, некоторых всеобщих объективных законов, однако эта объективность легко разрушается самим изменением видов вследствие эволюции, управляющей мировыми процессами (здесь даже не надо говорить о человеческом вмешательстве). Подобно многим мыслителям, Поппер вырабатывает свое древо. Было библейское древо познания добра и зла, Платоновое древо дихотомий, родо-видовое древо Порфирия. В отличие от них древо Поппера горизонтальное, оно стелется по земле, разрастаясь от первоначальной проблемы через пробные решения, устранение ошибок к новой проблеме. При этом разветвляемость благодаря пробам и ошибкам такова, что новая проблема весьма слабо зависит от первоначальной, поскольку пробные решения создают новую ситуацию. Так, проблема того, что такое человек, что такое антропоморфизм, из биологической преобразилась в философскую. А термин «эмерджентная эволюция» преобразуется из термина в теорию эмерджентной эволюции, и она обладает некоторой предсказательной силой, что позволяет Попперу утверждать самостоятельность существования гипотез, теорий и аргументов. Теории (созерцания) присущи всем организмам, даже амёбам, позволяя им жить и выживать.

В утверждении о существовании трех миров Поппер не одинок: он сам говорит о существовании трех миров у Платона, Б.Больцано, Г.Фреге. Отличия таковы. У Платона третьему миру Поппера соответствует первый мир, мир понятий или идей. В нем отсутствовали проблемы, аргументы и теории. Вторым миром – мир наших душ. Наше рождение – наказание, результатом которого явился третий мир – мир физических тел. У Платона, таким образом, речь идет о дегенерации или падении миров, у Поппера – об эволюционном восхождении к третьему миру. У Больцано третьему миру Поппера соответствовали «суждения» или «предложения сами по себе», он считал их реальностью, хотя и не соответствующую

шей реальности физического мира. Но он не мог объяснить взаимосвязей миров, отчего, как считал Поппер, «возникало впечатление, что мир суждений <...> не был *действительно реальным*, но был только плодом воображения философа»³⁰. Третий мир Фреге состоял из понятий и истинных или ложных утверждений. Проблемы и аргументы тут также не упоминались.

Сам Поппер рискнул опубликовать идею третьего мира только потому, что нашел, по его словам, «простую, хотя и несколько грубоватую формулировку, согласно которой объекты, принадлежащие к третьему миру, являются человеческими продуктами, также как мед – продукт пчел»³¹. Он, повторим, является автономным, реальным и обладающим эффектом обратной связи.

Более того, третий мир занят именно попыткой прояснить проблему того, что такое проблема, различных смыслов этого слова, и это действительно философская проблема, не сводимая ни к какой науке, хотя она может возникнуть в недрах самой науки. В качестве примера Поппер приводит попытку Э.Шрёдингера решить проблему создания непрерывной теории квантовой механики. Эта *его* проблема была решена в волновой механике. Однако через несколько лет Макс Борн объяснил то, что Шрёдингер считал непрерывным распределением электрического заряда, вероятностью нахождения электрона в определенном месте. То, что было непрерывно распределено, уже было не электрическим зарядом, а *вероятностью* нахождения электрического заряда где-либо, т. е. электрона, а электроны считались скорее дискретными, а не непрерывными. «Так что, – пишет Поппер, – проблема Шрёдингера куда-то исчезла, и можно сказать теперь, что Шрёдингер решил проблему, о существовании которой он не знал – именно, проблему вероятности нахождения электрона в данном месте». Эта проблема была открыта Борном, а Шрёдингер никогда не собирался решать ее именно в таком виде³².

Я хочу привести пример, казалось бы, далекий от размышлений Поппера, но на деле могущий оправдать его рассуждения, – пример из Августина, который по исходным установкам соответствует идее Декарта о том, что истина врожденна и не обманывает. Но пример о другом – о том, как можно соотнести между собой вещи, принадлежащие разным мирам, и как возникают новые проблемы.

В диалоге «О количестве души», само название которого парадоксально, Августин озадачивает своего собеседника Еводия проблемой соотношения дерева – физической вещи, которую можно увидеть, на которую можно указать пальцем, которую можно потрогать, ощутить ее запах, со справедливостью – этико-юридическим понятием, которое не поддается органам чувств, в известном смысле являющимся «невидимым телом» или абстрактным понятием. Медиаторами-сводниками двух этих вещей являются математические понятия линии, длины, ширины, глубины, высоты, круга, привязанные к тому и другому объекту сравнения, – понятия, которые Августин считает необходимой мерой для любых тел, видимых и невидимых, «ибо если ты отнимешь это у тел, то они не смогут быть ни ощущаемы, ни вообще признаваемы за тела»³³. Разумеется, справедливость Августин считает вещью более высокой, относящейся ко всем вещам и являющейся метафизической проблемой, протекающей из чисто физической. Дерево можно рассмотреть через одну из телесных мер – длину, которая «бестелесна, потому что длина может быть понята только душой», совершающей операцию отделения, ибо «бестелесно то, что я желаю, чтобы ты понял»³⁴. Линия может быть бесконечной. Душу же, воспринимающую физическое дерево и отделяющая от него понятие долготы и соответственно – линии, чтобы иметь возможность что-то принимать, должна необходимо образовать некую фигуру – круг, который обладает «великим равенством», от центра которого ко всем частям окружности можно провести равные линии, а затем – с помощью круга – рассудить, что выше следует ставить не то, что делимо, а то, что «не может быть делимо»³⁵. Этим неделимым может стать точка как начало и конец линии, что не имеет частей. Это равно относится ко всему, и это равенство правильно, т. е. справедливо.

Повторю, исходные установки здесь разные, но ход рассуждений тот же. Сходен он, главным образом, в восприятии Еводия, собеседника Августина. Но надо подчеркнуть и еще один момент, о котором скажет Поппер (см. ниже его тезисы), – о важности *традиции*, в которой неявным образом хранятся те проблемы, которые являются важнейшим источником знания и которые связаны с инвариантностью, найденной Поппером в поэме Парменида. Я уж не говорю, что Августин, явившийся в своем роде родоначальником теории значения, полагал, что истинная вещь не знакова³⁶.

Вопрос о том, что такое проблема, увязывается с вопросом о том, что такое псевдопроблема. С точки зрения Поппера, существует очень мало вещей, которые можно было отнести к последним, ибо, как показывает приведенный пример, «сам факт, что кто-то пока еще не пришел к проблеме, – что он пока еще ее не открыл – не означает, что это псевдопроблема <...> Это может быть проблема, над которой *надо* работать. Но мы можем не быть способными сказать, в чем она заключается», поскольку относительно некоторой теории имеем «неопределенные чувства»³⁷.

Пути Парменида

Вопрос о проблемах тесным образом связан с мыслью о том, что такое истина, которую Поппер считал регулятивной идеей, и отклонял все попытки исключить идею истины из рассмотрения философских и научных проблем. Собственно, этот вопрос был главным для Поппера на протяжении всей его жизни. Названия его книг: «Логика научного открытия», «Предположения и опровержения», «Знание и психофизическая проблема», «Мир Парменида» – обнаруживают и ракурсы его рассмотрения, и прямую заинтересованность в ответе на него.

Парменид был фигурой, которой в первой – и начале второй половины XX в. занимались все или почти все известные к тому времени философы. В 1916 г. во Франкфурте-на-Майне выходит «завораживающая книга» К.Рейнхардта «Парменид». В 1942–1943 гг. лекции о Пармениде читал М.Хайдеггер. Ч.Кан публикует в «Обзрении метафизики» в 1962 г. «тезисы о Пармениде». Джорджи Сантильяна читает лекцию «Пролог к Пармениду».

В 1965 г. появляется книга Тарана «Парменид», в конце 50-х гг. XX в. замысливает «Мир Парменида: очерки о досократовском просвещении» Поппер, появляется ряд добротных книг о начале древнегреческой философии³⁸. Николай Федорович Овчинников сделал достоянием русского читателя седьмую, самую большую главу из этой книги, которая при жизни Поппера издана не была: текст многократно переписывался. Он успел к ней в 1993 г. написать предисловие. Первоначально седьмая глава называлась «Рациональность и поиск инвариантов», позднее она была названа «За

пределами поиска инвариантов». В ней Поппер делает попытку показать «почти неограниченную силу все еще продолжающегося влияния идей великого человека – Парменида из Элеи, который жил 2500 лет назад, на западную научную мысль»³⁹.

Обращение к поэме Парменида обусловлено желанием размышлять о том, что такое истина.

Анализ поэмы, проведенный Поппером, уникален прежде всего потому, что он сопровождается анализом физических концепций XX в., которые находятся в русле идей Парменида и «практически сразу после появления пережили своего рода крушение, повлекшее то, что, – пишет Поппер, – я буду называть “Парменидовой апологией”», хотя это крушение «было не менее вещим, ибо Парменидовы идеи в современной науке неоднократно терпели крах, каждый раз приводивший к типическим Парменидовым апологиям»⁴⁰.

Что же сделал Парменид, что его небольшая (сохранилось 160 стихов), написанная гекзаметром поэма стала введением ко всей западноевропейской философии? Комментарии к его поэме начали писать еще в древности. Число сообщающих сведений о нем довольно велико, достаточно обратиться к книге «Фрагменты ранних греческих философов» (ч. 1. М., 1989).

Ученик Ксенофана, возможно, Анаксимандра и пифагорейца Аминия, Парменид (ок. 540 – ок. 470/450 до н. э.), сын Пирета, был жителем полиса Элея, для которого разработал законы. Годы его творческого расцвета пришлось на 69-ю олимпиаду. От поэмы целиком сохранился «Пролог» («Проэмий»), значительные фрагменты из первой и некоторые фрагменты из второй части.

В «Проэмии» речь идет о том, что юношу («курор») Парменида, который сравнивается с «познавшим» или «знающим мужем», мчали в колеснице мудрые кони, куда только ни пожелает его дух (в переводе А.В.Лебедева «куда только мысль достигает»⁴¹, что все-таки не вполне точно). Возницами были девы («Коры»)–Гелиады, дочери Солнца. Путь, по которому юношу Парменида мчали кони, был путем даймония, гения, изнутри подсказывающего человеку, что ему надо делать, проявляющего его сущность, видение им всего этой сущностью, то есть божественностью, «бытия, взирающего в сущее» (в этом смысле человек действительно бого-сказитель, как говорил Хайдеггер), путем, многое открывающим, ὁδὸς πολυφῆμος. Эти последние слова на русский язык Лебе-

дев перевел как «многовещий» (многоречистый, от φημι, молва, слух, речь, откровение), где «вещий» – искусно владеющий речью, кому все ведомо, кто вещает будущее, кто имеет дело с самой – той самой – вещью, которая сама по себе, т. е. истинна. Ситуацию откровения здесь надо подчеркнуть, поскольку далее речь пойдет об открывающейся истине – алетейе.

Полет был стремительным, как стремителен дух, поэтому ось накалялась и скрежетала, колеса, «взверченные вихрем», неслись из тьмы к свету – словом, все это описания *чистого* духа, чистота которого кажется тем более осиянной, что Гелиады откинули свои покрывала в тот момент, когда погнались по стезе откровения. Однокоренные в русском языке и в латинском, эти слова по-разному звучат по-гречески, но суть от этого не меняется: идея покрывал или покрова играла огромную роль в античной и средневековой фило-тео-логии, прикрывая сияние истины, которая является в полном своем блеске и безопасно для того, для кого преходит земной шум, звуки и образы и кто хочет видеть самоё Истину, т. е. день, солнце, свет. Девы-дочери Солнца мчат колесницу к самому Свету, дом которого прикрыт воротами с притолокой и каменным порогом, с громадными створами, у которых смыкаются пути Дня и Ночи.

Двойные ключи от Дня и Ночи, естественно, сторожит Дикэ-Правда, творящая суд, право и справедливость, налагающая наказание и осуществляющая закон в зависимости от того, какой дорогой идешь: как тать в ночи или как стремящийся к просветлению. Но главное – Дикэ оказывается хранительницей (за воротами) того, что скрыто, но скрыто так, что может быть открыто деятельным познающим вниманием. Когда Гелиадам удалось уговорить Правду-Дикэ отворить ворота (это сопровождалось описанием тяжело раскрываемых створов – поворотом «многомедных» стержней на гвоздях и заклепках, рождающих ощущение физической тяжести, сопровождающей путь к Свету), они направили упряжку к богине, живущей в доме Света, именуемой Истиной-Алетейей, которая сделалась откровенной в силу только лишь рассказа о том пути, которым к ней шел желавший знания юноша. Этот рассказ и есть миф, для понимания которого достаточно назвать его просто рассказом независимо от того, правдив он или выдуман. Слово хранит то, что может быть скрыто или открыто.

Говорит же она вот что: «Теперь всё должен узнать ты». Узнать юноша может потому, что он благополучно пересек границу дня и ночи, ведомый по тропе, далекой от путей, где обычно ходит человек⁴², не Мойрой-злой участью, а Законом и Правдой. Что же он узнает? Непогрешимое сердце Истины-Алетейи, к которой ведет дорога откровения, и непокрытые солнечные девы (1), и мнения (δόξας) смертных, в которых «нет верной истины», но все же они позволяют правильно и испытанно говорить о сколько-нибудь значащих вещах (2).

О двух путях («пути Истины» и пути доксы) говорят все пишущие о поэме Парменида, это стало основанием для деления мира на мир истины и мир доксы, который Поппер называет миром иллюзий, противопоставляя этот движущийся изменяющийся, множественный мир миру истинной веры, или истине.

Путь Истины

Поппер начинает обсуждение поэмы с тех слов истины, где она как раз начинает определять два пути. В русской версии это звучит так: «Первый гласит: что “есть” и “не быть никак невозможно”». Поппер же основывается на откомментированном переводе Ч.Кана, смысл которого таков: «нечто <познаваемое, объект знания, реальный мир> есть, или существует так, что не может не существовать»⁴³; (в некоторых английских переводах «ἢ μὲν ὅπως ἔστιν» передается как «It is», либо как «the thing is»). Если принять этот перевод, то получается, что никакого противоположения в этой фразе нет, а есть лишь противоречие. Как пишет Поппер, «”есть” и “не есть” не могут быть одновременно истинны и не могут быть одновременно ложны: одно из них с необходимостью истинно, и другое с необходимостью ложно». На это указывает, как он считает, настойчивость, с которой Парменид говорит о «решении» и «доводе» («тяжбе»). В любом случае Парменид подчеркивает, что возможна или невозможна *речь* (ὅπως), *слово* «есть», а не бытие вообще или существование вообще: Парменид (или богиня) утверждает, что кроме говорения о том, что существует, и познания его, никакие другие речь или знание (то есть мысль) невозможны. Поппер, кстати, обращает внимание на три термина, используемые Парменидом для выраже-

ния говорения: 1) *legein* с супплетивной формой *eirein*, 2) *phrazein* и 3) *phanai*. Все три слова, пишет Поппер, у Парменида образуют переходные значения (говорить о чем-то) и тем самым делают это что-то известным, т. е. познанным. Это якобы объясняет, почему несущее не выговариваемо: о неизвестном ничего и неизвестно⁴⁴. Это толкование необходимо принять во внимание, однако не менее необходимо все же понять, что слово не всегда обязано выговаривать что-то познанное: «глокую куздру» понять нельзя.

Толкование надо учитывать и по другой причине: поскольку, во-первых, в истории философии есть почти полный повтор этой фразы Парменида. Боэций почти через тысячелетие писал, что «глагол “есть” говорится обо всех (категориях Аристотеля. – С.Н.), но при этом им всем присуща не какая-то одинаковая субстанция или природа, но только имя», т. е. слово, речь⁴⁵. Тем, что я вспоминаю Августина или Боэция, я лишь напоминаю, какими странными путями ходит проблема: она забывается, пропадает, возникает вновь, скукоживается, но не уничтожается, это-то как раз и составляет ту традицию, о которой говорит Поппер, и что, в конце концов, его, защитника *открытого* общества, привело к исследованию *закрытого* мира (в этом они с Хайдеггером – антиподы): убеждение в существовании той самой или тех самых проблем, которые составляют инвариант познания. Более того, Парменидов мир можно рассматривать как *космологию*, применяя к нему знания человека о космосе, создание моделей закрытого космического пространства. Его же интересовала *инвариантность* как ориентир человеческого познания, позволяющий создать механизм преемственности или сопоставления разных позиций (Л.Больцмана, Э.Маха, А.Эйнштейна), механизм, позволяющий осуществить критику теорий, т. е. открыть их для проверки.

Во-вторых, именно потому становится более понятен второй путь – путь доксы. О том, что первый путь складывается тоже из идеи речи, можно – на основании русского перевода – понять из определения его как пути *убеждения*. Однако убеждать можно не только речью или – что в данном случае одно и то же – делами, как можно понять слово (*ἄλλως*), – убеждение в чем-либо не зависит от истинности или ложности (впоследствии это окажется важным для нашего рассуждения). Отсюда часто «есть» и «не есть» понимаются просто как «бытие» и «небытие». Это первое, что за-

ставляет дополнять или интерпретировать Поппера в его значении термина «интерпретировать», которое предполагает не просто свободу что-то толковать, как вздумается интерпретатору. Его первоначальное значение, ныне фактически утраченное, – «чтение вслух для тех, кто не может читать сам». Это значение Поппер употребляет для того, чтобы как можно правильнее следовать тому изначальному смыслу, который вложен в вещь, освобождаясь при этом от ложных убеждений, отыскивая контрпримеры, «разрушающие наши предрассудки относительно тех вещей, истинную сущность или природу которых мы хотим познать», подготавливая «разум к познанию проявленной истины», то есть отказываясь в процессе такой подготовки от того, что Локк называл *anticipatio mentis*, «от первых ожиданий своего рассудка»⁴⁶. Это означает, что хотя разум и способен отказаться от первых ожиданий рассудка, он все же может исказить вещи, и это приводит к *δόξα* – догадкам или даже извращению смысла вещей. По Попперу, это и есть метод предположений, который основан на нашем *конвенциональном, человеческом, несовершенном языке*, который тем не менее нам дан, чтобы выражать истину, а следовательно, он не виноват.

Почему мы, однако, сказали, что нам нужно проинтерпретировать Поппера (предполагая и критику)? Потому что, несмотря на то, что он обращает внимание на речевую природу «есть – не есть» и на то, что «не есть» является следствием (дедуктивным выводом) из «есть», он, не забывая о последнем в последующем рассуждении, словно бы (но только словно бы) забывает о первом, говоря о мире доксы как об иллюзии, то есть о таком «мироустроении, которое не существует». Между тем речь не существовать не может, то, что не существует, изначально и сразу не существует как речь. Говорить о пустоте Демокрита можно только при условии, что существует некая оболочка того, внутри чего нет ничего. Об этом подробнее речь будет ниже, но пока надо хотя бы иметь в виду следующее: фактически слова «есть» и «не есть» здесь сродни словам «да» и «нет». Слово держит (хранит) некие смыслы «да» и «нет». Однако, говоря «нет» («не»), мы все равно говорим «да», поскольку знаем, что именно отрицаем. Но даже если в случае признания слова как хранителя смысла вынуть из него само содержание, остается пустая оболочка, и эта пустая оболочка не является тем, что обозначается словом «не есть».

Это – о первом пути.

Путь доксы

Что касается второго, то путь доксы, по сути дела, в перечне Истины оказывается третьим путем: в первой части поэмы, условно называемой «Путь истины», богиня Истина, приглашая юношу послушать рассказ-миф о путях познания и назвав первый путь путем убеждения, потому что он сопутствует Истине, далее упоминает о тропе (*átarplós*), о которой нельзя никак рассказать. Часто эту неизреченную тропу в переводах превращают в «безвестную», что несколько искажает смысл, так как слово «безвестная» можно понять как «неизвестная»; «неизрекаемая» же предполагает, что о небытии, что ни говори в мире доксы (Истина об этом не говорит), все равно ничего не скажешь. Именно неизреченностью можно объяснить предположение У.Гатри, высказанное им в «Истории греческой философии», что, «положившись на чувство <...> “ничто” может существовать»⁴⁷. Это одна сторона дела.

Другая сторона: *átarplós* через *tréplw* – поворачивать, направлять, склонять – связано с *tróplós* (поворот), имеющим прямое отношение к речевым оборотам, что парадоксальным образом связано и с истинным высказыванием, не имеющем дела с конкретным лицом, произносящим его, и с высказыванием, которое может быть не принятым как истинное и произносится отдельным конкретным лицом. Поскольку *átarplós* (в этом смысле – неповоротливость) неизреченно может присутствовать и в речи истины, и в речи доксы, то оно может быть в перечне путей, но отсутствует как собственно путь, всегда куда-то ведущий – прямо или с поворотами. Осознание неповоротного присутствия позволяет понять не только высказывание Гатри, но и ответ Э.Шрёдингера на фразу Витгенштейна «О чем нельзя говорить, о том следует молчать»: «только об этом и стоит говорить»⁴⁸. «Невозможность небытия» становится в мире говорящих смертных постоянным предметом понимания, следовательно – обсуждения, следовательно, того же речения, которое лежит в основании пути Истины. Поппер этого не фиксирует (или во всяком случае обращает на это недостаточное внимание), но нам при обсуждении это опять-таки надо иметь в виду.

Это, повторим, «Проэмиум» поэмы.

Хайдеггер, анализируя поэму, делает методологический ход, предполагающий необходимость прислушивания к заключенному в тексте обращению к нам («к юноше»), поскольку только при вни-

мании к такому обращению осуществляется мышление, ведущее к «существенному знанию»⁴⁹. Смысл заявления Хайдеггера заключается в отбивании атаки со стороны новоевропейской науки на сущее, «вторжения в него ради достижения действенного, “созидающего”, деятельного и делового “ориентирования”»⁵⁰.

Как видим, это заявление прямо направлено против неназванного, а скорее всего и неизвестного в то время Хайдеггеру Поппера, который видел в поэме не просто великолепный образец доплатоновской мысли (в этом он солидарен с Хайдеггером, полагая, что эта мысль – открытая и незамутненная⁵¹), не просто абсолютную современность и своевременность Парменидова размышления о двух путях – «пути вполне завершенной истины и пути явлений и иллюзий», но и сравнивает его с Витгенштейном. Поппер считал Парменида провозвестником критического рационализма и даже «отцом или, возможно, дедом всей теоретической физики и, более специально, атомной теории»⁵². Смысл же обращения Хайдеггера к Пармениду выражен в конце его лекционного курса, он в том, чтобы понять «чистейший опыт внимания голосу бытия» как жертвы. «Парменида» Хайдеггер читал, напомним, в двух семестрах, в то военное время, когда произошел существенный для Германии перелом: войска потерпели поражение, в котором Хайдеггер увидел *полное* поражение. Это время выламывания и вырывания, в том числе вырывания народа. Если уж вырывать, то *весь* народ. 1942 г. – год решения еврейского вопроса. 1943 г. – немецкого. Евреи должны лечь под нож во имя чистоты, очищения бытия, немецкий народ во имя бытия как такового.

«Парменида» нельзя понять, стыдливо обходя те последние страницы, где Хайдеггер заглянул в самую смерть, сделав ее точкой отсчета нового начала. «Речь не идет о невозможном, то есть о том, чтобы повторить первоначально в смысле возрождения эллинства<...> Речь идет о том, чтобы, мысля из этого начала, вступить в разбирательство и спор с ним – дабы услышать голос, задающий тон будущему настрою и устрояющего предназначения. Этот голос можно услышать только там, где есть опыт внимания ему. В своей сути этот опыт есть боль, в которой сущностное инобытие сущего раскрывается по отношению к привычному. Высшая форма этой боли есть смертное умирание, умирание смертью, которая *ради сохранения истины бытия приносит в жертву человеческое бытие*»⁵³.

Никогда с такой постановкой вопроса не согласился бы Поппер! Для него неприемлемо даже «оптимистическое убеждение в том, что если истина предстанет перед нами без покровов, то она всегда осознается как истина»⁵⁴. Это стрелы в сторону «оптимистической эпистемологии» Ф.Бэкона и Декарта. У Декарта такая эпистемология опирается на теорию правдивости Бога, который, если бы не был Истиной, обманывал бы нас. Правдивость Бога делает истину очевидной, ошибка возможна лишь в том случае, если мышление заражено предрассудками, греховным нежеланием видеть ее, невежеством. Эта теория проявленности истины плодит фанатизм и авторитаризм, от которого страдает и знаменитый картезианский афоризм «я мыслю, следовательно, существую», и та греческая философия, в том числе Парменидова, согласно которой «наш интеллект является источником знания потому, что бог – источник знания»⁵⁵.

Сама по себе привычка ссылаться на источник знания естественна для ученого или историка, но родили ее древнегреческие поэты. Поппер не раз говорит об этом, но по большому счету это – общее место у философов, филологов и историков античности. Для греческих поэтов такими источниками были божественные музы. Это подчеркивают и Гесиод, и Гомер. Боги были гарантами правдивости их рассказов. Именно так говорит и Парменид: богиня гарантирует истинность Истины.

Можно задать вопрос: кто такая эта Парменидова богиня? Есть соблазн сказать, что это сама философия, особенно если вспомнить позднейших дам: даму Философию у Боэция и даму философии у Данте. Казалось бы, Парменид, учившийся у пифагорейца, должен был бы упомянуть хотя бы имя философии (Пифагор это имя ввел в употребление), но он нигде его не упоминает. Говорящая об истине богиня именно богиня; как и греческие поэты, Парменид в поэтическом произведении называет богиню источником истины. Его мысль лежит за пределами чисто рационального знания, «за пределами поиска инвариантов», что не мешает Попперу называть его отцом или дедом рациональности: богиня вне ее и ее податель. Она трансцендентна истине и каким-то образом доносит ее, являет ее, иначе мнения смертных к ней не имели бы никакого отношения. Здесь мы имеем дело с мифом-нарративом, мифом, скорее предписывающим, нежели объясняющим. Философия, по-

скольку она занята проблемами бытия и мышления, если, конечно, Парменид относил себя к сообществу философов (его присутствие в Афинах, запечатленное Платоном в диалоге «Парменид», и беседа с любителями не столько мудрости, сколько философии еще не дает, хотя и не исключает права называть его философом), – внутри этого мифа, от формы которого она никогда не отказывалась. Никакого объяснения здесь нет, ибо нет никакой ясности в делении мироустройства на истинное и сомнительное. Да и богиня говорит: «Я *изрекаю* тебе» нечто (курсив мой. – С.Н.). И здесь не менее важной фигурой, как считает Поппер, является фигура божественной Дикэ – защитницы и хранительницы истины и судьи праведности-неправедности. Парменид, считает Поппер, имеет много общего с Декартом не только потому, что у обоих божество является гарантом истины, но и потому, что Парменид для отличения истинного от мнимого советует опираться на ум, а не на чувство зрения, слуха или вкуса, «и даже основной принцип его физической теории <...> совершенно аналогичен тому, который принимает Декарт: невозможность пустоты, необходимая заполненность мира»⁵⁶.

В силу того, что миф, вводимый Парменидом, является нарративным, направляющим, не убеждающим и не объясняющим, а жестко указующим, вот-де так, как оно есть, Поппер полагает, что только при таком положении мнения смертных являются иллюзиями, порожденными ошибочными соглашениями. Ошибочные соглашения являются лингвистическими: они заключаются в придании имен тому, что не существует.

Источники знания

Поппера весьма волновала мысль об эпистемологическом падении человека, которое могло заключаться в словах богини о кажущихся вещах. Размышляя об источниках знания, которые у древних представляли боги, Поппер ставит под вопрос утверждение, будто знание может обрести легитимность благодаря своему происхождению. В основе представлений о чистом божественном источнике знания лежат метафизические идеи. Если же вспомнить приводимые Поппером примеры, как меняются проблемы по мере передачи знания (пример со Шрёдингером и Борном), то

можно, даже не читая дальнейших его размышлений на сей счет, предвидеть ответ, что чистых, незамутненных источников знания не существует. Два пути, вначале представлявшиеся существенно разными: один откровенно правильный, другой окольный – в известном смысле оказываются если не параллельными, то равнозначными – они представляют две реальности, два мира, равно подверженные критике.

Выводы, которые делает Поппер, таковы: 1) первичных источников знания не существует, 2) эпистемологический вопрос может относиться не к источникам знания, а к согласованию высказывания с фактами (корреспондентная истина), 3) при проверке можно использовать все виды аргументации, 4) учитывать традицию как важнейший источник знания, 5) каждая часть традиционного знания подвержена критической проверке, 6) познание (в отличие от творения. – *С.Н.*) не возникает из ничего, оно, я бы сказала, всегда «позже», 7) при отсутствии критерия истины (Декартовы ясность и отчетливость таковыми не являются) неясность и мешанина способны указать на ошибку, 8) наблюдение, рассуждение, интуиция и воображение должны быть задействованы с целью критической проверки тех предположений, с помощью которых исследуется незнание, 9) лингвистическая точность обманчива, проблемы, связанные со значением слов, несущественны, 10) наше знание конечно, невежество – бесконечно, поэтому решение каждой проблемы рождает новые нерешенные проблемы⁵⁷.

Все эти тезисы подчинены доказательству того, что в отличие от Парменида, предвосхитившего критический рационализм, собственно критический рационалист «основывается» на том, что «он не верит в “основания”»⁵⁸, потому что, не имея возможности доказать свои теории, он может только методом критики опровергнуть конкурирующие. Поппер, верующий единственно в теории и проблемы относительно мира, в этом смысле считает себя реалистом.

Инвариантность и изменение

Именно с этих позиций Поппер обращается к инвариантности истины, представленной в поэме Парменида, представшего в этой поэме, на его взгляд, как метафизический реалист.

Почему, однако, инвариантность заинтересовала создателя идеи открытого мира? Под инвариантностью здесь понимается теоретический и только теоретический мир (собственно – третий мир) как особая реальность, скрытая за феноменальным миром и являющаяся той объективной реальностью, существование которой он неустанно подчеркивает. Не изменения внутри теоретического мира, а сам мир теории, рождающий проблему рационального истолкования *изменения*, – это ведет даже не к элеатам, а к Гераклиту и ионийцам и является *фундаментальной проблемой натуральной философии*.

Парменида, не являвшегося физиком, Поппер предлагает считать родоначальником теоретической физики, первой гипотетико-дедуктивной системы или, скорее, последней дофизической дедуктивной системы, а его поэму – ответом на теорию изменяющегося мира Гераклита, для которого вещи – иллюзии, «ошибочная абстракция от реальности», подобная огню, который кажется вещью, но на деле является процессом⁵⁹.

Теория Парменида проста. В «Предположениях и опровержениях» Поппер формулирует ее «приблизительно в следующем виде:

- 1) Есть только то, что есть.
- 2) Чего нет, того не существует.
- 3) Небытие, то есть пустота, не существует.
- 4) Мир полон.
- 5) Мир не имеет частей; это *одна* громадная глыба, поскольку он полон.
- 6) Движение невозможно (нет пустого пространства, в котором можно двигаться).

Заключения 5) и 6) очевидно противоречат фактам (напомним, что на это противоречие в “Пармениде” Платона обратил внимание юный Сократ. – *С.Н.*)⁶⁰.

В эссе «За пределами поиска инвариантов» он добавляет: 1) выбор существует только между тем, что есть, и тем, чего нет, – третьего не дано; 2) полный мир Парменида именно потому, что полон, – *неподвижная закрытая Вселенная*.

Сверхзадача Поппера – показать, как одна теория не только из самой себя воздвигает каркас новой проблемы с помощью критики и опровержений. Таким критиком век спустя после Парменида вы-

ступил Демокрит, который «из ложности заключений» Парменида выводит ложность посылок. Движение его мысли обратно ходу рассуждений Парменида, он начинает с конца:

6¹) Движение существует (поэтому оно возможно).

5¹) Мир имеет части. Это не единое, а многое.

4¹) Поэтому мир не может быть полон.

3¹) Пустота (или небытие) существует»⁶¹.

Поппер, беря за точку отсчета Единое Парменида – неизменное, нерождающееся и непогибающее, не находящееся во времени, недвижущееся, завершенное и совершенное, однородное – на деле пытается осмыслить проблему изменения, поскольку, на его взгляд, если исходить из теории Парменида, то рационально понять движение или изменение невозможно, оно нереально и является видимостью. «Если вещь *X* изменилась, то ясно, что это уже не та же самая вещь *X*. С другой стороны, мы не можем сказать, что *X* изменилась, не подразумевая при этом, что *X* как-то сохраняется в процессе изменения, что и в начале, и в конце изменения это все та же вещь *X*. Таким образом, мы приходим к противоречию и что мысль о вещи, которая изменяется, следовательно, идея изменения невозможны»⁶².

Поппер полагает, что саму идею изменения можно найти в «наивном» виде у Гомера и Гесиода, а главное у Анаксимандра, беспредельный и неисчерпаемый апейрон которого является «началом» мира, силой, дающей рождение всему остальному, из которого возникли противоположные, но взаимодействующие начала.

Что поразило в самой этой проблеме Поппера? То, что физики и философы, полагающие, что эта «странная и сбивающая с толку» проблема изменения и его осознания ими решена, не понимают, что различные ее решения несовместимы друг с другом. Если зеленый лист становится коричневым, изменяется ли он по сути?

Демокрит, на его взгляд, дал первую рационалистическую картину изменения. Его мир – это не Единое Парменида: Единое Парменида – это каждый неизменный, себестождественный атом. Таких атомов много, и они-то и есть. Пустота – странное бытие, оно непознанное бытие. Это фантастическое противоречие, однако объясняющее, почему тропа небытия, хотя и есть, но не входит в число особых троп: она входит в состав того, что есть как непознанное «есть». Я хотела бы напомнить свою мысль, основанную

на номиналистических рассуждениях Поппера об имени, которое представляет собой пустую оболочку непознанного. Поскольку Парменид полагает, что «мыслить то же, что быть<...> можно лишь то говорить и мыслить, что есть: бытие ведь есть, а ничто не есть», то под «ничто» здесь понимается то, о чем вообще ничего не известно. Пока об Америке не было ни слуху, ни духу, о ней и не говорили: карта представляла собой единый круг земли. Америка, однако, была «открыта» до фактического ее открытия, когда обломки неизвестных сосудов, деревьев стало прибывать к европейским берегам. О ней ничего нельзя было сказать, кроме того, что она, пусть не под именем Америки, а любой *terra incognita*, есть. В связи с этим встает вопрос: можно ли обернуть формулу Парменида, сказать: быть то же, что мыслить? Он так не говорит, и нам надо поостеречься. Он говорит: «без бытия, **О** котором ее изрекают, // Мысли тебе не найти»⁶³. «Говорить о [чем-то]» предполагает существование этого что-то прежде говорения. Об одновременности может свидетельствовать само говорящее что-то. И это не реализм и не номинализм.

Мышление может свидетельствовать бытие, оно может «приобществиться» к бытию, но не наоборот. Знание того, что нечто есть, не означает знания о том, каково оно. В Средние века это блестяще выражено аргументом о существовании Бога Ансельма Кентерберийского, который в «Прослогионе» и в других трактатах и диалогах утверждает, что по поводу единственно истинного бытия нельзя говорить о его тождестве с мышлением, поскольку в этом случае мы неявно различаем в Боге отдельно бытие, отдельно мышление и отдельно тождество. В известном смысле можно так сказать о Боге в его функции Творца, в какой он мог и не быть – это стало возможным только на основании Его воли. Он чистое бытие или, как говорит в конце концов Ансельм, чистая Жизнь, слово же может быть и непонятным. Поскольку Слово до тварной вещи, его смысл после вещи может быть и забыт, в результате может статься, что оно будет существовать как *flatus vocis*, тем, что станет обсуждаться с XI в. до конца средних веков, а с рождением науки обернется номинализмом или, как в случае Поппера, реализмом при забвении концептуализма. Поппер и подходит к обсуждению проблемы изменения и инвариантов с точки зрения именно номинализма и реализма.

Демокрит понял пустую оболочку слова «есть», не наделенного познанием, бессмысленного, как сам мир и, чтобы не оказаться «среди людей, лишенных знания», двуголовым⁶⁴, попытался знание и незнание соединить в одной голове. Мир, как он посчитал, есть пустое пространство, а в нем атомы, представляющие собой «неделимый универсум Парменида в миниатюре». Мир и бытие (вещи) оказались противопоставленными: не мир единое, а едина вещь. Эти атомы, повторим, существуют как неизменные единства, и все изменения являются их перераспределением в пространстве. Поэтому «возможно *предсказать все будущие изменения* в мире, если мы способны предсказать движение всех атомов (или на современном языке: всех материальных точек)»⁶⁵.

Поясняя громадность влияния Демокрита на развитие науки, Поппер приводит примеры этого влияния, одновременно показывая разные основания для принятия идеи изменения. Так, Платон объяснял движение с помощью неизменных самих по себе атомов, хотя объяснял его с помощью не только их, но и других неизменных форм. Аристотель, не принявший атомистической теории, объяснял изменение через саморазвертывание внутренних потенций неизменных субстанций. Ньютон вводил силы изменения, напряжения и направления. Изменения ньютоновых сил может быть обусловленным изменением положений частиц, но они не тождественны этим изменениям. После Максвелла и Фарадея становятся важными изменения не только атомных частиц, но и силовых полей и т. д.; более того, Поппер считает, что теория Демокрита привела также к первым успехам метода исчерпывания, который предвосхитил интегральное исчисление.

Смысл обращения к Демокриту не в том, что в теории Демокрита, написавшего книги «О нелогичных отрезках и полных телах (атомах)», можно усмотреть намек на открытие иррациональных величин (саму эту проблему иррациональности Демокрит, как считает Поппер, вряд ли осознавал), даже не в том, как изменяется сама проблема изменения при критическом и опровергающем анализе, а в том, чтобы на пальцах показать невозможность для науки исходить из идеи инвариантов (оснований) и возникновение философских проблем из не-философии, рациональности из иррациональности, если, конечно, не понимать под иррациональностью всякого рода столоверчения и мистические заклинания,

а «идею объяснения видимого мира с помощью постулируемого невидимого мира», идею, ставшую «важнейшим инструментом теоретической науки», объяснением видимого мира посредством гипотез, говорящих о невидимом (примером введения такого рода иррациональности у Поппера является Платон, создавший геометрическую теорию мира)⁶⁶.

Проблема изменения Демокрита возвращает через критику инварианта, заданного Парменидом (в силу того, что Истина одна и только одна, она малопривлекательна, в цепях, «в границах оков», заставляет, отвращает, запрещает), к Гераклиту с его «всё течет, всё изменяется». Как пишет Поппер, «эта мысль представляет собою отказ от “вещей”, которые изменяются (или можно сказать, что слово “вещь” заключается в кавычки) Не существует никаких вещей – имеются только изменения, процессы. Нет никакого листа как такового, нет никакой изменяющейся субстанции, которая сначала влажная, а затем сухая; в данном случае скорее имеет место процесс, высыхание листа. “Вещи” – это иллюзия, ошибочная абстракция от реальности. Все вещи подобны пламени. Подобны огню. Пламя может выглядеть как вещь, но мы знаем, что не “вещь”, а процесс»⁶⁷.

Это подтверждает любая критика идеи изменения, утверждающая инвариантные структуры. Такую детерминистскую систему, как теория поля Эйнштейна, можно истолковать, как пишет Поппер, как четырехмерный вариант парменидовского неизменного трехмерного универсума. У Эйнштейна тоже все вещи остаются на своих четырехмерных местах. И только наблюдатель, движущийся вдоль своей мировой линии, замечает последовательную смену разных мест на этой мировой линии, т. е. в своем пространственно-временном окружении.

Поппер, показывая смены одной теории другой, обнаруживает колышущееся поле проблем, возникших не только в древности, но, скажем, и в науке XX в. Поппер говорит о волнообразных циклах в физике, когда представления о закрытой системе Вселенной сменялись представлениями о ее открытости. Иногда утверждается, говорил он, что никто из серьезных физиков не был сторонником блок-Вселенной (теории замкнутого мира) и что борьба против этой теории – это борьба с ветряными мельницами. Но для физика XX в. «апология Парменида заключается в том, что наблюдатель,

т. е. “субъект” (как первоначально назвал Гейзенберг), неизбежно вторгается в мир объективной физики и субъективизирует его»⁶⁸. Близость к Пармениду признавал Эйнштейн. Для обсуждения парадоксов Парменида особенно важна, с позиции Поппера, теория Больцмана, которая геометризует время. Эта теория предполагает допущение, «что объективная физическая временная координата, не имеющая в себе направления, может в отдельных частях Вселенной проявляться в опыте как имеющая разные направления. Но это приводит не только к субъективному характеру времени, но и к тому, что временная координата в некотором смысле либо “безвременная”, либо “соприсутствующая”»⁶⁹. Парадоксы Парменида Поппер иллюстрирует, анализируя проблемы атомизма Больцмана, Шрёдингера, субъективистскую интерпретацию вероятностей, теории информации, индетерминизма в квантовой механике, сторонником которой был сам Поппер⁷⁰. Но главное, что при рассмотрении парадоксов Парменида рациональная мысль постоянно выходит за свои пределы, порождая *метафизический* результат. Идеи Поппера в этом смысле обнаруживают, как в наше время возможна метафизика, благодаря постулату, который он выражает как «попытку понимания», развивающуюся в *логическую теорию понимания*, «применяемую к наиболее абстрактным научным проблемам и к наиболее смелым научным теориям»⁷¹.

Идея процесса как основание критических идей

Все сказанное позволяет повернуть взгляд назад (так Поппер вообще считает специфически философской работой – «плыть против течения»), к идеям Гераклита, разделяя его убеждение о том, что все есть процесс. «Все это применимо к нам самим, – пишет он. – При поверхностном взгляде мы можем показаться сами себе вещью. Но если взглянуть чуть поглубже, то окажется, что все мы представляем собой процессы, и остановка этих процессов означает для нас конец. Видимо, именно исходное прозрение привело Гераклита к открытию: “Я искал самого себя”, – говорит он нам. А то, что он нашел, не было вещью, но процессом <...> Таким образом, не существует никаких вещей, но только процессы: или скорее один мировой процесс, в котором поглощаются все индивидуальные процессы»⁷².

Я думаю, что эти последние слова объясняют и лозунг Поппера «Назад к досократикам», совпадающий по форме с выражением Хайдеггера, но отличающийся оптимистической верой в критический разум, в идеи предположений и опровержений, представляющие собой процесс познания. Желание элиминировать субъекта познания из эпистемологии представляет собой, таким образом, не просто некую безличность науки, а – наоборот – волнующееся море индивидуальных усилий, только на выходе кажущихся неиндивидуальными.

Правда, здесь возникает нечто как противовес попперовскому реализму. Августин в «Исповеди» в поисках самого себя написал: «Я сам себя поставил под вопрос», «factus eram ipse mihi magna quaestio»⁷³ – он создал формулу, напоминающую формулу Гераклита (хотя, разумеется, мало кто из мыслящих людей не ставил этого вопроса). Но у Августина эта формула является своего рода определением человека: человек – это именно тот, кто сам себя постоянно ставит под вопрос. Не аннигилируется в процессе, а является сосредоточенным целым, концентрирующим в себе, в душе-теле, вопрос-ответные ситуации. Августин говорил в «Граде Божием»: отдельно душа – не человек, как и отдельно тело – не человек, парадокс в том, что только то и другое вместе есть человек. Проблема, весьма близкая Попперу с его тремя мирами, с психофизической (body-mind) проблемой. Средневековые задали концептуалистский вариант явленности общего бытия в индивидуальной вещи, обладающей твердостью как вещь, но с изменяющейся сущностью, ибо Бог, считалось, создает субъекты (читай: индивидные вещи), а не сущности. Сущность создает она сама по акту творения.

Концептуалистское единство слова и вещи

Я сейчас ввожу не столько теологическую схему существования вещи, сколько показываю существование опущенного Поппером и другими философами науки концептуалистского варианта единства имени и вещи.

Если вернуться к Пармениду, то мало того, что можно прочесть у него вобранность бытием не-бытия, иначе это и не истина. То, что есть, предполагает возможности его раскрытия (см. выше позицию

Аристотеля), а возможности – это не то, что есть, а то, что может быть, а может и не быть. Не только в силу сплошности, нерожденности, вечности и пр. бытия-истины ей «безразлично, откуда начать, ибо снова туда же // Я вернусь»⁷⁴, а и в этом смысле: бытие настолько всё, что не быть ничего не может. Здесь всё и ничто вместе. Слова Алетейи, что она «от сего отвращает пути изысканья», звучащие как приказ и запрет, на деле означают то, что за ее пределы ходить и не надо, ибо все в ней. Дело в глубине изысканий, а на это запрета нет. Точно так же можно понять и то, что богиня Истина-Алетейя может вдруг говорит *обманными, нарядными* стихами, что невозможно для истины, отвергающей неправду. Она может говорить лживо именно потому, что вбирает в себя и то, что есть, и то, что не есть. О том же свидетельствует и то, что она объявляет себя путем *убеждения*, которое, повторим, не зависит от истинности или ложности высказывания. Истина есть само бытие, она с бытием составляет тождество. Потому второй путь, представленный как существующий, как то, что есть, ложным представляется только в силу того, что слова, говорящие истину об истине, выражают не прямой смысл, а косвенный, переносный. Это первое.

Второе. Вряд ли можно согласиться с представлением второго пути как иллюзии, воображения. Сам Поппер это вроде бы признает, когда пишет, что «та истина, которая относится к нереальному миру иллюзий, мнений, конвенциональных понятий и решений смертных: нереальный мир явлений должен получить признание и оценку как реально существующий»⁷⁵.

Но если истина относится к нереальному миру, как и истина реального мира, то правдоподобное мнение тождественно правому (истинному) мнению, особенно если учесть, что мы, весь остальной мир, кроме Парменида и тех избранных, кто прошел по его пути, знаем об истине не из рук истины, а от того же смертного, пользующегося теми же конвенциональными понятиями, испытывающего те же иллюзии. Переданное им знание становится мнением, как и прочие, а правдоподобие равно самой правде. Смысл слова «правдоподобный» предполагает истинное обсуждение без ложных побуждений, то есть саму правду, которая может не оказаться правдой только после обсуждения – но начинаешь именно с нее! Я ведь, говоря правду, не знаю, что это неправда! Поэтому говорить про нее “правдоподобие” неверно.

Более того, утверждая реальность (и в этом смысле даже первичность) гипотез, теорий, проблем, Поппер все же не учитывает того, что Алетейя *говорит* не только о бытии, а *само бытие*. Это значит, что бытие возникает по мере говорения: просто звуки “е”, “с”, “ть” еще не выражают естествования (примем это неуклюжее слово для выражения синонимичности глагола и имени), но его выражают при полном именовании. А потому естество возникает в момент именовании, в одно и то же время с произнесением, и это концептуалистский принцип. Поэтому второй путь важен не для того, чтобы усилить первый путь (истины), как считает Поппер, а потому, что он благодаря возможности выразить ту же самую истину в переносных, окольных выражениях не менее истинен. Прямая и косвенная речь здесь выступают как *взаимодополнительные*, в известном смысле как подтверждение и опровержение других выражений. И не только первый путь укрепляет веру тех, кто воспринимает откровения богини, а наоборот, эту веру способны укрепить только оба пути, и Парменид, включая второй путь в поэму, как ни высокомерен по отношению к первому, прекрасно понимает, что единое выражается и понимается через эту двойку. Говоря словами Поппера, Парменид действительно чувствовал *потребность* объяснить наш иллюзорный мир.

То, что сделали смертные люди на этом втором пути, можно понять не как обманчивый, а как хитро созданный, ловкий (*ἀπατηλὸν*) строй упорядоченного (нарядного, *κόσμον*) – близко по значению, но все же не одно и то же. Такая ловкость гораздо больше соответствует тому «величайшему творческому предприятию, на которое способны люди», как квалифицирует это Поппер, и это есть не столько ошибочный путь смертных, сколько *метод* постижения ими мира. Благодаря этому методу – последовательного обсуждения, отдельного рассмотрения вещей (различили по виду формы, придав им определенные знаки, одно назвали Днем, другое Ночью и пр.) – только и возможно знание, которое Парменид называет вероятным (а как иначе, если целое возникает как следствие этого деления). Но возникает, иначе откуда о целом узнал Парменид, Платон, Аристотель и др.! И этокое *методическое* (т.е. свершающееся по пути) и позволяет назвать чудом то, что мы так много узнали о мире.

Поппер между тем в рассуждениях о языке, ссылаясь на К.Бюлера, упоминает только о четырех его *функциях*: экспрессивной, сигнальной, дескриптивной и аргументативной⁷⁶, но не о его онтологической принадлежности, не о том, что язык, как и мышление, срастается с бытием.

Мы повторили слова Поппера о потребности Парменида объяснить слово «иллюзорный путь», предположив, что он мог бы отказаться от квалификации пути смертных, доксы как ошибки или иллюзии: признавая себя реалистом, которого интересуют проблемы и теории, он выражает готовность отказаться от этого имени под давлением серьезной критики⁷⁷. Надеюсь, что сказанное мною – не пустословие, а размышление, исполненное благодарного почтения к Попперу, тем более что оно, размышление, как-то вполне увязывается со сформулированной Парменидом эмпирицистской догмой: «Нет ничего в разуме смертных, что не существовало бы сначала в их ощущениях».

Когда Поппер говорит, что «иллюзии смертных людей так построены, что они оказываются обманутыми в доверии к своим органам чувств и впадают в соблазн ошибочно принимать содержание своих ощущений <...> за “процесс мышления” и “знание”», он ссылается на Парменида, который якобы это выразил иронично:

«Какова в каждый момент пропорция смеси <элементов в> непрерывно меняющихся членах, // Такова и мысль <= “ощущение”>, приходящая людям на ум. Ибо // Природа членов тождественна с тем, что она сознат, у людей, // И у всех <существ>, и у всего, а именно: чего в ней больше, то и мыслится <= ощущается>»⁷⁸. Я полагаю, что это можно прочесть без всякой иронии в духе единства познавательного процесса, представления, собственного досократикам.

Рационализм Поппера особый, он – альтернатива насилию, которое чувствуется в том, как представляет себя Истина Парменида. Он интуитивен, активен и лежит за пределами инвариантов в области критики, на границе демаркации истинности и верифицируемости, в области аргументов, где это невозможно – компромисса, но не силы или пропаганды. Я потому еще приводила примеры из Средневековья, чтобы показать близость некоторых посылок христианских мыслителей, даже теологов мыслям Поппера, который не приводил их аргументов, касающихся особенно определений,

за которыми они не признавали доказательной силы (в отличие от описаний). Но и Поппер о себе говорил: «Я, возможно (я не знаю), единственный философ, который ненавидит определения. Я убежден, что определение само по себе есть логическая проблема, и что к этой проблеме присоединяют слишком много предрассудков. Считается, что термин не имеет значения, пока вы его не определили <...>. Я уверен, что “двуногое без перьев” (одно из определений человека. – С.Н.) фраза не более понятная, чем слово “человек”. Или другое определение: “Человек – это разумное животное”. Я также абсолютно убежден, что “разумное”, к примеру, есть куда более трудный для понимания термин, чем “человек”»⁷⁹.

Миф как повесть, как речь оказывается тем единственным инвариантом-процессом, который свидетельствует и мир сам по себе, и его смертных поселенцев. В этом смысле так понятые идеи Парменида и его двуединый путь, разделенный для лучшего метода понимания, оказываются действительно современными.

Так же двуедино (двуосмысленно) пишет о втором пути Поппер: этот второй путь, с одной стороны, путь иллюзий, а другой – он тоже правильный путь. Его собственный критицизм наступает ему на пятки. Второй путь – это волна, пронизанная стрелой правильности. Это значит: элиминировать субъекта из теории познания нельзя, вернее – можно, но лишь как метод понимания того, что сделано. На деле заявлено единство субъект-объектной позиции. Здесь прав М.Поланьи: «Отказываясь от тщетной погони за формализованным научным методом, концепция вовлеченности принимает вместо этого личность ученого в качестве деятельного субъекта, ответственного за проведение и удостоверение научных открытий <...> его методы – это лишь максимы некоторого искусства, которое он применяет в соответствии со своим собственным оригинальным подходом к проблемам, им выбранным»⁸⁰.

Примечания

- ¹ Эдмондс Д., Айдиноу Дж. Кочерга Витгенштейна. История десятиминутного спора между двумя великими философами. М., 2004.
- ² Вернадский В.И. Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. М., 1965. С. 327.
- ³ Поппер К. Знание и психофизическая проблема. В защиту взаимодействия. М., 2008. С. 26.

- 4 *Поппер К.* Знание и психофизическая проблема. В защиту взаимодействия. С. 29.
- 5 Там же.
- 6 Там же. С. 21.
- 7 См.: там же. С. 26.
- 8 См.: там же.
- 9 *Поппер К.* Предположения и опровержения. М., 2004. С. 79. См. об этом также с. 76–83.
- 10 Там же. С. 83. Выделено полужирным мной.
- 11 Там же. С. 85.
- 12 Там же. С. 34.
- 13 *Поппер К.* Знание и психофизическая реальность. С. 40.
- 14 Там же. С. 52.
- 15 См.: *Аврелий Августин.* Об учителе / Пер. с латыни В.В.Бибихина // Памятники средневековой латинской литературы IV–VII вв. М., 1998.
- 16 *Поппер К.* Знание и психофизическая реальность. С. 68.
- 17 Там же.
- 18 Там же. С. 73.
- 19 Там же. С. 91.
- 20 Там же. С. 91–92.
- 21 Там же. С. 77–78.
- 22 *Витгенштейн Л.* Лекция об этике // Даугава. 1989. № 2. С. 101.
- 23 Там же. С. 102.
- 24 Там же. С. 105.
- 25 *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. 6.41.
- 26 *Поппер К.* Предположения и опровержения. С. 126.
- 27 Там же. С. 126–127.
- 28 Там же. С. 124.
- 29 Там же. С. 157.
- 30 Там же. С. 85.
- 31 Там же. С. 87.
- 32 Там же. С. 116.
- 33 *Августин Блаженный.* О количестве души // *Августин Блаженный.* Творения. Т. 1. СПб.–Киев, 1998. С. 188.
- 34 *St. Aurelii Augustini.* De quantitate animi // *Patrologie cussus completus...series latina...* acc. S.-P.Migne. . Т. 32. Paris. 1845. Col. 1041.
- 35 *Августин Блаженный.* О количестве души. С. 200.
- 36 См. главы об Августине в: *Неретина С., Огурцов А.* Пути к универсалиям. СПб., 2006; *они же.* Реабилитация вещи. СПб., 2010.
- 37 *Поппер К.* Знание и психофизическая проблема. С. 118–119.
- 38 См. об этом: Вопросы истории естествознания и техники (ВИЕиТ). 2002. № 4. С. 695–696.
- 39 Цит. по: *Овчинников Н.Ф.* Карл Поппер как историк науки // Там же. С. 672.
- 40 *Поппер К.* За пределами поиска инвариантов // Там же. С. 675.
- 41 Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1 / Пер. А.В.Лебедева. М., 1989. С. 295.

- 42 Перевод “не хожено здесь человеком” (пер. Лебедева, с. 295) кажется не совсем точным: богиня не говорит, что здесь вообще не был никто из людей, она говорит, что “тропа”, “лѣфт” – это окружной путь.
- 43 *Поппер К.* За пределами поиска инвариантов. ВИИиЕТ. 2002. № 4. С. 676, 696.
- 44 Там же. С. 696.
- 45 *Бозций.* Комментарий к Порфирию // *Бозций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1991. С. 12.
- 46 *Поппер К.* Предположения и опровержения. С. 31–33.
- 47 Цит. по: *Поппер К.* За пределами поиска инвариантов. ВИИиЕТ. 2002. № 4. С. 696.
- 48 Цит. по: *Поппер К.* Предположения и опровержения. С. 125.
- 49 *Хайдеггер М.* Парменид / Пер. А.П.Шурбелева. СПб., 2009. С. 19.
- 50 Там же. С. 19–20.
- 51 Призыв Поппера «Назад к досократикам» мог бы послужить основанием для сравнения взглядов обоих мыслителей, которых одного чуть позже, другого чуть раньше заинтересовали одни и те же мыслители-досократики, но разные проблемы, связанные не в последнюю очередь с проблемами открытого или закрытого общества.
- 52 *Поппер К.* За пределами поиска инвариантов. ВИИиЕТ. 2002. № 4. С. 685.
- 53 *Хайдеггер М.* Парменид. С. 355–356.
- 54 *Поппер К.* Предположения и опровержения. С. 21.
- 55 Там же. С. 25.
- 56 Там же. С. 26.
- 57 См.: там же. С. 53–56.
- 58 *Поппер К.* За пределами поиска инвариантов. С. 679.
- 59 Там же. С. 682.
- 60 *Поппер К.* Предположения и опровержения. С. 138.
- 61 Там же.
- 62 Там же. С. 137.
- 63 Фрагменты ранних греческих философов. С. 297. Выделено мной.
- 64 Истина у Парменида говорит юноше: «Прежде тебя от сего отвращаю пути изысканья // А затем от того, где люди, лишённые знания // Бродят о двух головах. Беспомощность жалкая правит // В их груди заплутавшим умом, а они в изумленьи // Мечутся, глухи и слепы равно, невнятные толпы, // Коими “быть” и “не быть” одним признаются и тем же // И не тем же, но все идет на попятную тотчас» (Фрагменты ранних греческих философов. С. 296). Речь здесь идет не только о невозможности двух начал мира, но, возможно, этот фрагмент показывает, что Парменида, не стремящегося к мудрости, а ею обладающего, к философам отнести трудно: тетаки двухголовые, они идут в сомнении, что есть и не есть. Если слова «невнятные толпы» отнести к философам и вообще знатокам, скажем, математикам, то можно лишь изумиться наличию в Древней Греции такого количества стремящихся не просто жить в мире, а его понять.
- 65 *Поппер К.* Предположения и опровержения. С. 138.
- 66 Там же. С. 148.

- 67 *Поннер К.* За пределами поиска инвариантов // ВИИиЕТ. 2002. № 4. С. 682.
- 68 *Поннер К.* За пределами поиска инвариантов // ВИИиЕТ. 2003. № 2. С. 65.
- 69 Там же.
- 70 См. об этом: там же. С. 69–100.
- 71 Там же. С. 101.
- 72 Там же. С. 682–683.
- 73 *Aurelius Augustinus.* Confessiones // MPL. Т. 32. **Lib. IV. Cap. 4; в русском переводе** этого фрагмента «стал я сам для себя великой загадкой» исчез точный и сосредоточенный его смысл. См.: *Аврелий Августин.* Исповедь. М., 1991. С. 108.
- 74 Фрагменты ранних греческих философов. С. 295.
- 75 *Поннер К.* Предположения и опровержения. С. 29.
- 76 Там же. С. 491.
- 77 *Поннер К.* За пределами поиска инвариантов // ВИИиЕТ. 2002. № 4. С. 680.
- 78 Ср.: Фрагменты ранних греческих философов. С. 298.
- 79 *Поннер К.* Знание и психофизическая проблема. С. 38.
- 80 *Полани М.* Личностное знание: На пути к посткритической философии / Под общ. ред. В.А.Лекторского, В.И.Аршинова. Предисл. В.А.Лекторского. М., 1985. С. 19.

К антропологии свидетельства

Этот воздух пусть будет свидетелем...

Осип Мандельштам

1.

Когда мы говорим о свидетеле, то подразумеваем обычно одну из двух возможных ситуаций: либо свидетель события, которое свершается в данный момент или же осталось в прошлом, либо это свидетель в рамках судебной тяжбы. На первый взгляд кажется, что вторая ситуация является частным случаем первой, поскольку функция свидетеля в суде – это именно подтверждение или опровержение некоторого случившегося факта или, говоря несколько иначе, – функция удостоверения наличия некоторой реальности, которая без свидетельства сама себя не предъявляет. Между тем важно указать на то различие, которое возникает именно благодаря появлению юридического аспекта. Это различие не вполне очевидно, однако оно одно из тех, которые помогают прояснить те неявные предпосылки нашего мышления, которые касаются таких вещей, как «очевидность», «объективность», «доказательность», «убедительность», «истинность» и «ложность», а также многих других, которыми мы пользуемся сегодня, одалживая их фактически из XIX в., века науки, века познания. Именно потому, что все эти понятия имеют непосредственное отношение к открытию научной истины мира, нам кажется, что юридическая сторона вопроса о свидетельстве является менее значимой, нежели гносеологическая.

Но кто такой свидетель в суде? Со времен римского права функции свидетеля описаны подробнейшим образом и, надо сказать, претерпели совсем незначительные изменения вплоть до наших дней. Мы же сконцентрируемся здесь только на одном аспекте, который

касается статуса свидетеля. Его статус прямо противоположен другой важной фигуре, участвующей в судебном процессе, фигуре эксперта. Последняя воплощает в себе функции знания и доказательства. Свидетель же словно заранее лишен этой способности. Он лишь указывает на то или иное событие, причем фактом своей речи. Именно речь свидетеля есть тот материал, который потом должны интерпретировать эксперты в ходе судебного разбирательства. В этом смысле понятно, почему материальные факты по судебному делу назывались в римском праве *testes mute* («немые свидетели»).

Итак, мы обращаем внимание только на то, что процедура установления истины нуждается не только в экспертах (ученых, знатоках, профессионалах...), но и в том типе речи, который фиксирует событие в полной наивности, даже в заблуждении. Естественно, что с господством научного знания, когда истина становится по преимуществу научной, эта функция заблуждения оказывается чем-то нелепым, не функцией вовсе, а сам свидетель и его речь становятся в ряд *testes mute*. Речь свидетеля мыслится как набор фраз, которые требуют экспертной оценки и интерпретации. Более того, в самом этом факте подчиненности свидетеля экспертизе знания можно усмотреть и подчиненный (чисто технический) характер языка. Неслучайно своеобразная «реабилитация» свидетельства начинается уже после так называемого «лингвистического поворота», в котором, с одной стороны, участвует хайдеггеровская онтология языка, а с другой стороны – витгенштейновское гипостазирование языка («границы моего мира есть границы моего языка»). Именно в этом контексте следует рассматривать появление в 1983-м году книги Жан-Франсуа Лиотара «*Le Différend*»¹, название которой принято переводить на русский как «Распря», но вполне уместным, как мне кажется, было бы для перевода именно слово «тяжба». Эту книгу можно считать первой, посвященной проблеме свидетельства и того особого языка, на котором оно высказывается. А свидетельство возникает не в момент тяжбы судебной, а в ситуации дискурсивного разногласия. В каком-то смысле, вслед за Лиотаром, можно говорить, что свидетельство – это результат столкновения дискурса истины и дискурса справедливости.

В самом начале своей книги он отмечает то, что будет для него принципиальным пунктом всех последующих размышлений, касающихся проблемы исторического события. Он пишет: «Вам со-

общают, что люди, снабженные языком, были помещены в такую ситуацию, когда ни один из них не способен ничего сказать о ней. Большинство из них сгнули, а выжившие нередко говорят об этом. Когда же они говорят об этом, их доказательства затрагивают лишь малую толику всей ситуации. Как вы можете знать, что сама ситуация существовала? Что это не плод воображения говорящего? Или же ситуация не существовала? Или, иначе, она существовала, но доказательства вашего свидетеля либо ложны, либо он исчез и пребывает в молчании, а если и говорит, то это свидетельство его частного опыта, и остается только установить, был ли этот опыт компонентом рассматриваемой ситуации»². Далее будет расшифровано то, что здесь подразумевается, а именно – событие Холокоста. Это историческое событие имеет минимум документов, его подтверждающих, и крайне ограниченное количество свидетельств тех, кто выжил в лагерях уничтожения. Такая ситуация позволяет появиться всевозможным интерпретациям, подвергающим само это историческое событие ревизии. Логика интерпретаторов разнообразна, но фактически она сводится к признанию свидетеля неадекватным. Свидетельствовать о факте уничтожения в газовой камере может лишь тот, кто уничтожен, а тот, кто видел, кто помнит, может иметь проблемы со зрением и памятью. Жертва же, даже если не подверглась полному уничтожению, свидетельствовать не в силах именно в силу невозможного опыта, испытания, которое выводит его аргументы за рамки разумного суждения: истец не совпадает с жертвой, а жертва несет в себе функцию судьи... Потому «идеальное преступление» предполагает не устранения свидетелей, а возможность представить их безумными. И тем не менее именно жертвы оказываются теми свидетелями, которые устанавливают иной тип отношения с исторической истиной.

Парадокс состоит в том, что если спор с теми, кто подвергает события массового уничтожения евреев в годы Второй мировой войны ревизии, ведется на основе фактов, изложенных в документах, и на основе материальных свидетельств, то спор этот оказывается неразрешимым. В рамках дискурса истины наличие события Холокоста оказывается недоказуемым или опровержимым. Ситуация усугубляется тем, что речь идет не о каких-то фактах глубокой древности, а о том, что происходило совсем недавно, и еще живы люди, которые готовы свидетельствовать. Более того,

ситуация оказывается не просто спором об историческом событии, но она политизируется. Политика оказывается важной частью любой речи о Холокосте. Даже среди тех, кто не отрицает сам факт Холокоста, оказываются противники навязчивого утверждения памяти о нем, в чем видят не столько моральный аспект, сколько политический и экономический³. Сегодня можно уже смело говорить, что Холокост стал частью массовой индустрии, что крайне осложняет задачу возврата к самой этой теме, которая является принципиальной в отношении иного понимания свидетельства.

Итак, Лиотар говорит о событиях такого рода, которые оказываются неподвластны документам и неподвластны даже возможному языку их описания, но при этом сам опыт переживания таких событий не уходит бесследно, он оказывается инкорпорирован в само наше существование, записан на наших телах, и след этого опыта рассеян в недостоверных, неточных, ложных свидетельствах. Таким опытом была Великая Французская революция, таким опытом стал и Холокост. И в том, и в другом случае мы имеем дело с кантовской проблематикой возвышенного, которой Лиотар придает особое значение, поскольку возвышенное, по Канту, именно то, что не просто велико вне всякого сравнения, но превышает мою способность представления и воображения. Не случайно даже для аналогии Лиотар пользуется кантовским образом землетрясения, но несколько развивает его, так как задача заключается уже не просто в фиксации самого этого чувства возвышенного в рамках эстетического суждения, а в подступах к возможному языку возвышенного или языку опыта. Лиотар предлагает своего рода мыслительный эксперимент: «Предположим, что землетрясение уничтожило не только жизни, здания и предметы, но и те инструменты, которыми прямо или косвенно можно измерить само землетрясение. Сама невозможность количественного измерения не препятствует, а скорее порождает в умах выживших идею о грандиозной сейсмической силе. Ученый утверждает, что ничего не знает о ней, но у обычного человека возникает сложное чувство, пробуждаемое негативным представлением о чем-то неопределенном. *Mutatis mutandis*, молчание, которое преступления Освенцима накладывают на историка, – знак для обычного человека»⁴. Такого рода знаки не когнитивны, с помощью них нельзя ничего познавать, они отсылают к самому языку, указывая на некий опыт, который не может

быть в нем выражен и требует для себя новой идиомы. Это скорее «не-вполне-знаки», а разрывы, лакуны, обнаружение которых требует изменение отношения к целому, к тому порядку, который подобные не-вполне-знаки игнорирует. Говоря иначе, можно сказать так, что существуют такие исторические события, которые меняют не столько социальную или политическую ситуацию, но ставят под вопрос сам наш способ говорить и мыслить. Событие Освенцима именно таково. Оно для Лиотара – одно из необходимых условий, породивших новую интеллектуальную ситуацию в мире, названную им «состоянием постсовременности».

Принято, цитируя Лиотара, говорить о «состоянии постсовременности» или «состоянии постмодерна» как о завершении «больших нарративов», каждый из которых, – будь то Христианство, Просвещение, Гуманизм, – представляет собой не что иное, как дискурс Истины, характеризующийся именно тем, что норму устанавливает сам законодатель. Или, говоря иначе, рассказ об истине ведется уже из точки обладания ею. С этой же проблемой легитимации сталкивается и дискурс научного знания как частный случай дискурса Истины. Конец подобной легитимации, утрату доверия к большим нарративам, Лиотар усматривает в расколе единства языка, нашедшем свое отражение в частности в теории языковых игр у Витгенштейна: «Этот раскол может повлечь пессимистическое впечатление: никто не говорит на всех этих языках, нет универсального метаязыка, проект “система-объект” провалился, а проект освобождения ничего не может поделать с наукой; мы погрузились в позитивизм той или иной частной области познания, ученые стали научными сотрудниками, размножившиеся задачи исследования стали задачами, решаемыми по частям, и никто не владеет целым...»⁵ Во многом неслучайно, что помимо Витгенштейна, причастными к делегитимации больших нарративов Лиотар называет этических мыслителей, Бубера и Левинаса. Да и сам Витгенштейн в наше время предстает в большей степени этиком (мыслителем практического действия), нежели логиком. И сколько бы ни вписывали Витгенштейна в традиции аналитической философии, а Левинаса в историю феноменологии, несомненно то, что поворот, совершаемый ими, деструктивен в отношении той интеллектуальной традиции, которая их взрастила. Мы можем этот поворот охарактеризовать как переход от дискурса

истины к дискурсу справедливости. Что вовсе не значит никакого морализаторства, а значит последовательный отказ от гегемонии тех практик легитимации знания, которые устанавливали режим существования истины. Для Лиотара таким поворотным знаком является Освенцим, который прерывает множество больших нарративов, прежде всего гуманистический, но также и тот, который мы называем «научное знание».

Речь идет о том, что под вопросом оказываются такие привычные понятия, как «исторический факт», «документ», «историческое знание», ну и, конечно, «историческая истина». На первый план выходит проблематика исторического знака, которую Лиотар ведет от кантовского понятия *Begebenheit* (а это именно не-вполне-знак с точки зрения традиционной семиотики, поскольку он апеллирует к некоторому молчаливому аффекту общего чувства наблюдателей исторического события), и напрямую связанная с ней проблематика свидетельства.

Если возвратиться к юридическому аспекту, затронутому вначале, то становится понятно, что именно в этом пространстве оказывается возможным обнаружить некоторые зачатки дискурса справедливости, высвободить свидетельство в качестве самостоятельного языка. А это значит, что оно должно перестать принадлежать дискурсу истины, требующему от него постоянно быть «послушным», то есть быть неким «сырым материалом» доказательства.

Чтобы понять, как это возможно, обратим внимание на один момент, связанный с тем, что в рамках судебного процесса свидетель выступает не как участник спора в дознании истины, а как некий агент справедливости будущего судебного решения. В силу того, что истина и справедливость настолько дискурсивно приближены друг к другу, а порой неявно просто отождествляются, это различие кажется непринципиальным. Однако оно крайне существенно, поскольку свидетель – это не тот, кто говорит «правду», не тот, кто видел, как было «на самом деле», более того, оно вообще находится за рамками оппозиций истина-ложь, реальность-вымысел... Любой адвокат прекрасно знает, что всякое свидетельство может быть фальсифицировано или опровергнуто в ходе перекрестного допроса. Однако свидетель является частью свершившегося события, при этом неважно, как оно было им воспринято, но он приносит вместе с собой неустрашимый след

этого события. То есть свидетель лжет только тогда, когда, будучи свидетелем, говорит не как свидетель, а как истец, прокурор, судья или адвокат, что происходит постоянно, поскольку мнение и знание обладают большей дискурсивной силой, нежели впечатление или аффект. В этом смысле «лжесвидетельствовать» не означает просто говорить неправду. Любой свидетель может заблуждаться, ошибаться, находиться во власти иллюзий... Собственно говоря, именно эти ошибки, заблуждения и иллюзии – неотъемлемая часть любого свидетельства. Фактически речь идет о том, что свидетельство не сводимо к каким-то фразам, предложениям и утверждениям. Оно – нечеткий аффективный образ, требующий для себя иного языка, нежели язык логики доказательств. Свидетельство никогда не доказательно (доказательным его пытаются сделать интерпретация, постоянно наталкиваясь на контринтерпретацию), но оно может быть убедительно. И убедительность его всегда безосновна, поскольку она апеллирует к некоторому «общему чувству», основанному на вовлечении других в причастность событию. Потому мы не вправе говорить, например, об одном-единственном свидетеле. Не потому, что одно свидетельство требует для себя подтверждения, а потому, что само свидетельство уже часть образа, разделенного с другими.

Отметим этот этический штрих в феномене свидетельства: разделенность образа с другими. Не существует свидетеля самого по себе, свидетеля молчащего. Его задача сообщить, донести весть о событии. Это не моральное предписание, а это сама материя свидетельства: оно – экстенсивная часть события. Свидетель – это не тот, кто просто сообщает некоторую информацию, но тот, кто несет на себе ее груз, пока она не высказана. Он подобен заложнику, которого некая анонимная сила (словно сам «воздух» события) заставляет говорить, сколь бы трудно это ни было⁶.

Когда Лиотар затрагивает темы Освенцима или Великой Французской революции, то помимо того, что он вводит крайне важную, интересующую нас здесь фигуру свидетеля исторического события, одновременно он связывает все это с кантовской концепцией возвышенного, заложником которой невольно оказывается.

Между тем следует задаться вопросом: а возможно ли говорить о свидетеле и событии вне проблематики возвышенного? Или же сама эта проблематика может быть так воспринята, что свидетель-

ство окажется не только там, где мы имеем дело с Катастрофой, самой грозящей превратиться в большой нарратив, но и там, где господствует жизнь, с ее бесконечным набором разрывов, бифуркаций, малых катастроф? Чтобы ответить на этот вопрос, следует совершить попытку редукции (не ревизии!) Освенцима, то есть посмотреть на отношение свидетельства и документа заново, как если бы событие Освенцима только лишь дало нам подсказку, указание на место поиска того образа, агентом которого выступает свидетель.

2.

За два года до появления книги Лиотара «Le Différend» выходит фильм Клода Ланцмана «Шоа» (1981), который моментально становится интеллектуальным событием для всей Европы, а для Франции в первую очередь. И хотя Лиотар не упоминает фильм Ланцмана в этой работе, а пишет о нем позже в другой книге – «Хайдеггер и евреи», тем не менее можно смело говорить о том, что «Шоа» прямо или косвенно участвует в лиотаровской мысли. Мы далеки от того, чтобы говорить о каком-то непосредственном влиянии фильма на идеи французского философа, однако сам факт появления такого фильма, который затронул важный нерв, связанный с проблемой свидетельства, нельзя недооценивать.

И здесь важно отметить, что фильм Ланцмана, – не просто набор интервью с выжившими узниками Освенцима, составивший в общей сложности более девяти часов экранного времени, но это кинематографическая попытка дать слово «переживанию» события, то есть свидетелю. Здесь важен не столько рассказ и не репрезентация, сколько именно создание ситуации сопричастности болезненной памяти о том, что остается непредставимо. Неслучайно Ланцман не использует практически никаких архивных материалов, документальных кадров, фотографий, искусственно возвращающих зрителя в то время. Он располагает исключительно в настоящем и в настоящем ищет следы тех событий, что произошли в годы войны. И кинематографические средства, использованные Ланцманом, оказываются столь действенны и убедительны, что мы должны задаться вопросом: а может быть, для той ситуации, которую Лиотар описывает и пытается разрешить теоретиче-

ски, больше подходят средства не философии, а кинематографа? Может быть, именно кинематографу и дано выволить аффективный пласт свидетельства из-под власти архивного документа?

Эти вопросы тем более оказываются правомерны, если мы обратим внимание на то, что вместе с появлением фотографии и кинематографа постепенно, но радикально меняется само понимание документа. Если в дофотографическую эпоху историческим документом считалось то, что само себя предъявляло как документ, а именно – историческое повествование, те нарративы, которые вели рассказ о том, что происходило, то с изобретением фотографии стало возможным не просто заниматься повествованиями, а «видеть ушедшее время», в прямом смысле этого слова. Память оказалась сохраняемой не только в рассказываемых историях, но и в материальности образов. Это в свою очередь привлекло внимание историков к материальному пласти исторического прошлого, который до тех пор оставался в тени господствующих исторических повествований.

Вальтер Беньямин был один из тех, кто обратил внимание на то, как с изобретением фотографии меняется отношение к памяти и истории, что само понимание истории оказывается зависимым от этого нового способа фиксации момента времени (*Jetztzeit*). В «Краткой истории фотографии» Беньямин обращает внимание, как с приходом фотографии возрастает роль материальности жизни, самой повседневности, как «прошлое» оказывается под давлением «настоящего», лишаясь своей грандиозности и символичности. Он приводит пример одного из первых фотографов – Атже, который отошел от портрета и стал снимать пустынные парижские улицы, обнаружив тем самым удивительные свойства фотографии как репродукции, принципиально отличающие ее от изображения: «В изображении уникальность и длительность так же тесно соединены, как случайность и мимолетность в репродукции. <...> Атже почти всегда проходил мимо “величественных видов и так называемых символов”, но не пропускал длинный ряд сапожных колодок, не проходил мимо парижских дворов, где с вечера до утра стоят рядами ручные тележки, мимо небруанных после еды столов или скопившейся в огромном количестве грязной посуды, мимо борделя на незнамо какой улице в доме №5, о чем свидетельствует огромная пятерка, которая красуется на четырех разных местах

фасада. Как ни странно, на этих снимках почти нет людей. Пусты ворота Порт д'Аркей у бастионов, пусты роскошные лестницы, пусты дворы, пусты террасы кафе, пуста, как обычно, площадь Плас дю Тертр. Они не пустынные, а лишены настроения; город на этих снимках очищен, словно квартира, в которую еще не въехали новые жильцы»⁷. А позже, в знаменитом эссе «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости», он опять же вспомнит Атже и разовьет этот фотографический мотив пустынного изображения: «В схваченном на лету выражении лица на ранних фотографиях аура в последний раз напоминает о себе. Именно в этом заключается их меланхоличная и ни с чем не сравнимая прелесть. Там же, где человек уходит с фотографии, экспозиционная функция впервые пересиливает культовую. Этот процесс зафиксировал Атже, в чем и заключается уникальное значение этого фотографа, запечатлевшего на своих снимках безлюдные парижские улицы рубежа веков. С полным правом о нем говорили, что он снимал их, словно место преступления. Ведь и место преступления безлюдно. Его снимают ради улики. У Атже фотографические снимки начинают превращаться в доказательства, представляемые на процессе истории»⁸.

Обратим внимание на неожиданное вторжение в логику Беньямина этого юридического аспекта свидетельства. И последнее связано с новым типом документирования, с фотографией. Фотографическое изображение, как фиксация момента «здесь и сейчас», оказывается свидетелем на судебном процессе истории. Что же это за тяжба, в которую включена человеческая история? Это спор между историческим повествованием и «историческим знаком» (в смысле Лиотара-Канта) или «историческим образом» (в смысле Беньямина). Историческое повествование наполнено смыслом, который придан ему той Историей, которая хочет, чтобы именно ее рассказали, историей господства и насилия. Именно она постоянно заявляет о своей нейтральности и объективности, но именно она заполняет собой архивы, отбирает для себя документы – «нужные» факты и «нужных» свидетелей. Она олицетворяет собой научную историческую истину. Ее задача – игнорировать исторические знаки тех событий, которые свидетельствуют о творимой несправедливости, о преступлениях разума... Но если во времена Великой французской революции о

них остается лишь аффективный след общей памяти, то в наше время появляется для этой памяти новый тип документов – фото- и киносъемка.

Фотография и кинематограф – те технические средства, которые высвободили особую логику свидетельства из-под власти повествований и изображений (репрезентаций). Эта логика заключается не в том, что благодаря фотографии мы можем установить истину факта, нет, но, как прекрасно показал Беньямин, мы можем удостовериться в том, что место, где должен быть «факт», может быть пустынно, опустошено, то есть наряду с культивируемой памятью соприсутствует стирание фактов, их забвение, которое не случайно и свидетельствует если и не о свершившимся преступлении или, мягче говоря, о несправедливости, то по крайней мере о непристойности.

Благодаря этому «фотографическому» мотиву, отмечающему собой само изобретение современного взгляда на мир, становятся яснее некоторые самые поздние беньяминовские положения, касающиеся понятия истории. Так, например, его странные и парадоксальные отношения с «историческим материализмом» Маркса: «Подлинный образ прошлого проскальзывает мимо. Прошлое только и можно запечатлеть как видение, вспыхивающее лишь на мгновение, когда оно оказывается познанным, и никогда больше не возвращающееся. “Правда от нас никуда не убежит”, – эти слова Готфрида Келлера помечают на картине истории, созданной историзмом, как раз то место, где ее прорывает исторический материализм. Ведь именно невозвратимый образ прошлого оказывается под угрозой исчезновения с появлением любой современности, не сумевшей угадать себя подразумеваемой в этом образе»⁹. Перед нами исчезающий под давлением историцизма образ Истории, который и есть материальный след прошлого в настоящем и указывает на то место, где современность открывает прошлое заново, освобождая себя, по меткому замечанию Ю.Хабермаса, от вины перед прошлым¹⁰. По Беньямину, именно исторический материализм и открывает этот существенный мотив, связанный с тем, что история предстает перед нами в «момент опасности», который заключается в нашей «готовности стать инструментом господствующего класса»¹¹. Только для Беньямина эту опасность прерывает не классовая борьба, а самый что ни на есть «простейший» фотогра-

фический взгляд, открывающий материальность времени как свидетельствующий против символически и идеологически обустроенного его описания.

Интересно, что фильм Ланцмана начинается с долгих планов пустынных пейзажей Освенцима, в которых, кажется, только руинизирующее время оставило свой след и почти ничто не напоминает о тех событиях, которые происходили здесь несколько десятилетий назад. Затем эти кадры становятся навязчивым рефреном фильма, участвующим в нем как полноправный персонаж, как один из тех, кто выжил и теперь свидетельствует, рассказывая о произошедшем. Можно даже говорить о том, что в этих кадрах Ланцман открывает то, о чем по-своему пытаются говорить Беньямин и Лиотар, а именно – бессубъектный характер свидетельства. У свидетельства нет высказывающегося, а есть только соучаствующий, и при этом не важно, человек он или пространство. Более того, можно говорить о том, что событие оставляет свой след и в человеческом ущербе и в руинах пространства. Ущерб, утрата, боль – тот аффективный язык свидетельства, к которому примыкают и беньяминовские «руины», буквы которого не могут быть освоены никаким субъектом. Еще более это подчеркивает то, что выжившие в Освенциме говорят так, что практически невозможно почувствовать хоть намек на голос истца. Этой особой интонацией свидетельства отмечены также книги Примо Леви и Варлама Шаламова... Так возникает новый архив, в котором ключевая роль отводится не разоблачающим документам, а литературным и кинематографическим усилиям по воссозданию опыта, для которого нет адекватного языка описания, который находится за рамками представления и воображения, в который невозможно поверить.

То, что фильм Ланцмана не просто еще один фильм о Холокосте, подчеркивает уже само его название: shoah на иврите означает «катастрофа» и несет в себе совершенно иные коннотации нежели древнегреческое holocaust («всесожжение», «жертвоприношение»). Некоторые интерпретируют это как попытку отделить «еврейский» взгляд на события от европейского. Сам фильм не дает повода для такого толкования. Скорее, важно само различие, поскольку «холокост» к тому времени стал уже той историей, которая пишется, более того, как говорилось ранее, обрел свою политику, тот свой архив, который способствует стиранию и забвению свидетельств¹².

Поскольку в фильме основные действующие лица – бывшие узники нацистских лагерей, немецкие надзиратели, поляки, жившие по соседству, и один историк, Рауль Хилберг, которому выделено совсем немного времени для комментариев, то «Шоа» проходит по разряду документальных фильмов. Формально это так. Но именно благодаря таким фильмам мы способны осознать, насколько проблематична сама «документальность» в кино и насколько «кинематографический документ» не соответствует нашему представлению о документе архивном, который подтверждает или опровергает факт некоторого события.

3.

Жак Деррида в своем интервью журналу «Cahiers du cinema»¹³ задается вопросом: почему на Западе отснятая пленка не является доказательством в судебном процессе? Он пытается усмотреть в этом недоверие к образам и доверие к онтологии голоса и письменного документа. Но, по сути, такое «недоверие закона» – оборотная сторона той крайней аффективной вовлеченности в кинематографическое изображение, которое граничит с безотчетностью веры. Это позволяет кинематографическому образу быть всегда более убедительным, нежели любой документ. Потому что когда мы говорим о документальном кино, то должны понять, что же является документом в качестве кинематографического образа, то есть не документом в привычном смысле.

Сколько существует кино, называемое документальным, столько ведутся споры о том, где пролегает граница между кинематографическим документом и вымыслом. Периодически реанимируются попытки утвердить в качестве документального то, что принято называть *cinema verite*, но по поводу правдивости прямого изображения также нет никакого согласия. Роберт Флаэрти пытался найти правду реальности в безмонтажном плане, где ничего не должно ускользнуть от взгляда, где время движется в соответствии с временем реального проживания события. Дзига Вертов, напротив, искал кино-правду в монтаже, в невозможном сочетании элементов, которые человеческий глаз, обученный зрению по определенным правилам, не в силах соединить. Реальность по Вертову,

таким образом, превышает возможность человеческого глаза, и задача *cinema verite* предъявить ее. Неслучайно во время событий 1968-го года в Париже Жан-Люк Годар назвал группу документалистов, фиксировавших те события, именно «Дзига Вертов», поскольку цель документа не в том, чтобы показывать «как есть», а в том, чтобы лишить это «как есть» буржуазного идеологического содержания, того самого, которое накрепко связано с самим нашим способом смотреть на вещи.

Однако пропасть между Флаэрти и Вертовым-Годаром не столь уж непроходима. И в том, и в другом случае документ возникает не в «самой» реальности, а в способе ее фиксации. Он возникает в тот момент, когда камера становится максимально десубъективирована. Либо своим предельным неучастием, своей «оставленностью» в мире, где нет взгляда, а есть только событие, которое всегда еще не произошло, либо разрушительным монтажом. Это уже не документ в привычном смысле, а некое скрывающееся свидетельство самой жизни. Камера Флаэрти в «Нануке с Севера» – чистое ожидание. Кинозритель вымысла не привык ждать. Кинозритель свидетельства ждет, но никогда не знает, что же окажется тем свидетельством (документом реальности, документом жизни), которое запечатлеет камера. Вертовский монтаж, как позже и годаровский, не предполагает никакой другой реальности, кроме той, что создается, но и эту реальность приходится ждать; ждать момента освобождения от политических клише, контролирующих наш взгляд. Когда Годар говорил, что надо не снимать политическое кино, а делать кино политически, он имел в виду именно эту деструкцию политики в самих основаниях нашей чувственности.

Выводы, к которым подталкивает давний спор монтажного и антимонтажного, приводят нас вновь к тому юридическому недоверию, о котором говорит Деррида: правда в кино не находится в изображении. Она может явиться лишь в невозможной длительности или в невозможной скорости. Она всегда вступает в противоречие с установкой, что кино показывает нам нечто, что мы называем реальностью. Она или проскальзывает из-за нашего утомления и скуки, или шокирует своей обыденностью.

Когда в фильме камера движется вслед за женщинами в железнодорожных желтых костюмах, толкающими по рельсам вагон, то «правда жизни» уходит на второй план, а на первом начинает мая-

читать навязчивый вопрос: почему режиссер и оператор не оставят свою камеру и не помогут этим женщинам? В более радикальной форме этот вопрос встает, когда мы видим «незаинтересованные» съемки боевых действий, ранений, смертей и даже расстрелов... Когда-то Якопетти обвинили в том, что он сам в одной из африканских стран режиссировал расстрелы ради шокирующего изображения. Однако дело не в том, правда это или нет (впоследствии эти обвинения были опровергнуты), а в той позиции, которую занимает режиссер, показывая все это, даже если сам он и не режиссирует ситуацию. Документальность являет себя в том числе и как особый этический эффект изображения, связанный с непристойностью, таящейся в самой незаинтересованности, с лживой позицией нейтральности.

Для игрового кино вымысел – необсуждаемое условие самого изобразительного ряда. Ложь здесь лежит в самом основании зрелища, сколь бы реалистичным оно ни казалось. С документальным кино ситуация более сложная, поскольку ложь здесь постоянно скрывается. Именно этот манипулятивный аспект киноизображения хорошо известен юриспруденции, которая не принимает видеодокументы в качестве свидетельств. Телевидение обнажило его еще сильнее, когда инструментом доказательства факта сделало прямой эфир. Всякому изображению, претендующему на документальность, постоянно приходится иметь дело с этим базовым недоверием, подтачивающим любой кинодокумент, сколь бы ни было сильным согласие по поводу его правдивости.

Фактически спор о документальности в кино это не спор о правде факта или его фиктивности. Это спор между документом, который всегда фиктивен, и свидетельством, которое всегда недокументируемо. Документ в кино – всегда эффект той или иной политики, а свидетельство – то, что ставит под сомнение саму возможность документировать событие.

Сегодня, когда наряду с реальными боевыми действиями постоянно ведутся информационные политические войны, вопрос о статусе документа встает во главу угла. И хотя это крайне трудно, хотя это лишает последней доли уверенности в том, что ты знаешь и что, казалось бы, видишь «своими» глазами, приходится признать, что любой документ базируется на фикции и политически обусловлен. Если что-то сохраняется в архиве, документируется,

то всегда надо задаваться вопросом: кто выбирает, что сохранять, а что игнорировать? Где та инстанция, для которой именно это изображение является особо ценным, достойным сохранения и признания в качестве «неоспоримого факта»?

Свидетельство не озабочено своим подтверждением, оно словно отлучено от того, чтобы быть для кого-то ценным, а потому в пределе не может стать политическим инструментом. Оно – вне изображения. Оно стираемо изображением. Оно в каком-то смысле непристойно, поскольку разрушает ту мораль, благодаря которой политика смешала в документе правду и вымысел.

Возвращаясь к теме лагерей уничтожения, можно сказать, что свидетельство внеморально и даже аморально... Аморальность свидетельства состоит в том, что в нем разрывается связь этики и закона. Свидетельство, встроенное как необходимый элемент в дискурс справедливости, сообщает о такой несправедливости, которая уже не может быть предметом юриспруденции. Это не несправедливость смерти, а несправедливость жизни выжившего. Потому он не может не вспоминать, но и не может говорить. Потому его скупые слова хочется игнорировать. Игнорировать их легче и проще, тем более, что они призывают к неудобной и непонятной этике, где разделение на правду и ложь уже неуместно. Это пространство Примо Леви называет «серой зоной», в которой палач и жертва сплетены друг с другом, где поступки, совершаемые под знаком выживания, идут вразрез с любой возможной системой оценок¹⁴. Похоже нечто подобное имел в виду фронтовик, поэт Юрий Левитанский, когда говорил, что на войне погибли лучшие, а те, кто выжил, никогда не смогут всего рассказать. Другими словами, свидетельство свидетельствует из пространства изъятия, которое стерто не только чудовищностью катастрофы, но тем, что происходит в этот момент с человеком. В этом понимании уже нет ничего возвышенного. А кинематограф открывает такого рода свидетельства в самой обыденности существования. И это именно то, что делает его документальным.

Такое кино редкость, но почти любой фильм содержит неконтролируемые образы, готовые стать свидетельством. Однако есть фильмы, когда этот образ-свидетельство становится принципом. Фильм Ланцмана – один пример. Но он располагает к интерпретациям в терминах возвышенного. Приведу куда менее известный

фильм «Not any more» (реж. Карин Юршик, 2007). Фильм предельно прост. Нам показывают со всеми подробностями подготовку тела только что умершего человека к похоронам. Двое людей совершают привычные для них манипуляции с трупом. Параллельно смонтированы эпизоды, где чья-то квартира (предположительно, умершего) освобождается новыми жильцами от оставшихся вещей прежнего владельца. Если бы в фильме были только эти «привычность смерти» и «бренность жизни», то говорить было бы не о чем. Однако в конце фильма есть еще один небольшой эпизод. Мы видим этого самого умершего человека, но незадолго до смерти. Видим сидящим в инвалидном кресле и отвечающим на вопросы женщины, которая его снимает. По их разговору мы понимаем, что она – его дочь. Она же – режиссер Карин Юршик. Собственно, именно в этом эпизоде и появляется тот свидетель, который всегда остается в молчании. Это не режиссер и не зрители, но любой из нас, оказывающийся в тот или иной момент причастным тёмной стороне морали или «серой зоне».

Когда-то Андре Базен в статье «Смерть после полудня и каждый день» назвал любое документальное изображение смерти на киноэкране метафизически непристойным¹⁵. И особо непристойным он считал прокручивание съемки смерти в обратном направлении, искусственное «оживление» мертвого. В каком-то смысле Карин Юршик совершает именно этот жест, вводя нас в ситуацию странного морального беспокойства, запуская аморальную машину бесконечного возвращения смерти. Но только таким образом смерть хоть на какое-то мгновение покидает сферу морально-ритуальную и становится событием повседневности. Событием вне документа. Событием, к свидетельству которого мы всегда не готовы.

Финальные кадры фильма Юршик сопровождают невесть откуда возникшей разухабистой песенкой, все слова которой – одна только строчка, известный пассаж, завершающий витгенштейновский «Логико-философский трактат»: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать». Возможно, это сделано несколько нарочито. Однако ясно, что само это предписание молчания выглядит сегодня почти невозможным. Силы говорения, повествования кажутся почти непреодолимыми. И почти не остается в мире того, что заставило бы повествование прерваться. Ведь только в этой невротической непрерывности повествований и в тотальности доку-

ментации обретается спокойствие, стирается та непристойность, к которой все мы причастны, которая всех нас делает немymi свидетелями. Изображение смерти или полового акта непристойны ведь не сами по себе, а в силу тех ценностей, которые мы неявно разделяем друг с другом. Мы можем сколько угодно убеждать себя в том, что это «всего лишь» изображения, что мы можем смотреть на что угодно, что цинизм взгляда преград не имеет. Но сам цинизм идет вторым ходом. Он уже имеет форму документа, форму причастности истине. Он стирает аффективность жизни (всегда «метафизически непристойной») безопасной болтовней или, что в нашем случае то же самое, несправедливость, к которой мы не можем не быть причастны, – трансцендентной истиной.

Примечания

- ¹ Lyotard J.-F. *Le Différend*. P., 1983.
- ² Lyotard J.-F. *The Differend: Phrases in Dispute*. Minneapolis, 1988. P. 3.
- ³ Ярким примером может служить книга Нормана Финкельштейна «Индустрия Холокоста» (*Finkelstein N.S. The Holocaust Industry. Reflection on the Exploitation of Jewish Suffering*. L.–N.Y., 2000), в которой речь идет не о том, было это событие или нет, но о том, как оно стало вдруг частью политики современного мира. Финкельштейн, чьи родители погибли в Варшавском гетто, не отрицает Холокост. Он отмечает, например, что исследования Ханны Арендт о деле Эйхмана (рус. пер.: *Арендт Х. Эйхман в Иерусалиме*. Иерусалим–М., 2008) или Рауля Хилберга «Уничтожение евреев Европы» (*Hilberg R. The Destruction of the European Jews*. Holmes & Meier, 1961), появившиеся в начале 60-х, были первыми после войны, посвященными этой теме, и до 1967-го чуть ли не единственными. Он пытается осмыслить, почему эта тема была сначала погружена в полное молчание, а начиная с определенного момента, она оказывается сверхпопулярной. Предмет его анализа – идеологические образы Холокоста – находится за рамками этой работы, но его нельзя не учитывать, когда мы сегодня говорим о тех или иных исторических фактах.
- ⁴ Lyotard J.-F. *Op. cit.* P. 56.
- ⁵ Лиотар Ж.-Ф. *Состояние постмодерн*. СПб., 1998. С. 99.
- ⁶ На этом мотиве делает акцент Джорджио Агамбен в своей книге «Выжившие в Освенциме: свидетель и архив» (*Agamben G. Remnants of Auschwitz: The Witness and Archive*. N.Y., 2002.) Первая глава этой книги опубликована на русском языке: *Агамбен Дж. Свидетель // Синий Диван*. 2004. № 4.
- ⁷ Беньямин В. Краткая история фотографии // *Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости*. Избранные эссе. М., 1996. С. 82–83.
- ⁸ Там же. С. 33.

- ⁹ Беньямин В. О понятии истории // Новое литературное обозрение. 2000. № 46. С. 82.
- ¹⁰ См.: Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003. С. 26. Именно на этот этический, а не онтологический характер исторического времени обращает внимание Хабермас (у Беньямина он носит еще и мессианистический характер). Потому можно сказать, что невольно Беньямин открывает в историческом материализме Маркса этическое измерение.
- ¹¹ Беньямин В. О понятии истории.
- ¹² См.: Петровская Е. Клод Ланцман: уроки нового архива // Отечественные записки. 2008. № 43.
- ¹³ См.: Derrida J. *Le cinéma et les fantômes* // Cahiers du Cinéma. 2001. Avril. P. 76.
- ¹⁴ «Неожиданное открытие, сделанное Примо Леви в Освенциме, относится к материи, которая не поддается вменению ей какой бы то ни было ответственности. Леви выделил новый элемент этики. Он назвал его «серой зоной». <...> Иными словами, речь идет о зоне безответственности, *impotentia iudicandi*. И можно сказать, эта зона располагается теперь не *по ту сторону добра и зла*, по *сю сторону* и того, и другого. Зеркально отзываясь на жест Ницше, Леви переносит этику из привычного для нас места прямо *сюда*. И мы, неизвестно почему, вдруг чувствуем, что эта посюсторонность для нас куда важнее любой потусторонности и этот недочеловек скажет нам куда больше пресловутого сверхчеловека» (Агамбен Дж. Свидетель. С. 184–185).
- ¹⁵ Базен А. Что такое кино? М., 1972. С. 64.

Ф.Н. Блюхер, С.Л. Гурко

От онтологии «Власти» к антропологии «Политики»

«Политика» и «власть» – категории, при помощи которых люди описывают определенный тип социальных отношений. Первый вопрос, который возникает при их рассмотрении, – почему мы решили, что это *один* тип социальных отношений. В пользу этого утверждения говорит то, что данные категории не противоположны друг другу и, возможно, логически друг с другом не связаны. Так, отсутствие власти мы называем анархией, а отсутствие внятной политики правительства вовсе не означает, что таковая отсутствует, скорее мы предположим, что ее формируют где-то за рамками официально назначенного правительства, и уж точно она направлена совсем не на то, в чем нас пытается убедить «власть». «Власть» – категория, описывающая структуру отношений «подчинения – господства» в социальной системе. «Политика» – категория, описывающая особенности функционирования той или иной социальной системы.

Или еще точнее. понятие «власть» относится к самой природе социальности как таковой. Поэтому мы допускаем, что и при описании животной стаи, по крайней мере у высокоразвитых животных, можно употреблять категорию «власти». Если у животных есть отношения «господства – подчинения», мы склонны называть их «властными отношениями».

С другой стороны, понятие «политики» относится нами, вслед за Аристотелем, исключительно к собственно человеческим отношениям, и даже более того, мы признаем, что между людьми,

относящимися к разным политическим системам, не обязательно возникают социальные отношения, т. е. мы готовы допустить, что «рабы» – не люди. История показывает нам, что высококультурные и политически развитые социальные системы легко уживаются с институтами «рабства», причем приписывание этого феномена «истории», видимо, преждевременно.

Что же заставляет нас объединять эти два понятия? Простой факт, что для функционирования политической системы иногда приходится использовать всю полноту власти и что основной целью политики государства может быть сохранение власти у определенной группы политиков. То есть в рамках использования структурно-системной терминологии мы утверждаем, 1) что в некоторых случаях функционирование социальных подсистем может быть целиком обусловлено структурными особенностями самой социальной системы; 2) что функционирование той или иной социальной подсистемы может быть направлено на изменение или сохранение структуры этой самой социальной системы. Если принять этот тезис, придется признать, что в некоторых случаях «власть» и «политика» находятся в «причинно-следственных» отношениях. То есть если мы допускаем, что форму политики могут целиком определять особенности властных отношений в социуме, то мы считаем, что власть не только проводит, но и сознательно выбирает необходимую ей форму политики и, следовательно, является причиной политики, как и наоборот. Если мы признаем, что политическими средствами можно изменить характер властных отношений, то в тех некоторых случаях, когда это удастся, мы должны констатировать, что именно изменения в политике стали причиной смены властных отношений.

Наличие факта прямых причинно-следственных связей показывает, что мы имеем дело с *одной* системой социальных отношений. При этом, не отрицая влияния на социально-властную систему социально-культурных, социально-психологических и производственных отношений, мы лишь утверждаем, что это влияние опосредовано и носит скорее вероятно-причинный характер.

Власть

Онтология – учение о бытии. Однако само понятие «бытие» не говорит нам ровно ничего из того, что можно применить для объяснения интересующих нас предметов. «Бытию», и здесь Гегель прав, противостоит «ничто». Сказать о том, что предмет существует или не существует, означает «ничего» не сказать о нем. Но сам факт существования предмета, в смысле возникновения, или не существования, в смысле прекращения существования, должен быть каким-то образом причинно обусловлен. Поэтому ответ на вопрос «что это?» возможен, когда мы понимаем причину появления «этого». Онтология не случайно «возникает» в Средневековье и не случайно «заканчивается» вместе с ним, если иметь в виду критику метафизики Кантом. Ведь именно для сознания человека того времени вопрос о существовании трансцендентной сущности становится проблемой, требующей рационального объяснения. Поэтому попытка онтологического объяснения любого предмета означает, что мы в конечном счете ищем причинное объяснение существования данного предмета.

«Власть» – странный феномен, она очевидна и вместе с тем неопределима. Она есть всегда. Ее невозможно ограничить в смысле нахождения ее границы, из властных отношений невозможно выйти. Все это указывает на то, что власть коренится в самой природе социальности. Люди как продукт социальных отношений существуют в условиях неэлиминируемой из этих отношений «власти». Поэтому мы склонны допустить, что «власть» сама является одним из оснований социальности. Если искать предпосылки властных отношений в природе, то ближайшим их аналогом будет организация совместной охоты стай животных, способных существовать в виде отдельных особей (волков, львов, обезьян), и последующее деление добычи в соответствии со стайной иерархией. Тем самым мы склонны считать, что властные отношения скорее «досоциальны», если под социальностью понимается только «человеческое». По крайней мере производственные и культурные отношения возникают в «протосоциуме» позже властных, хотя, видимо, именно они и изменяют его в собственно человеческую «социальность».

Производственные отношения создают особый социум, способный не просто приспособиваться к уже существующей среде, а изменять ее саму. Возникновение духовной культуры (похорон-

ные обряды, протоискусства) свидетельствует о появлении социальности в узком, сугубо человеческом смысле слова. Конечно, не власть создает социальный субъект, соединение людей, способных существовать вместе для общего блага. Но если благо понимать в платоновско-аристотелевском смысле, то власть есть одна из необходимых основ Блага. Без объединения людей в социальность невозможно благо. Но объединение возможно лишь при помощи власти. Это не значит, что сама власть – благо.

Благом для любого человеческого сообщества является защита себя или своего сообщества и потребление продуктов производства. Защита своей социальности (заметьте, не собственности): жены, семьи, рода, племени, в конечном счете государства от чужого. Производство продуктов потребления или нападения с целью добычи для потребления пропитания, захвата женщин, рабов, денег и всего, что делает твою социальность сильной и тебя – индивидом, как часть данной социальности. Последняя обеспечивает индивиду защиту и потребление, если не за счет собственного производства, то за счет другой социальности. «Чужой», от которого нужно защищаться, или «другой», которого используют для потребления (в этом смысле разница между рабом и домашним скотом незначительная), в принципе, не учитывается как член социальности и лишается статуса человека. Власть – средство, которое обеспечивает необходимые функции выживания для любой человеческой социальности.

В своей книге «Власть» А.Кожев заметил одну очень важную сторону природы власти – ее добровольное признание. «Употребление власти не только не тождественно использованию силы (насилия), эти два феномена взаимно *исключают* друг друга. Вообще говоря, для употребления Власти следует *ничего не делать*. Обязательность вмешательства посредством силы (насилия) указывает на то, что Власть отсутствует»¹. При этом Кожев политизирует власть, считая, что она возможна лишь как добровольное подчинение одного человека другому, но, как мы отметили выше, она по существу досоциальна, и поэтому приравнивать «власть» к «политике» – это существенно модернизировать ее.

Если обратиться к анализу грубой действительности, то легко увидеть, что концепция «добровольного подчинения» не учитывает одного существенного свойства власти. Таковую власть, основан-

ную на добровольном подчинении, невозможно захватить, однако мы прекрасно знаем, что власть не только захватывают, ее еще и защищают, причем часто совершенно не добровольно. Итак, любой материалист вам скажет, что основа власти – сила, принуждающая к подчинению. Это не означает, что Кожев не прав. Это означает, что для причинного объяснения такого «идеального» предмета, каким является «Власть», одного грубого материализма недостаточно.

Разница материализма и идеализма вовсе не в признании объективности материи, то есть, конечно, и в признании, но суть современного расхождения этих двух философских доктрин в другом. Проблема «признания» вообще не философская, а скорее религиозная. Признавать или не признавать что-либо чем-либо – дело сугубо личное и, как показывает история, часто не контролируемое даже самими «признавателями». Фашистско-троцкистский вышпион или исламский фанатик-ваххабит, в конечном счете решает не вы, а следователь или суд присяжных. Разница материализма и идеализма в возможности использования предложенного философией аппарата для решения реальных проблем. Материализм должен предлагать аппарат, способный измерять приложенные усилия для достижения нужного вам результата в количественных параметрах. Причем неважно, в каких единицах будут проводиться эти измерения: джоулях, долларах или годах. Как показала практика, последнее легко конвертируется. Собственно говоря, материализм и заключается в общепризнанности и, если угодно, наличной предьявленности, «материальности» данных единиц измерения. Они, а вовсе не философская категория объективной реальности, данной нам в ощущениях, являются современной материей.

В современном мире частных инвестиций, долгосрочных займов, длительных туристических поездок, карьерного роста, мирового финансового кризиса материализм победил, превратившись из мировоззренческого проекта в повседневную практику. Как когда-то писал К.Маркс, «рыцарские замки пали не благодаря пушкам и пороху, а из-за развития товарно-денежных отношений». Что же остается идеализму? Тоже реальные проблемы, но такие, которые нами в силу различных причин не контролируются, а иногда даже не осознаются. Когда мы вступаем во властные отношения? Ребенка в угол поставить, с мелким чиновником поскандалить, задачи подчиненным поставить – вот, пожалуй, и все. Деньги или,

точнее, технологии работы с современными платежными средствами вытеснили из нашей жизни властные отношения в чистом виде. Все в современной жизни имеет свою цену, и прообразом жизненной целесообразности, а, в конечном счете, материализма, оказывается урегулирование мелких вопросов с сотрудником ГАИ.

Но так было не всегда. Еще совсем недавно месткомы, парткомы, партийные собрания, комсомол, профсоюз были органами власти, в которых мы участвовали, нас выбирали, мы организовывали, отчитывались. Оставим в стороне бескорыстных идеалистов, игравших в эти игры не за земные блага, «их царствие небесное». Большинство из нас если само не участвовало в привилегированном перераспределении средств через властные отношения, то вполне обоснованно подозревало, что истинные цели «начальства» далеки от идеалов социальной справедливости. Власть, конвертируемая в привилегии, была материальна. Власть, утверждающая идеалы мира и социализма, – идеальна и потому, в конечном счете, потерпела поражение. Если идеологические разногласия, доклады, метафоры идеальны, то они существуют исключительно в форме дискурса. Если те же самые дискурсивные практики материальны, то они приобретают форму законов, постановлений, договоров, приказов, и это не дискурс власти, это сама Власть.

Рассмотрим простую формулу. В самом элементарном виде власть – это способ заставить человека что-либо делать или не делать. Вынесем сейчас за скобки способ, которым воздействуют на человека. Рассмотрим власть как силу, заставляющую человека повиноваться. Чтобы описать эту силу, нам нужно ее измерить, ведь не измеряемое количественно не оценивается и, в конечном счете, не описывается. Для этого мы должны взять две силы, действующие в противоположных направлениях. Одна из них будет иметь природное начало, т. е. исходить от самого человека, назовем ее силой его хотения или, если угодно, «свободой», другая – сила, которая может заставить человека отказаться от данного хотения. Но и сила человеческого хотения, противоположная власти, находится с ней в равновесии. Равновесие изначально, ведь цель власти – не уничтожить человека, а добиться «добровольного подчинения». При этом в примитивных сообществах (армия, уголовное сообщество и т. п.) для достижения «добровольного подчинения» иногда используется устрашение с демонстративным наказанием

«своих». Здесь принципиально важны два пункта. Первый: первично – власть это сила, заставляющая подчиняться. Второй: цель любой власти – «добровольное подчинение».

И в этом пункте Кожев прав, подчинение власти, в известном смысле, добровольно. Разумность в виде добровольности или привычки, выгода в виде полученных средств или уменьшения издержек, страх, не обязательно перед людским судом – все это может выступать как основа принятия человеком позиции подчинения чей-то власти. Но если мы не можем предположить чего-то единственного для обозначения силы, заставляющей человека подчиниться, то остается только признать, что власть одновременно идеальна и объективна. Она является той реальной силой, которая связывает человеческие индивиды в социальность и в своих конкретных проявлениях зависит от различных условий, в которых происходит «добровольное подчинение». Власть, основанная на рациональном подсчете возможной выгоды, и власть, основанная на страхе, формирует различную структуру «добровольного подчинения». Хотя причина, как сила, направляемая на подчинение, у данных форм может быть одинакова (в смысле давления на индивида), формы «добровольности» принципиально разные. «Добровольное подчинение», основанное на рациональном подсчете возможной выгоды, предполагает постановку вопроса о цене этой выгоды для индивида. Риск потери жизни при данном подчинении, конечно, учитывается. Но само «будущее» не ставится под сомнение. Выбирается лишь приемлемый уровень риска для возможного существования в этом будущем. «Добровольное подчинение», основанное на страхе, возникает в результате сомнения в существовании самого будущего. Подчинение в данном случае «добровольно», так как оно создает надежду на «будущее», целиком перенося его в «настоящее». Насилие при этом является естественной технологией в установлении властных отношений и, в смысле «насилия над собой», приемлемой технологией в возникновении «добровольности». Последнее объясняет определенную «добровольность» жертв в лагерях смерти и гетто в середине XX в. Ведь в реальности количество палачей и жертв было несоизмеримым.

Итак, первичная власть – сила, заставляющая человека что-либо делать. Данная сила должна быть градуированной, т. е. мы должны уметь повышать или понижать эту силу в зависимости

от целей управления человеком. Практика «наказания и привилегий» является первичным элементом утверждения властных отношений. Равновесие в формуле «давление власти = отказ от свободы» обеспечивается за счет как непосредственного уменьшения или увеличения власти, так и степени добровольности отказа. Добровольный отказ от свободы, например, из-за очевидной выгоды подчинения, допускает использование политики «давления мягкой силы», в то время как власть, основанная на насилии, должна быть постоянной, т. к. исчезновение страха означает окончание власти. Яркий пример первого дает принятие странами Европы Лиссабонского протокола, а второго – непрекращающаяся война в Афганистане.

В силу того, что субъекты и объекты властных отношений – люди с присущей им целесообразностью, формула может описывать как действия со стороны «давления власти», так и деятельность «добровольного отказа». Здесь принципиально важна не причина, приведшая к изменению баланса сил во властных отношениях, а необходимость следования. «Причина и действие... по содержанию одно и то же, и различие между ними представляет собой ближайшим образом лишь различие между *полаганием* и *положенностью*...»². Отказ от свободы имеет смысл исключительно в том случае, если за ним с необходимостью следует ослабление давления. Самым ярким примером данного положения является сдача в плен во время битвы на милость победителя. Здесь добровольный отказ от свободы требует немедленного прекращения насилия, хотя бы в данный момент. По существу, он выступает как причина, требующая в реальном настоящем времени непосредственного действия противоположной стороны.

Пред нами самая простая модель властных отношений. Субъект и объект этих отношений взаимодействуют как две независимые субстанции, но одна из них может заставить другую подчиниться, а объект подчинения выбирает форму, в которой взаимодействие с субъектом власти приобретает характер добровольного подчинения здесь и сейчас. Неподчинение приводит к наказанию, добровольное принятие власти заслуживает поощрения, при ограниченности средств поощрение происходит за счет наказанных. По существу, перед нами логическая модель исполнительной власти. Сила ее заключается в соотношении усилий,

затраченных на приведение объектов власти к подчинению, и «добровольности», полученной в результате этих усилий. Чистая добровольность, описанная Кожевным и открытая в свое время Лао Цзы, – крайний случай, позволяющий рассмотреть Власть как феномен, но не открывающий ее причину, которая при рассмотрении чистого феномена и не может быть обнаружена, т. к. является результатом взаимодействия субъекта и объекта властных отношений. Все меняется, как только число объектов этих отношений превышает имеющиеся возможности реализации угрозы непосредственного наказания.

Правила, обязательные для подчиняющегося, вводятся почти сразу с возникновением самих властных отношений. Но их первоначальное введение обусловлено фактом наличия субъекта, исполняющего власть. В отсутствии такового его функция передается закону. Само по себе наличие закона и суда еще не свидетельствует о возникновении законодательной власти. Закон возникает как необходимая производная исполнительной власти при существенном увеличении числа подчиняющихся. Яркий пример такого рода – законодательство древневосточных империй. Долгое время функции Господина и Судьи совмещаются в одном лице. Само возникновение этих функций связано с изменением количественных параметров социальной системы, то есть обусловлено необходимостью сохранения существующего баланса «давления власти = добровольного подчинения» и, тем самым, можно, считать причинно обусловлено.

Записанная система наказаний и шкала привилегий, закрепленная в законах, есть первичная власть, отчужденная от ее непосредственного носителя и существующая как культурный и социальный феномен. Исторически первые тексты, которые позволяют нам делать какие-либо заключения о характере и свойствах власти, – это правовые кодексы. Хотя сам факт наличия законов еще не говорит о первичном разделении власти. Оно происходит позже, когда возникает необходимость договариваться с равными. Только тогда из первичных законов возникает институт права, при котором существенно изменяется положение судебной власти. Лишь когда она приобретает независимость от исполнительной власти, возникает институт независимой законодательной власти и происходит современный процесс разделения властей.

Власть в виде силы, принимаемой добровольно или навязанной обществу в форме необходимости подчинения, получает обоснование в успешной социальной деятельности. Для этого обществом или его отдельными членами, способными удерживать остальных членов общества в повиновении, должна быть принята цель данной деятельности. Первоначально для обслуживания этой задачи используется идеология. Но идеология – лишь квазирешение. Для более успешного выполнения этой задачи необходимо вовлекать объекты власти в процесс формирования целей властных отношений, привлекать к выработке политических решений. Но первоначально, даже при возникновении институтов судебной и законодательной власти, применяется управление людьми как «природными силами», сформированными под влиянием естественных причин.

Форма власти никогда не бывает случайной. «Необходимость есть, таким образом, то, что *опосредствовано* кругом обстоятельств; оно таково, потому что обстоятельства таковы...»³. В этом плане становится, ясным почему «смена власти» может ничего не изменить. За последние 100 лет в России существовали три различных режима: самодержавие, социализм и демократия, но каждый раз система власти оказывалась авторитарной. Каждый раз смена режима обосновывалась отсутствием демократической политики, но каждая из смен власти не приближала население страны к участию в такой политике. По-видимому, это происходит в силу того, что цель политики должно быть возможное будущее. Но если будущее сводится только к обслуживанию настоящего, то вместо участия в политическом процессе мы вновь сталкиваемся только с «властными отношениями» в чистом виде.

Политика

Антропология, в интересующем нас смысле слова – это прежде всего «философская антропология», то есть такое исследование, когда результаты, полученные позитивными науками антропологического ряда (от археологии до этнолингвистики), рассматриваются в русле философского вопроса о сущности человека. Но при всем разнообразии способов постановки этого вопроса,

от протагоровской «меры» до кантовской триады знания, долга и надежды и далее хоть до делезианских «машин желания», неизменной характеристикой человеческого остается целесообразность. То есть антропологическое описание всегда строится вокруг вопроса «для чего». При этом телеологическая схема может 1) основываться на рациональности как исходном элементе, из которого разворачивается структура человеческого, 2) дезавуировать рациональность, описывая ее как эпифеномен иррациональных сил, 3) допускать смешение обоих начал. Однако в любом случае, в отличие от онтологического «почему», апеллирующего к вечным причинам существующего, то есть настоящего, антропологическое «для чего» обращается ко временным обстоятельствам движения к желанному или расчисленному, но всегда не вполне достижимому будущему.

В гегелевской диалектике раба и господина отношение силы к силе моделируется как единичный акт борьбы с непредопределенным исходом и максимальными ставками. Но в реальности индивид вовлечен во множественные акты такой борьбы, то есть речь должно вести не о битве, но о кампании, даже чередой кампаний, о борьбе на множестве фронтов. Но для того, чтобы эта дрящящая война была возможной, необходимо, чтобы ни одна из схваток не оканчивалась полной победой или полным поражением. Более правдоподобным было бы описание переменчивой военной судьбы, когда успехи на одном фронте сочетаются с неудачами на другом. Переход от такого описания власти, онтологизирующего это понятие, к аксиологическому описанию и будет рассмотрением технологий властвования или политик. Для этого необходимо от власти как реальности обратиться к какой-либо идеальной ее модели. Гегелевская схема является одной из возможных моделей, в которой ради упрощения реальная множественность подменяется единичностью. Но и любая иная модель будет редуцировать сложность наблюдаемой реальности, сводя количество действующих лиц драмы власти к обозримо малому числу, а потому принимая за равные величины возможности отдельных деятелей, чтобы образовать из них ограниченный набор удобных категорий вроде класса или сословия. Властные отношения внутри идеальной группы при этом из рассмотрения исключаются. Благодаря этому становятся возможными как теория,

описывающая властные отношения, так и практические рекомендации по технологическому применению теоретической модели, иначе говоря, политика.

Начиная разговор о политике, мы должны на время забыть о свободе. По существу, политика становится возможной, когда властные отношения уже установились и отказ от свободы, следовательно, уже произошел. Правда, сама политика может иметь своей целью освобождение личности или индивида, но субъектом политики является социальность, созданная властными отношениями. В то же время мы должны признать, что политика относится не только в государству, но и к любой социальности. Так, говоря об академическом институте, корпорации, семейном бюджете, мы вполне обоснованно можем употребить слово политика. Чтобы социальность могла существовать, воспроизводя себя в настоящем, достаточно только элементарного правового регламента. Там, где возникает будущее, т. е. там, где члены социальности должны договориться о совместном будущем, возникает политика.

Власть, так как она описана в первой, «онтологической» части текста, вводится многовариантно, без четкого единообразного определения, что не случайно. Это характерно для фундаментальных, даже категориальных понятий, таких, например, как «время», порождающих герменевтические затруднения при попытке их обсуждения. Разговор поневоле колеблется между утверждением вездесущности власти, обнаруживаемой во всякой социальности вплоть до микроуровня таковой, и описанием действий Власти как института. В первом случае неограниченное многообразие и изменчивость форм делают понятие власти малопродуктивным, во втором при всех преимуществах ограниченности и документированности предмета исследований происходит смещение фокуса на проявления прежде всего политической власти, что и понуждает прибегать к ходам, заново онтологизирующим понятие, например, к построению микрофизики власти у Фуко.

Тезис Кожева о логической несовместимости власти и насилия, с нашей точки зрения, неточен. Власть нами понимается как неустранимое из социальной реальности соотношение сил, своего рода «природа» социальности. Однако сложность и многообразие этой «природы» вкупе с ограниченностью человеческого существования и способностей понуждают людей иметь дело не

с реальностью, а с моделями, а кроме того, действовать не иначе как сообща. Взаимодействие же таких сообществ, разделяющих, может быть, и неточные с точки зрения индивида, но приемлемые для него модели реальности и есть политика (точнее – множество политик). В таком случае насилие – просто одна из форм политики, хотя и малоэффективная в экономической перспективе соотношения усилий с результатами. Солидарное противостояние «чужому», «внешнему» и есть простейшая форма политической организации и вместе с тем простейшее средство оформления «политического животного». Ну, а отношения с абсолютно чужим предполагают постоянную угрозу, а значит, лишь временный порядок сосуществования с перспективой насильственного уничтожения одного из членов пары. В этом смысле насилие и впрямь может быть противопоставляемо власти, но не исключительно, а в рамках более общей оппозиции власть-политика.

Парадоксальность этого отношения состоит в том, что власть, предстающая во всякий момент времени как мгновенный снимок реальности и потому данная в некотором смысле «статически», а потому доступная в лучшем случае фрагментарному статистическому описанию, реализуется посредством политики, то есть действия, а вернее, даже шаблонного действия, функции, основывающейся на неточных формулах принятой общественным соглашением модели. Поэтому никакая политика не может оказаться вполне «реалистичной», то есть отражать подлинное соотношение сил, в лучшем случае можно надеяться на временное и приблизительное совпадение. То есть политика всегда поневоле оказывается хотя бы отчасти действием противоестественным, гипотетическая политика, согласующаяся с самим порядком вещей была бы по этой самой причине излишней.

Однако и индивид включен одновременно во множество общностей и, соответственно, практикует множество политик, не могущих вполне согласовываться друг с другом, поскольку модели, в рамках которых они оформляются, являются локальными и ситуативно обусловленными. Потому описание реального лица в политических терминах неизбежно оказывается тем более противоречивым, чем больше аспектов такое описание охватывает (теоретик демократии, одновременно с этим пользующийся выгодами своего положения помещика-крепостника, и законченный

семейный деспот – вполне реалистическая фигура). То есть политическая конфигурация индивида определяется суперпозицией политик сообществ, к которым он принадлежит. Собственно на этой-то «многоукладности» и основываются трюки политтехнологии, когда побуждение к политическому действию одного типа (например, электоральному) провоцируется политическими манипуляциями в ином поле (скажем, конфессиональном или эстетическом). Добровольно принимая специфические модели многообразных сообществ, индивид формируется как пресловутое «политическое животное». По меньшей мере такова его внешняя форма.

Строго говоря, власть, как и другие онтологические понятия, несоразмерна человеку. Потребность в такой уместной, соразмерной форме и приводит к переформулированию проблемы власти в терминах политики. Если вариантов проявления может быть заведомо больше даже количества взаимодействующих субъектов (а верхняя граница – множество всех событий межсубъектного взаимодействия), что уже неприемлемо в практическом смысле, то в случае с политикой (точнее, с многообразием политик) мы имеем дело с ограниченным множеством идеализаций вроде сословий, классов, социальных ролей и так далее в качестве действующих лиц и множеством форм коммуникации в качестве репертуара возможных событий.

Таким образом, планируемая и прогнозируемая деятельность в социальной сфере может быть оформлена исключительно как политика, идет ли речь о межгосударственных или индивидуальных отношениях. То есть «политическое животное» не просто обнаруживает способность к политике, но реализуется, а значит, и оформляется в рамках определенных политических стратегий. Но для того, чтобы такие стратегии могли быть хотя бы сформулированы, необходима связанная модель, описывающая человека и общество и оперирующая при этом ограниченным набором идеальных сущностей. «Класс», «народ» или «множество», «производство», «потребление» или «протребление» – выбор непротиворечивого набора конечных терминов предопределяет тип получаемой теоретической машины, которая начинает работать как идеология. При этом, помимо проблемы несводимости языков различных идеологических описаний, обнаруживается и проблема неоднозначности соотнесения теоретической модели

с эмпирией. С одной стороны, социальному субъекту, все равно индивидуальному или коллективному, приходится идентифицировать себя в терминах идеологической модели, с другой же стороны, отождествление конкретного субъекта с элементом идеологической модели требует изрядной дозы интерпретативного произвола. Достаточно вспомнить мучения националистов, которые после всех двусмысленностей архивных разысканий и антропометрии неизбежно приходят к той или иной форме сакраментального «В своем штабе я сам решаю, кто еврей, а кто нет!». То есть в конечном счете все идентификационные фикции служат цели построения простейшей оппозиции «свои» – «чужие», где «свои» это те, кто признает «нашу» власть, как бы при этом те и другие ни назывались. Совместное производство и защита создает первое различие «свои» – «чужие». От «чужих» врагов нужно защищать «свое» благо, добро. Эта диспозиция легко удваивается: «друг» – «враг», «добро» – «зло» – и переносится с внешних врагов на врагов внутренних. Поэтому тот, кто признает власть добровольно, – «свой», тот, кого нужно заставлять силой, – «чужой». Потребность в таких бинарных конструкциях очевидна: они – основа для первичных приблизительных ориентаций, также имеющих форму бинарных оппозиций («польза» – «опасность», «доверие» – «настороженность» и т. п.). **Соответственно социальный субъект структурируется в предзаданных идеологических координатах, как бинарных (греки – варвары, ученые – невежды, эксплуататоры – эксплуатируемые и т. д.), так и более сложных: конфессиональных, профессиональных, поколенческих и др.**

То есть антропологическая формула, вроде упомянутой аристотелевской (политическое животное), не столько описывает некую реальность – «природу человека» или «социальность», сколько задает способ, которым онтологические сущности вроде власти и свободы обретают определенность, оформляясь в «природу человека», в природу как нечто наделенное порядком, осмысленное, а потому доступное пониманию и представлению в виде системы закономерностей.

Однако вариативность в формуле властных отношений показывает, что сами социальности могут создаваться для различных задач и не обязательно, например, субъект права совпадает с субъектом морали, а субъект политики – с субъектом истории.

Аристотелевская концепция «раба по природе» также представляет собой отчасти лукавство. Ведь помимо очевидной возможности оказаться рабом в результате случайностей войны, которую рассматривает и сам Аристотель, есть и логическая необходимость хотя бы ограниченной человечности раба, без чего было бы невозможно понимание. В конце концов, важно не то, что раб «говорящее орудие», а то, что он слушающее, то есть понимающее орудие. Если бы «понимание» заключалось лишь в уме господина, обладающего знанием о природе орудия, то преимущества использования раба как инструмента были бы потеряны. Предположив же возможность взаимопонимания, мы тем самым предположим и соприродность. То есть Аристотель описывает не природу рабства, а политику порабощения, соответствующую полисной эпохе, моделирующей мир через простое противопоставление своего и чужого. Более сложные антропологические конструкции, вроде космополитизма у стоиков или паулинианского тезиса «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всём Христос», возможны лишь как более поздние усовершенствования первоначальной схемы. Потребность в целесообразной деятельности понуждает к гносеологическому оптимизму, который последовательно приводит к утверждению единства ума, затем единства человеческого рода, единства человека с нечеловеческим (от проповедей Франциска Ассизского до современных экологических воззрений), а в конечном итоге к разнообразным концепциям пантеистического толка, будь то Спинозистская Субстанция или ноосфера Вернадского. То есть, на наш взгляд, многообразие антропологических схем возникает здесь как побочный продукт гносеологических политик. Если в духе Лумана понимать власть как род коммуникативной стратегии, нацеленной на снижение непредопределенности действий другого, а свободу по-бергсоновски считать атрибутом жизни, то спектр властных практик, которые мы здесь отождествляем с разнообразными политиками, будет простирается от познания до насилия, причём как то, так и другое будет иметь своим мыслимым пределом устранение объекта.

Остается, однако, вопрос о границах так понимаемого политического. То есть о возможности не только политически обусловленного, но и «свободного» действия. Если под несвободным

понимать действие, исходящее из социально обусловленных схематизмов, в том числе и предполагающих выбор из альтернативных вариантов, то свободным окажется действие, обусловленное самой природой индивида, то есть исходящее не из конкурирующих политик, но из реального соотношения сил, то есть из самой власти, и потому безальтернативное. Понятно, что можно вести речь лишь о той или иной мере приближения к подобной идеализации⁴. Примером «свободного» действия (точнее говоря, действия, значимо более свободного, чем обычные действия, обусловленные внешней принадлежностью к определенному множеству сообществ, то есть политически) может служить, пожалуй, дружба. Выбор друзей чаще всего характеризуется такой прихотливостью, а сохранение дружеских отношений такой настойчивостью, что естественно видеть в этом не столько «политику дружбы», сколько проявление природного сродства, той самой симпатии, которая в качестве природной силы выступала уже у античных атомистов. Обозначая границу политического как «свободу», мы поневоле возвращаемся к теме насилия.

Помимо уже упомянутой неточности кожевского тезиса, противопоставляющего власть насилию, а не политике вообще, он неточен еще и в другом смысле: из всех форм политики именно насилие оказывается ближе всего к чистой власти, и отнюдь не только в силу простоты или исторической первичности. Достаточно вспомнить, что персонажи, описываемые в мысленных экспериментах, таких, например, как у Ницше или де Сада, практикующие чистое своеволие как принцип, с одной стороны, описываются в терминах власти (особенно очевидно это у Ницше с его категорией «воли к власти»), с другой же стороны, для внешнего наблюдателя, то есть в социальной своей форме они предстают как проводники чистого беспримесного насилия. Неудивительно, что ни идеальный либертин де Сада, ни «белокурая бестия» Ницше не воспринимаются иначе как чудовища. То есть то, что мы называем «человеком», формируется исключительно в рамках многообразных «политик», то же, что является «материалом» для такого формирования, предстает как монстр, не могущий вызывать симпатию и потому непригодный для каких-либо социальных отношений, даже таких минимально политизированных, как дружба. Социализация, таким образом, предстает в виде интериоризации внешней фор-

мы, являющейся суперпозицией политик, в которые вовлечен индивид. Единственной формой проявления свободы, традиционно рассматриваемой (с известными ограничениями) как социально приемлемая, оказывается художественное творчество, которое в своей основе, за вычетом всех политических эффектов, связанных с рынком, модой, конкуренцией художественных течений и прочим, представляет собой абсолютно самостоятельное действие уникального творца, свободное в упоминавшемся выше смысле, то есть исходящее из всей целостности творческой личности, из реальности. Последняя же бесчеловечна, почему следует признать справедливым выражение Дюрренматта: «В основе всякого настоящего искусства лежит жестокость». Впрочем, и помимо метафизических оснований искусства, постоянно воспроизводимая контрверза между свободой творчества и общественной моралью указывает на особое, пограничное между природой и культурой положение творчества. Потому и неудивительна обыкновенная судьба художественных течений, начинающихся как чистое индивидуальное бунтарство, превращающихся затем в групповое, а потому политизированное действо, чтобы наконец выйти на рынок и соотнестись с экономикой и политикой уже в узком, традиционном значении этих терминов.

Во всяком творческом акте присутствует момент, в котором творец не соотносится с решением каких-либо личных, или социально-определенных, или экономических, или, наконец, технологических задач. Это именно момент, поскольку растянутая во времени творческая активность включает в себя множество иных факторов, сложные перипетии борьбы за признание, за осуществление собственных представлений об искусстве и так далее. Но уникальность произведению искусства придает не эта многослойная структура мотивов, но единственное в своем роде событие, без которого имела бы лишь пустая форма, имитирующая подлинное произведение (что, впрочем, бывает весьма часто). Уникальность возникает потому, что в какой-то момент творец отвлекается от решения насущных, временных задач и включается в ничем не ограниченный процесс творчества как такового. Властные отношения всегда темпоральны. Творческий же акт осуществляется вне времени, в зазоре временного потока и, строго говоря, не является деятельностью, функционированием. Если технологическое осу-

шествление плана есть действие, разворачивающееся во времени, то та добавка, которая придает результату нередуцируемую ценность, есть не сопряженный с временными расчетами момент свободного, непредопределенного действия, осуществляющегося как потенциально бесконечно продолжительное и потенциально бесконечно мощное движение. Свобода коррелирует не с понятием простоты, но, напротив, с понятием сложности. То, что ускользает ото всех мотивационных схем, оказывается в силу этого необъяснимо сложным свободным действием или, в частном случае, событием творчества.

Политика возникает тогда, когда уникальное будущее благо можно представить как стандартный типичный случай, это долгосрочное планирование и управление внешними и внутренними процессами созданной властью социальности. Задачи, которые встают перед социальной системой, можно разделить на уникальные, повторяющиеся и циклические. Разница между повторяющимися и циклическими заключается в том, что циклы можно посчитать и соответственно подготовиться к их наступлению. При этом задачей политика становится перевод уникального будущего события в стандартный типичный случай. Но так как такое будущее событие уникально по определению, данная задача не имеет стандартного решения, и политика становится искусством или, если точнее, творчеством.

Резюме

Не история – продукт государства, а государство как машина власти – продукт истории. Однажды возникнув, оно начинает подчинять себе историю соседних социальностей, часто в виде прямого захвата чужого. Чтобы остаться в истории, «природные» социальности вынуждены создавать свои собственные машины власти, т. е. государства. А так как любая машина власти суверенна, то машина возникает такая, какая до этого в стране была Власть. Захватив власть в 1917 г., социал-демократы сначала пытались принять демократические правила игры: с политическими кризисами, с самоотставками членов правительства, с выборами Учредительного собрания, с объявлением социалистической демократии; а потом началась история: белый террор, красный террор, гражданская война, воен-

ный коммунизм и как вершина суверенитета власти – сталинская диктатура. Суверенитет власти определил политику, заменив демократию одной партии диктатурой одного правителя.

Понятие суверенитета относится к границам применимости власти. «Суверенитет государства основывается на праве, на взаимном признании незыблемости государственных границ. Этот запрет на вмешательство в дела другого государства не исключает “права” в любое время вести войну. Статус суверенитета обеспечивается фактически подлежащей доказательству автономией государственной власти. Эта автономия измеряется по способности государственной власти защищать границы от внешнего врага и поддерживать внутри страны “закон и порядок”»⁵. Тем самым суверенитет оказывается пространственным описанием власти, не обязательно государства: права, компетенции и т. п. Демократия – процедура (ряд последовательных действий, обеспечивающих правовую легитимацию результата), позволяющая гражданам объединяться в сообщества, способные самостоятельно (самодельно) решать проблемы, возникающие перед ними. Суверенитет – понятие, описывающее пространственно-структурные особенности социальности, – касается исключительно властных отношений. Демократия – одно из возможных временных измерений власти – описывается в категориях политики. Тем самым мы утверждаем, что понятие демократии относится не к властным институтам, невозможно захватить власть и построить демократию. Демократия возникает из политической истории и является антропологическим измерением властных отношений.

Примечания

- ¹ Кожев А. Власть. М., 2006. С. 19–20.
- ² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук Т. 1. М., 1974. С. 333.
- ³ Там же. С. 328.
- ⁴ Наши поступки тем более свободны, чем больше динамическая группа переживаний, с которыми они связаны, стремится отождествиться с нашим основным «я» (Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч. Т. 1. М., 1992. С. 123).
- ⁵ Хабермас Ю. Политические работы. М., 2005. С. 277.

Идея человечности. Эпистемологический и этический аспекты

Кант, как известно, утверждал, что интересы разума можно выразить с помощью трех вопросов. 1) Что я могу знать? 2) Что я должен делать? 3) На что я смею надеяться? Далее он замечает, что все три вопроса сводятся к одному, четвертому: что есть человек?¹.

Для многих современников Канта ответ на этот вопрос, наверное, можно было бы свести к краткой формуле: человек есть свободное разумное существо. При всех оговорках этот идеал, выработанный Просвещением, остается привлекательным и для нашего времени, хотя мы понимаем, что это в лучшем случае именно идеал. Я полагаю, что сделать его более ясным, способным специфицировать понятие человечности можно, добавив еще одно определение: человек есть существо конечное. Прояснению этих определений и будет посвящена наша работа.

С классической точки зрения предложенное только что понятие противоречиво. Свободное существо не может быть конечным. Его действие должно определяться исключительно им самим, не сталкиваясь с внешней детерминацией. Иными словами, свободный субъект бесконечен, поскольку не имеет границы. Он не сталкивается с иным, способным определить его действие извне. В конечном счете, свободен только Бог. Эту точку зрения можно встретить у многих, от Николая Кузанского до Гегеля. Завершил эту линию Маркс, у которого место Бога заняло общество, которое должно, познав себя и овладев собой и природой, стать разумным и свободным. Философия Канта занимает здесь особое положение,

поскольку разработанная в ней концепция границы позволяет найти иное определение свободы. Развертывание этого определения требует последовательного обсуждения эпистемологических и этических проблем.

Эпистемологический аспект

Кант время от времени напоминает об антропологическом смысле своей эпистемологии, заявляя, что пишет именно о человеческом познании, а не о чем-либо другом. Выражается это прежде всего в исключении из способности познания интеллектуальной интуиции. Человек не может прямо усматривать понятия. Знание имеет в основании чувственность. Эта необходимость указывает на особую характеристику человека как познающего субъекта, на его конечность². Рассудок, как способность мышления в понятиях, не может дать предмет самому себе. Рассудок активен. Он конституирует предметы познания, устанавливая в них связи, приводя их к единству. Но эта активность не заходит настолько далеко, чтобы создать от начала до конца предмет познания. Рассудок нуждается в исходном материале, который он приводит к единству. Этот материал – многообразие чувственного созерцания. Субъект, обладающий рассудком, не может продуцировать это многообразие. Он получает его извне. В этом и состоит его конечность. Познание предполагает существование другого, вещи в себе. Субъект конечен, поскольку, познавая, всегда обнаруживает собственную границу. Сам факт моего познания указывает на обязательное присутствие того, что не есть я.

Это первое определение человека как конечного субъекта познания уточняется в описании «я» как исходной точки познания.

В кантовском представлении «я» можно выявить несколько уровней. Проще всего распознается эмпирическое «я», которое исчерпывается наблюдаемыми аспектами жизни человека. Телесная, душевная и социальная сторона человеческой жизни составляют «я» человека, коль скоро он выступает как объект самонаблюдения или научного исследования. Иными словами, «я» выступает как явление, т. е. как пространственно-временной объект, воспринимаемый чувствами.

Следующие два уровня составляют трансцендентальное «я», которое можно назвать субъектом в собственном смысле слова. Ясно, что всякое эмпирическое «я», оказываясь объектом, неизбежно должно быть объектом для кого-то. Если я наблюдаю за самим собой, то объективирую самого себя, превращая отдельные стороны своего существования в предмет изучения. Но есть еще некто, кто изучает. И это тоже я. Я как исследователь, как субъект самонаблюдения не становлюсь объектом для себя. Однако присутствие такого «я» есть необходимое условие всякого возможного исследования, не обязательно связанного с самонаблюдением.

Указание на такое «я», которое всегда остается субъектом, не есть акт познания. Это акт философской рефлексии. Знание такого предмета невозможно, поскольку знать можно лишь предмет созерцания. Я знаю себя лишь в качестве эмпирического «я», которое дано мне посредством внутреннего чувства. Трансцендентальное «я» не дано никак. Рассудок не может получить никакого содержания, чтобы составить о нем суждение. Я ничего не знаю о себе как о субъекте. Все, что я скажу о трансцендентальном «я», не следует расценивать как самопознание. Это будет лишь выявлением формальных условий познания.

Кант описывает «я» совершенно иначе, чем Декарт и впоследствии Фихте. Они связывают философскую рефлексию, открывающую трансцендентальное «я», с особым родом познания. Это означает, что человек должен обладать интеллектуальной интуицией, прямым восприятием предметов, недоступных чувствам. По Канту же, восприятие может быть только чувственным, а познание только эмпирическим. Поэтому и декартовское *ego cogito* он рассматривает как эмпирическое суждение.

Трансцендентальное «я», которое Кант определяет как трансцендентальное единство апперцепции, имеет, как мы только что отметили, два уровня. Это достаточно важное различие описано как синтетическое и аналитическое единство апперцепции. Второе есть следствие первого. Сам Кант выражает его так:

«Итак, лишь вследствие того, что я могу соединить многообразие данных представлений в одном сознании, возможно, чтобы я представлял себе тождество сознания в самих этих представлениях; иными словами, аналитическое единство апперцепции возможно только при предположении какого-либо синтетического единства апперцепции. Таким образом

мысль, что все представления, входящие в состав наглядного представления, во всей своей совокупности принадлежат мне, означает, что я соединяю их в одном самосознании или, по крайней мере, могу соединить их в нем, и хотя сама эта мысль еще не есть осознание синтеза представлений, тем не менее она предполагает возможность его; иными словами, только вследствие того, что я могу схватить многообразие представлений в одном сознании, я называю все их моими представлениями; в противном случае я имел бы столь же пестрое разнообразное Я (Selbst), сколько у меня есть сознаваемых мной представлений»³.

Получается, что не всякое имеющееся у меня представление я обязательно сознаю как свое. Я лишь имею возможность осознать его. Сознание тождества самого себя есть лишь следствие принадлежности представлений к единому сознанию. Здесь опять можно увидеть отличие от Декарта, для которого самосознание «я мыслю» тождественно тому, что я существую. Кант же обращает внимание, что должна существовать возможность, чтобы «я мыслю» сопровождало все мои представления⁴, но эта возможность не обязательно становится действительностью. Иными словами, сознание не тождественно самосознанию. Последнее представляет собой часть сознания, актуализированную с помощью рефлексии, т. е. обращения «я» к своему собственному содержанию.

Итак, трансцендентальное «я» включает в себя осознанные представления, актуально сопровождаемые представлением «я мыслю», и неосознанные, возникновение которых скрыто от сознания и к которым «я» обращается лишь в отдельные моменты. Этот недоступный самосознанию пласт представлений связан со способностью воображения, которую сам Кант характеризует как «слепую функцию души»⁵, по-видимому, подразумевая, что ее деятельность скрыта от самого субъекта. Попробуем уточнить, что представляет собой акт самосознания, т. е. выход представления на свет, идентификация его в качестве собственной мысли.

Для этого присмотримся внимательнее к деятельности воображения. Его действие состоит в оформлении исходного многообразия ощущений с помощью схем. Кант пользуется гилеоморфным подходом, восходящим к Аристотелю. В каждом представлении должна быть различена материя и форма. Каждый образ, присутствующий в нашем сознании, обладает определенной формой. Именно она и сообщает ему образность, не позволяет рассыпаться в бесформенную массу переживаний. Тот факт, что нечто, видимое

нами, мы в состоянии охарактеризовать как «дерево», «дом» или «собаку», означает, что предварительно наша способность воображения располагает соответствующей формой. Эта форма, будучи чем-то общим, всякий раз воплощается в единичном образе.

Но форма не существует без материи. Мы имеем дело не с формой самой по себе, а с образом, т. е. с оформленной материей. Материя сама по себе также не может быть нигде найдена, поскольку является лишь в оформленном виде. Поэтому материя и форма – это скорее чисто философские допущения, сделанные, чтобы описать действие познавательных способностей. Они, однако, весьма эффективны при таком описании, которое исходит из конечности субъекта и чувственного характера познания. Чистая материя (многообразие чувственного созерцания в кантовской терминологии) есть та таинственная реальность, которая присутствует на границе субъекта, в точке его соприкосновения с вещью в себе. Ее, по-видимому, можно представлять как нерасчлененный поток переживаний, как первоначальный хаос ощущений, не тронутых никакой концептуализацией. К ней вполне применимы возникшие еще в античности представления типа «вечно иное», указывающие на полную бесформенность и безобразность. Вид этот, как писал Платон «темен и труден для понимания»⁶.

Получается, что наша познавательная способность обладает поистине неисчерпаемой глубиной. Неведомым для нас самих образом наше воображение оформляет этот исходный хаос, представляя на поверхности уже оформленные образы, доступные именованию и понятийному представлению. Эта глубина, однако, охватывается синтетическим единством апперцепции. Как исходное многообразие чувственного созерцания, так и все синтезы, сообщающие этому многообразию форму, принадлежат единому сознанию. Самосознание обнаруживает лишь готовый результат этой деятельности. Именно его, т. е. сформированное представление, я могу сопровождать представлением «я мыслю».

Для самосознания эти продукты синтеза воображения имеют статус реальности. Я мыслю нечто реальное. Те образы, которые обнаруживаю в собственном сознании, я рассматриваю как образы реальных вещей. Это объекты моего познания, существующие «на самом деле». По отношению к ним я сознаю себя как субъект, который познает, но не создает их. Иными словами, я сталкиваюсь

с продуктами собственного воображения, однако не сознаю этого. То, что представило мне мое сознание, я вовсе не считаю результатом своей собственной деятельности. В явлениях я сталкиваюсь с самим собой, не замечая этого.

Сделаем несколько историко-философских замечаний. Предлагаемый Кантом подход дает своеобразное решение восходящей к Декарту проблемы о связи мыслящего субъекта с телесным миром. Если я, как установил Декарт, есть вещь мыслящая, то невозможно никакое взаимодействие между мной и той внешней реальностью, которая мысли чужда. Эта реальность есть мир тел, характеризующихся прежде всего протяженностью. Воздействие, которое протяженное тело может оказывать на что-либо, всегда будет только механическим. Но никакого действия на мысль тело оказать не может, поскольку мысль невозможно тянуть, толкать или скручивать. Тем самым разрушается вроде бы естественный взгляд, будто наши чувства возникают в результате воздействия на нас (точнее, на наши тела) со стороны других тел. Кантовское решение состоит в том, что тела со всеми своими механическими характеристиками, включая протяженность, вовсе не представляют собой реальности, внешней для нашей познавательной способности. Они суть продукты этой способности. Их протяженность не есть нечто чуждое нашей мысли, поскольку самая протяженность создана воображением сообразно определенной трансцендентальной схеме. Я воспринимаю тело протяженным не потому, что оно загадочным образом транслирует свой сущностный предикат в мое сознание. Протяженное тело возникает в моем сознании, поскольку я, незаметно для себя, оформляю свои ощущения как экстенсивную величину, придавая им протяженность⁷. Иными словами, протяженность и все связанные с ней геометрические и механические характеристики тел не есть свойство трансцендентной сознанию вещи. Они суть способы деятельности сознания.

Второе замечание относится к использованию описанных идей после Канта. Фихте разворачивает их, описывая противоположность Я и не-Я, снимаемую в конечном счете абсолютным единством Я. Не-Я, как чуждая Я реальность, потому и входит в конечном счете в Я, что оказывается его продуктом. Абсолютное Я у Фихте вполне соотносимо с синтетическим единством апперцепции. Оно создает свои собственные представления, а затем, как ко-

нечное и сознающее себя, сталкивается с ними как с чем-то иным, внешней реальностью. Собственно это столкновение составляет основной сюжет всего немецкого идеализма. Гегель разворачивает его в глобальную драму отчуждения духа от самого себя и обнаруживает, что «овнешнение» результатов собственной деятельности происходит на протяжении всей человеческой истории и различимо в жизни целых сообществ.

Идеализм Фихте, Шеллинга и Гегеля, однако, уходит далеко от Канта, поскольку придает субъекту (Я, духу) абсолютный и бесконечный характер. У Канта «я» обладает непроницаемой для себя глубиной и представляет самому себе образы реальности, созданные воображением. Но «я» не создает саму реальность. Воображение требует материи, исходящей из внешнего источника. Идеализм отказывается от мысли о внешнем источнике, исключая всякую трансцендентность. Последняя может быть лишь мнимой, порожденной отчуждением части сознания (духа). Трансцендентно то содержание сознания, которое еще не стало достоянием самосознания и не осознано как свое собственное. Никакой реальности, кроме реальности сознания, не существует. Расширяя до бесконечности сознание, идеализм уже не может рассматривать его как человеческое. Это – божественное сознание, включающее в себя весь мир. Единичный человек в принципе не в состоянии отождествить себя с таким субъектом, приписать себе его сознание. Кантовское же описание субъекта всегда допускает такое отождествление. «Я» трансцендентального единства апперцепции – это не божественное, а человеческое «Я». Часто встречаемое противопоставление эмпирического и трансцендентального субъектов ошибочно, если в нем подразумевается противопоставление двух разных субъектов, один из которых живет в реальном социуме, имеет биографию, характер, тело и пр., а другой обитает в некоем безвоздушном пространстве. Говоря о трансцендентальном единстве апперцепции, каждый из нас вправе приписать его самому себе. Я, живущий здесь и сейчас, телесный и чувствующий, осуществляю в себе самом трансцендентальное единство апперцепции. Я делаю это всякий раз, когда познаю. Помимо меня и других конечных и познающих существ, никакого трансцендентального единства апперцепции нет. Оно не предшествует нашей деятельности как платоновская идея или Абсолютный Дух. Оно осуществляется всякий раз, когда мы, люди, что-либо познаем.

В этом сюжете важна тема столкновения «я» с продуктом собственной деятельности. Она имеет продолжение у Маркса, который перенес его (столкновение) в чувственно-предметную сферу. Он обнаруживает, что в качестве иного выступают не только продукты воображения, но и результаты труда. Вещь, которая противостоит человеку, создана им же или подобными ему. Она, будучи продуктом труда, представляет собой воплощение человеческих способностей. Подобно продукту воображения, продукт труда есть оформленный материал, причем форма присутствует в сознании, привносится субъектом, тогда как материал есть нечто внешнее. Однако вещь, созданная человеком, обретает самостоятельное, независимое от него существование, превращаясь в предмет обмена, в товар. Вещи образуют систему, которая может оказаться даже враждебной их создателям, поскольку превращаются в орудия эксплуатации.

Это рассуждение приводит Маркса к понятию отчуждения, весьма важному для изучения темы человечности. Вещь – это не только субъективно оформленный материал, но еще и «овнешненный» человеческий труд. Человек вкладывает в свой продукт самого себя. Маркс убежден, что продукт труда есть в конечном счете овеществление всего человеческого. Экономическая система, связанная с эксплуатацией, приводит к отчуждению человека от себя самого. В самом деле, трудясь, человек вкладывает в производимый продукт свое время, физические силы, здоровье, умения, таланты. Все это овеществляется, превращается в часть произведенного продукта. Поэтому вместе с вещами обмениваются и человеческие качества. Человек более не располагает ими. Они становятся достоянием экономической системы, эксплуатирующей человека. При этом сам человек каждым своим действием воспроизводит эту систему, дает ей жизнь своими усилиями.

Прообраз этих взглядов можно найти у Канта. Мы уже увидели, что в самопознании субъект объективирует себя. Эмпирическое «я» – это овнешненное «я». Сейчас можно установить некоторые его дополнительные характеристики. Такое «я» есть продукт воображения, т. е. результат оформления чувственного материала. Это значит, что эмпирическое «я» есть часть той реальности, которая предстает трансцендентальному «я» как внешняя. Однако я не могу восприниматься собой так же, как стол, дерево или даже как другой человек. Эмпирическое «я» принадлежит к внешней реаль-

ности в том смысле, что полностью подчинено законам этой реальности, т. е. законам мира явлений. Я рассматриваю себя как вещь среди вещей, хотя для меня и очевидна выделенность этой вещи. Я, подобно другим вещам, имею пространственно-временные характеристики, обладаю наблюдаемыми качествами, подчинен причинным связям. Аналогия с отчуждением состоит в том, что я не принадлежу себе, а принадлежу внешней, «объективной» реальности. Эта реальность располагает мной, действуя независимо от меня. Любое мое движение имеет причину, т. е. обусловлено чем-то внешним. Следовательно, ничего, что я мог бы назвать своим, не принадлежит мне. Мои мысли, переживания, недостатки и достоинства – все это суть явления внешнего, объемлющего меня мира, обязанные своим существованием объективным силам, действующим в этом мире. Также и у Маркса: человек, будучи отчужден от самого себя, подчинен действующим в экономической системе отношениям. Все, что человек может назвать своим, принадлежит этой системе.

В этом описании очень важно различие эмпирического и трансцендентального «я». При анализе воображения это различие, помимо прочего, приводит к тому, что трансцендентальное «я», т. е. «я» воображающее и сознающее себя, не является продуктом воображения. Оно не конституирует себя как объект, подчиненный законам природы. Следовательно, трансцендентальное «я» им и не подчиняется. Оно не имеет пространственно-временных характеристик, не включено в порядок причин и следствий, не порождено силами, действующими в мире явлений. Трансцендентальное «я» конституирует «я» эмпирическое, но особым образом. Мы уже отметили, что последнее, будучи объектом, все же отличается от других объектов. Чувственный материал, оформляемый при конституировании эмпирического «я», имеет особое происхождение. Кант говорит о «внутреннем чувстве», т. е. о восприятии самого себя в своих собственных переживаниях. Я оформляю согласно собственным априорным схемам свое внутреннее чувство и создаю образ самого себя. Этот образ – эмпирическое «я», явление, существующее в пространстве и времени. Оно подчинено внешней реальности. Но интересен вопрос об источнике внутреннего чувства. Конечность трансцендентального «я» означает присутствие трансцендентного источника, воздействующего на чувство. Здесь этот

источник особого рода. Многообразие наглядного представления при самопознании возникает как бы изнутри трансцендентального «я». Это я сам воздействую на собственное чувство. Иными словами, я есть вещь в себе, лежащая за пределами собственных познавательных способностей.

Получается, что помимо трех установленных нами уровней «я», необходимо допустить существование еще одного – трансцендентного. Самопознание приводит к тому, что субъект, действующий как трансцендентальное «я», создает проекцию трансцендентного «я» в пространственно-временную область. Эта проекция и есть «я» эмпирическое. Последнее отвлечено или отчуждено от трансцендентного «я», сделано объектом. Трансцендентное «я» непознаваемо. Ему нельзя приписать ни одно из категориальных определений, релевантных эмпирическому «я». О нем нельзя рассуждать в терминах протяженности, качества, причинности. Последнее особенно важно. Коль скоро я, как вещь в себе, не подчинен закону причинности, я могу рассматривать себя как свободное существо. Таким образом, мы вводим категорию свободы – главную составляющую человечности. Никакой эпистемологической ценности эта категория не имеет. Она не расширяет нашего познания. Понятие свободы, как и само представление о трансцендентном «я», имеет лишь практическое применение, оно будет центральным в этике.

В сфере эпистемологии мы нашли определение человеческого «я» как конечного субъекта. Конечность была установлена для трансцендентального «я». Можем ли мы считать конечным также и трансцендентное «я»? Ответ на этот вопрос также может дать лишь этика.

Заметим теперь, что для нас различие трансцендентного и эмпирического «я» будет основным в нашем последующем анализе. Это различие релевантно и при анализе экономического отчуждения, хотя сам Маркс его принципиально не делает (это, пожалуй, противоречит всему строю его концепции). Важно, однако, что человеческая природа, отчуждаемая вместе с продуктом труда, есть природа эмпирическая, фиксируемая в опыте. То, что отчуждается, существует в пространстве и времени, может быть выявлено научным исследованием. Само отчуждение означает превращение человека в экономическое явление, подчиненное законам

экономики, учитываемое в хозяйственном планировании. Однако сам факт отчуждения указывает на трансцендентный уровень человечности. Если есть отчуждение, значит есть то, от чего отчуждают, т. е. нечто неотчуждаемое. Во всяком случае, если бы человек был полностью превращен в вещь, предмет обмена, то потерял бы смысл и термин отчуждение. О человеке можно было бы беспокоиться не больше, чем о средствах производства. Эта тенденция, безусловно, существует, а в некоторых экономических системах, например, в сталинском социализме, проводится последовательно и заходит весьма далеко. Но первоначальный пафос марксизма состоит именно в спасении человечности, в эмансипации человека. Кого же спасать?

Здесь уместна аналогия с кантовским представлением о свободе. Тезис: «Если явления суть вещи в себе, то свободу нельзя спасти»⁸, – остается справедлив и при анализе экономического отчуждения. В рамках кантовского подхода, если существует только эмпирическое «я», то все в человеке подчинено причинно-следственным связям, любое его действие и даже любая его мысль произведена внешними силами, природой. Но почти то же самое можно сказать об экономическом отчуждении. Если существует только эмпирическое «я», то все в человеке может стать частью экономической системы. Но тогда отсутствует и само отчуждение. Только если присутствует неотчуждаемая часть человека, можно говорить, что от него что-то отчуждается. Только тогда можно говорить и об освобождении человека, т. е. о его эмансипации, избавлении от отчуждения. Последнее приводит к тому, что человек вынужден стремиться к чуждым ему целям. Эмансипация подразумевает, что он сам ставит себе цели, соответствующие его природе, и имеет возможность достигать их. Но это значит, что есть нечто «собственно человеческое».

Прежде, чем прояснить это, нам нужно уточнить те различия в представлении о «я», которые уже были сделаны. Мы различили эмпирическое, трансцендентальное и трансцендентное «я». Разница между двумя последними требует прояснения, поскольку и то, и другое составляет неотчуждаемую часть «я» и не обнаруживается в опыте. Трансцендентальное «я» раскрывается при анализе познания. Оно составляет неустранимое формальное условие всякого возможного познания. В этом состоит смысл его

трансцендентальности. Трансцендентное «я» – это вещь в себе, о которой невозможно никакое позитивное суждение. Мы приписали ему пока что два свойства: свободу и неотчуждаемость. Оба эти свойства – отрицательные. Первое означает, что трансцендентное «я» не подчинено природному закону причинности, второе – что оно не подчинено экономической детерминации. Единственным позитивным утверждением о трансцендентном «я» остается то, что оно существует и что составляет некую суть человечности, неотчуждаемую часть человека.

Какой статус имеет суждение о существовании трансцендентного «я»? Ясно, что не эмпирический, т.к. ему не соответствует никакое наблюдение. Это суждение представляет собой допущение об источнике внутреннего чувства, т. е. о возможности самопознания. С эпистемологической точки зрения утверждение, что существует трансцендентное «я», устанавливает формальное условие самопознания. Иными словами, это утверждение имеет трансцендентальный характер. В этом и заключается связь между трансцендентным и трансцендентальным «я». Всякое высказывание о первом можно отнести и ко второму, поскольку это высказывание будет раскрывать неустранимое формальное условие некоторое человеческой практики. Всё, что мы скажем о трансцендентном «я», будет иметь формальный, т. е. чисто интеллигибельный характер и не будет знанием. Трансцендентальное «я» можно рассматривать как своего рода проекцию трансцендентного в плоскость умозрения или в плоскость философского анализа.

Этический аспект

Обратимся теперь к прояснению того, что такое «собственно человеческое». Его дает моральная философия, с помощью которой можно описать само понятие человечности. Здесь мы по-прежнему будем отталкиваться от Канта, хотя наше рассуждение и не будет полностью повторять его мысли. В рамках того, что называется практическим разумом, присутствует целый ряд понятий, относимых к человеку как вещи в себе. Кант называет эти понятия умопостигаемыми. Использование их также является трансцендентальным в описанном выше смысле. Они вводятся как

неустранимые условия неких практик, в данном случае – моральных. Если моральное поведение существует, следует выяснить, как оно возможно. Существенна гипотетическая форма только что приведенного суждения. Мы не утверждаем, что моральное поведение существует, но лишь допускаем это. Условия его возможности выводятся из самого определения морали, из прояснения того, каким должен быть поступок, чтобы быть моральным. Выход в сферу долженствования требует отказа от эмпирической сферы. Рассуждение с необходимостью оказывается формальным: опираясь на определение морали, разум выводит понятия, описывающие условия морального акта. Никакого содержания здесь появиться не может, поскольку единственный источник содержания – созерцание, опыт.

К основным понятиям, возникающим в таком рассуждении, относятся моральный мотив, долг, свобода и, наконец, человечность. Последняя, впрочем, есть следствие категорического императива, который является главным условием моральности, выражающим смысл морального акта.

Попробуем наметить основные шаги рассуждения, выявляющего эти понятия.

Кант противопоставляет склонность чистому моральному мотиву. Первая состоит в природном влечении, следовании своим естественным желаниям. Склонности эмпирически наблюдаемы и причинно обусловлены. Сами они служат причинами определенных поступков и, с другой стороны, имеют причину. Последние можно устанавливать в рамках физиологических, психологических или социальных исследований. Поэтому действие, соответствующее склонности, не свободное и не моральное. Чистый моральный мотив определяется прежде всего отрицательно. Он не соотнобразует ни с какой склонностью. Соответственно действие, определяемое моральным мотивом, свободно (также в отрицательном смысле), т. е. не подчинено закону причинности. Положительный смысл морального мотива – свободное подчинение моральному правилу. Основная трудность этого определения состоит в том, что наличие морального мотива и, соответственно, моральную ценность поступка невозможно установить. Мы никогда не можем сказать, является ли моральным тот или иной поступок. Кант приводит в пример некоего торговца, который ведет дела с безукоризненной

честностью. Возможно, быть честным – его основная мотивация. Но, возможно, за этим поведением стоит хитрый расчет, что репутация честного человека будет способствовать выгодной торговле⁹. Мы не можем установить мотивацию не только другого человека, но даже свою собственную. Кант замечает, что никто из нас не может поручиться за чистоту собственного морального мотива, поскольку нельзя исключить какие-то тайные желания, которые мы незаметно для себя стремимся удовлетворить¹⁰. Наша моральность в таком случае оказывается самообманом, искусной маскировкой скрытых склонностей.

Тот факт, что моральность, равно как и свобода, не наблюдаемы, вполне понятен, если вспомнить, что все наблюдаемое относится к эмпирическому «я». Если все человеческие мотивы могут стать достоянием эмпирического знания, то нет ни свободы, ни морали. И наоборот, если есть свобода и мораль, то не все в человеке доступно познанию. Мы вновь приходим к трансцендентному «я», неотчуждаемой части человека. Как моральное существо, я независим от биологических, психологических и социальных детерминаций. Мораль, если вспомнить наше рассуждение об отчуждении, находится за пределами экономического принуждения.

Нельзя, впрочем, не признать некоторую странность введенных понятий. Они относятся к чему-то, о чем нельзя знать. Свободу, моральный мотив, долг невозможно увидеть. Нет вообще никакого способа убедиться в их существовании. Кант называет эти понятия умопостигаемыми, подчеркивая отсутствие их связи с опытом. Но о существовании чего-либо свидетельствует только опыт. Не впадаем ли мы в пустое умствование, рассуждая о предметах, которые не в состоянии обнаружить?

Статус этих понятий передается гипотетическим суждением, о котором мы уже упоминали. Мы не знаем, существует ли моральное поведение. Мы утверждаем лишь, что если оно существует, то необходимы чистота морального мотива, долг и свобода. В каком-то смысле все наши рассуждения висят в воздухе. Впрочем, речь здесь идет не о простой условной конструкции, не о произвольных допущениях. Значимость этого рассуждения состоит в том, что оно описывает сферу должного. Последнее противопоставлено существующему, как данному в опыте. Поведение, основанное на моральной мотивации, – это то, что должно быть, но не то, что есть.

Различение сущего и должного фиксируется уже упомянутым нами понятием долга. Оно занимает особое место среди умопостигаемых понятий, поскольку с ним связана специфика человечности. Долг – это требование морального закона, противопоставленное склонности. Разумное существо, воля которого полностью совпадает с моральным законом, не нуждается в понятии долга¹¹. Однако человек, испытывающий желания и подверженный воздействию внешних условий, вынужден противопоставлять должное сущему. Этот факт тесно связан с различием трансцендентного и эмпирического «я», выявленного нами в рамках эпистемологии.

Противопоставление морального мотива и склонности позволяет сформулировать сам моральный закон. Это также чисто формальное определение, не опирающееся на знание, т. е. лишённое содержания. Форма морального закона определяется его всеобщностью. Всякая склонность обусловлена частными обстоятельствами. Когда мое поведение определяется склонностью, оно находится в зависимости от времени и места, от той случайной совокупности внешних причин, которые здесь и сейчас породили склонность. На склонности влияют пол, возраст, социальное положение, воспитание, характер, состояние здоровья. Если мы руководствуемся только моральным мотивом, т. е. отказываем склонностям в праве влиять на выбор поступка, то мы лишаем действительности все эти частные обстоятельства. Следовательно, моральный закон должен быть универсальным, т. е. иметь всечеловеческий характер. Именно это соображение приводит к формуле, известной как категорический императив: *«Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»*¹² (курсив Канта. – Г.Г.).

К списку умопостигаемых понятий, описывающих мораль, таким образом, добавляется универсальность. Из самого понятия морали выводится ее всечеловеческий характер. Моральность принадлежит, следовательно, к сущности человека как разумного существа. Немаловажно, что этический аспект человечности также связан с конечностью человека. Установить это, впрочем, несколько сложнее, чем при анализе познания. Там, как мы видели, конечность познающего субъекта проявлялась в невозможности чистого интеллектуального знания. Познавать можно только чувственно воспринимаемые объекты, внешние для субъекта. Но моральные

понятия как раз чисто умопостигаемые. Они определяются независимо от чувственности и, казалось бы, не могут свидетельствовать о конечности морального субъекта. В отличие от предметов познания, они не даются извне, а обретаются субъектом самостоятельно. Моральный закон постигается только благодаря автономии морального субъекта. Не следует ли из этого, что в области морали субъект самодостаточен, не нуждается ни в чем другом, а потому ничем не ограничен?

Это опровергается формальным характером морального закона. Заметим, что все моральные понятия раскрывались через противопоставление склонности. По сути дела, все они имеют отрицательный характер. Любое утверждение, касающееся моральной сферы, строится на противопоставлении сфере познаваемой, данной в опыте. Это имеет для субъекта серьезные последствия. Ни одно его моральное действие, как мы видели, не может быть однозначно охарактеризовано как моральное. Более того, ни одно из следствий его поступка не может быть охарактеризовано как благое. Вся деятельность морального субъекта, равно как и результаты этой деятельности, принадлежат эмпирической реальности, подчинены закону причинности и, следовательно, не принадлежат субъекту, который руководствуется моральными побуждениями. Это можно также характеризовать как отчуждение. Мир – природа или экономическая система – по-своему распоряжается эмпирическим «я» субъекта, всеми его поступками и произведенными им продуктами.

Кант выражает это как противоречие между стремлением к счастью и нравственностью¹³. Мое счастье – это эмпирический факт. Оно определяется внешними обстоятельствами и никак не вытекает из морального поведения. Поступая морально, я не могу гарантировать благополучия ни себе, ни другим. Тем более я не могу рассчитывать, будто я улучшаю нечто в глобальном плане, строю новый разумный мир, в котором все будут моральны и счастливы. Мысль о такой глобальной претензии, однако, должна возникнуть у меня, поскольку моральное правило носит всеобщий характер. Я ведь выбираю такое правило своего поведения, которое рекомендовал бы всему человечеству. По замечанию Канта, человек, руководствующийся моральным законом, едва ли может удержаться от мысли о мире, который он бы создал, т. е. о мире, где

все живут по моральному закону¹⁴. Я хотел бы видеть мир таким, но мне, однако, неизвестны способы его созидания. Чуть позже мы еще остановимся на этом.

Таким образом, и в познании, и в моральном поведении человек остается конечным субъектом. Он всегда сталкивается с иной реальностью, хотя эпистемологический аспект этого столкновения отличается от этического. В первом случае иное, противостоящее субъекту, выступает необходимым условием познания. Человек познает именно потому, что он конечен. Во втором случае иное – не условие возможности, а ограничивающий фактор. Человек действует морально, вопреки своей конечности или превосходя ее. Точнее, превосходя границу, положенную природой.

Итак, мы приходим к пониманию человека как конечного, разумного и свободного существа. Эпистемологические и этические соображения, высказанные выше, приводят нас к формированию идеи человечности. Однако этике здесь принадлежит ведущая роль. Всякий акт познания хотя и основан на трансцендентальных, т. е. универсальных всечеловеческих началах, все же остается частным, поскольку ограничен эмпирическим материалом. Моральное действие не связано никакими частными обстоятельствами. Оно основано только на умопостигаемых понятиях, а потому имеет универсальный смысл. Поступая морально, я представляю в своем лице все человечество. Познавая, я проявляю свою человечность. Однако я не могу представлять все человечество в каждом акте своего познания.

Всеобщий моральный закон подразумевает единство человечества. Каждый человек как конечное, разумное и свободное существо имеет возможность пользоваться собственным разумом, а потому все люди способны подчиняться единому моральному законодательству. Исходя из этого, человечность имеет три аспекта. Во-первых, я, как моральный субъект, нахожу ее в себе, мыслю ее как свою собственную сущность. Во-вторых, я опознаю ее в любом другом человеке. Всякий, с кем я имею дело, есть для меня прежде всего человек. Признание человечности в другом составляет основу моих отношений с ним. Наконец, в-третьих, человечность есть принцип единства человечества, основание, на котором все люди составляют единое сообщество разумных существ.

Попробуем описать теперь способы понимания человечности.

Начнем с понятия о единстве человечества. Ясно, что это не эмпирическое единство. Исполнение морального закона не устанавливается статистически. Он не является моральной нормой, которой придерживается большинство. Его невозможно вывести из тех привычек, на которых реально основываются социальные практики. Можно эмпирически исследовать разнообразные традиции, обычаи, привычки. Можно, исходя из наблюдений, изучать поведение людей, основанное на различных естественных мотивациях: желаниях, страхах, инстинктах. Все эти наблюдаемые факторы являются скорее основаниями для разделений и конфликтов. Поэтому не существует реального (эмпирического, наблюдаемого) единства человечества.

Невозможно представлять человечество в целом в своем моральном действии, основываясь на эмпирическом понятии о человечности. Мораль предполагает не эмпирическую, а интеллигентную сущность человека. Единое человечество – это только идея, умопостижимое понятие, не выводимое из опыта.

Такое понятие не основано на знании. Мы не можем знать, что есть человечество в целом. Знание происходит из опыта, из обобщения наблюдений. Однако наблюдать мы можем лишь многообразие человеческого поведения. Наши обобщения позволят нам найти психологические или социальные причины этого поведения. Но человечество в целом не является результатом эмпирического обобщения. Единственное, что мы можем найти благодаря эмпирии, – это знание о человечестве как о биологическом виде. Однако такое знание не имеет отношения к моральному единству человечества. Пользуясь кантовской терминологией, можно сказать, что понятие человечества не имеет конститутивного значения. Смысл его только регулятивный, оно позволяет нам ориентироваться в мире моральности, но не позволяет конституировать знание. С научной точки зрения это понятие абсолютно бесполезно. Оно – гипотеза разума или, иначе говоря, допущение, которое делает разум, чтобы понять, каково основание морали. Последняя возможна лишь в перспективе единого человечества.

Эта перспектива предполагает устройство человечества только на моральных основаниях. Но как можно представить себе подобное?

Было бы серьезной ошибкой рассматривать это как некий проект будущей жизни человечества. Любой проект подразумевает описание средств и методов его осуществления, иными слова-

ми, базируется на знании и предусматривает соответствие целей и средств. Такое соответствие предполагает знание причинных связей между действиями по осуществлению проекта и их результатами. Но причинно-следственные отношения есть лишь форма представления опыта. Поэтому любой проект основан на наличном эмпирическом знании. Ни один социальный проект, следовательно, не может касаться всего человечества в целом. Он может быть лишь локальным, т. е. ограниченным определенной жизненной сферой (экономикой региона, политическими институтами конкретного государства и т. п.). Проект тотального устройства всего человечества не только ошибочен, но и опасен. Такого рода проекты были продуманы теоретически еще в XIX в. (например, Марксом), а в XX получили практическое продолжение. Они исходили из мысли, что современная наука и социальная практика аккумулировали достаточный опыт и знание для тотальной реформы или переворота в жизни человечества. Такая реформа должна не только изменить социальный, политический или экономический порядок, но и создать новую моральную конституцию человечества, изменить духовные основы человеческой жизни. Однако такое знание было лишь иллюзией. Я полагаю, что она имеет ту же природу, что и трансцендентальная иллюзия, описанная Кантом в «Критике чистого разума»¹⁵. Эта аналогия, впрочем, требует еще подробного рассмотрения. Замечу, однако, что подобное рассмотрение является весьма актуальным из-за катастрофических последствий таких иллюзий. Нужно ясно представлять, что любая попытка тотальной трансформации мирового порядка не будет успешной. Она не приведет к ожидаемому результату, но повлечет непредсказуемый ущерб.

Проект такого рода имеет начало в немецком идеализме и развит Марксом. В его основании лежит представление о свободе, о котором мы упоминали в самом начале. Единое человечество должно представлять собой разумного и свободного субъекта, действующего на основании его внутренней, познанной им необходимости. Этот субъект бесконечен, поскольку не сталкивается ни с какой внешней необходимостью. Единое человечество, жизнь которого основана на совершенном знании, должно преодолеть отчуждение, поскольку каждый индивид сможет согласовать свои собственные задачи с задачами общества. Единому человечеству,

понятому так, приписываются атрибуты Бога, точнее, гегелевского Абсолютного Духа, поскольку, снимая всякую внешнюю необходимость, такое человечество творит и природу (по крайней мере, окружающую его среду), и своих членов. Оно выступает в конечном счете как причина самого себя.

Если единство человечества остается только умпостигаемым, то человек есть лишь конечное существо. Он лишен знания о таком единстве и не может собственными силами преодолеть свою границу.

Важно иметь в виду, что единство человечества не относится только к будущему. Эта идея подразумевает исходную человечность во всех человеческих действиях. Иными словами, она основана на универсальной природе человека, которая остается той же и в прошлом, и в настоящем, и в будущем. Можно сказать, что единство человечества существует вне времени.

Как же мы можем мыслить это единство? Мы уже говорили, что речь идет о допущении, которое придает значение моральному акту. Действие морально, если максима, которой оно подчинено, достойна всеобщего употребления, т. е. может быть рекомендована всему человечеству. Однако идея единства человечества имеет еще одно измерение. Это не просто допущение, это надежда. Когда я поступаю морально, я полагаю себя представителем человечества в целом. Я действую, как если бы такое единство действительно существовало. Более того, я надеюсь, что оно существует.

Такая надежда есть допущение особого рода. В отличие от научного допущения (гипотезы) оно не может быть проверено с помощью наблюдений. Не существует процедур для его верификации или фальсификации. Его невозможно обосновать с помощью логического вывода. Тем не менее, коль скоро наше действие морально, мы убеждены в единстве человечества. Такое убеждение имеет религиозную природу.

Речь идет прежде всего об общем моральном устройении человечества. Мы не можем рассматривать его в исторической перспективе, поскольку его не существует ни в прошлом, ни в будущем. Мы можем ожидать его лишь в эсхатологической перспективе, иными словами, надеяться на его воплощение вне рамок истории. Кроме того, мы видели, что общий моральный порядок не может быть установлен с помощью какого-либо социального

проекта. Следовательно, человеческих усилий недостаточно для его появления. Поэтому мы можем надеяться на него, как на результат действия Бога.

Мы мыслим единство человечества прежде всего практически, как основание для действия. Эта мысль не о сущем, а о должном, которое, однако, «как бы» существует. Мы действуем так, *как если бы* такое единство уже было осуществлено. Говоря, что единство человечества есть идея нашего разума, мы используем этот термин не в платоновском значении. Здесь не подразумевается некая вечная реальность, в которой пребывает подлинная человечность, как неизменный образец для всех живущих во времени людей. Мы не можем также утверждать, что такая идея реально присутствует в Божественном Разуме. Ее умопостигаемость относится только к человеческому разуму. Это то, что мы сами предполагаем и на что мы сами надеемся, будучи людьми.

Обсудим теперь коротко два другие аспекта человечности. Когда я уважаю человечность в себе и в другом человеке, я также не могу рассматривать это понятие как эмпирическое. Эмпирическое исследование другого человека откроет много различных человеческих черт. Если я достаточно внимательный и квалифицированный исследователь, то смогу объяснить любой поступок другого человека. Я найду соответствующие социальные, психические или биологические причины для каждого слова и жеста. Психология и социальные науки позволят мне разоблачить любую претензию на свободу и разумность. Когда другой человек приписывает себе эти качества, я всегда могу увидеть проявление «ложного сознания» (термин Маркса). Кстати, еще в XIX в. Маркс и Ницше дали блестящие примеры таких разоблачений, когда обнаружили экономические интересы, волю к власти или «рессентимент» под поверхностью морали и разума. Указанные мотивации действуют как мощные, хотя и незаметные причины человеческих поступков. Последующее развитие социального и психологического знания раскрыло широкое многообразие скрытых человеческих мотиваций. Такое знание может быть весьма полезно для контроля и манипуляции. Но оно ничего не дает для морального отношения к человеку. Если я рассматриваю другого человека с позиций своего знания о нем, у меня нет шанса увидеть в нем свободное и разумное существо.

Человечность, которую я должен уважать в нем, не может быть концептом, возникшим из описания наблюдаемых фактов. Это допущение, такое же, как идея человечества в целом.

Моя собственная человечность также не постигается эмпирически. Я не могу знать себя в качестве разумного существа. Аргументы здесь подобны высказанным выше. Я всегда могу обмануть себя, скрыть от себя свои настоящие мотивации, придумать изощренные, имеющие видимость разумных, рассуждения, чтобы оправдать свои скрытые желания. Поэтому, чем больше я знаю себя, тем меньше у меня оснований доверять собственному разуму. Психоанализ вполне определенно раскрывает это обстоятельство. Однако опыт христианской аскетики показывает то же самое. Мы не можем полагаться на свой разум, поскольку греховные страсти легко превращают его в свой инструмент. Знание самого себя показывает мне, что я – иррациональное существо, зависимое от жизненных инстинктов, психологических комплексов, страхов и т. п.

Как же могу я обосновать свою моральность? Релевантным представляется лишь тот шаг, который был описан ранее. Я могу допустить человечность в себе и в другом человеке. Это допущение не зависит от знания. Я не могу знать себя как носителя человечности, т. е. как разумное и свободное существо. Однако я могу надеяться, что несмотря ни на что являюсь им. Эта надежда относится и ко мне, и к другому человеку. Подобно надежде на единство человечества, она имеет религиозную природу.

Понятие человечности вписывается в ряд умопостигаемых понятий практического разума. Оно относится к трансцендентному «я». Однако, следуя введенным ранее определениям, мы должны признать его трансцендентальный характер. Человечность есть неустранимое условие морали. Говоря о себе как о человеке, я создаю трансцендентальную проекцию своего трансцендентного «я». Выявляя свою человечность, я указываю на то, что не может быть отчуждено от меня.

Примечания

¹ Кант И. Логика // Кант И. Тракаты и письма. М., 1980. С. 332.

² Конечный субъект как основное понятие кантовской философии подробно рассмотрен в книге А.Рено «Эра индивида» (СПб., 2002). В этой работе мы принимаем концепцию Рено, что конечность проявляется в чувственном характере познания.

- ³ *Кант И.* Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 101–102 (В 134).
- ⁴ Там же. С. 198 (В 132).
- ⁵ Там же. С. 82 (В 103).
- ⁶ *Платон.* Тимей. 49а // *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 451.
- ⁷ *Кант И.* Критика чистого разума. С. 138–140 (В 202-205).
- ⁸ Там же. С. 327 (В 565).
- ⁹ *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Критика практического разума. СПб., 1995. С. 63.
- ¹⁰ Там же. С. 71.
- ¹¹ Ср. «Полное же соответствие воли с моральным законом есть святость – совершенство, недоступное ни одному разумному существу в чувственно воспринимаемом мире ни в какой момент его существования». *Кант И.* Критика практического разума. С. 226.
- ¹² *Кант И.* Основы метафизики нравственности. С. 83.
- ¹³ *Кант И.* Критика практического разума. С. 228.
- ¹⁴ *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 80.
- ¹⁵ *Кант И.* Критика чистого разума. С. 208–216 (В 350 – В 366).

И.И. Свентицкий, Е.О. Алхазова

Идеальность прогрессивной эволюции. Ее телеологическое отражение в познании

Пять идеальных свойств прогрессивной эволюции выявлены исследованиями на основе закона выживания, принципа энергетической экстремальности самоорганизации и прогрессивной эволюции (ЗВ, ПЭЭС и ПЭ). По современным представлениям эволюционистов и исследователей смежных отраслей знаний, все этапы прогрессивной эволюции (физико-химический, биологический, социальный) имеют общую энергоэкономную направленность. Системные исследования, проведенные с использованием ЗВ, ПЭЭС и ПЭ, выявили идеальную общую направленность прогрессивной эволюции природы. Эволюционное развитие систем самоорганизующейся природы имеет самопроизвольную направленность к повышению энергетической эффективности процессов и структур, снижению их вещественной емкости, экономному использованию информации. По мере усложнения структур и процессов развивающейся системы ее эволюционный процесс ускоряется. Энергетически, вещественно и информационно экономные самоорганизующиеся объекты, как правило, обладают гармонией и красотой. Это относится прежде всего к живой природе. Энергообмен, обмен веществ и реализация информационных процессов в живых системах происходят одновременно и в одних структурах. Эти процессы физически неразделимы. Их называют «триадой жизни». По мере усложнения эволюционирующей системы процесс эволюции ускоряется¹. Это свойство прогрессивной эволюции рассматривают как одну из важных проблем суще-

ствующих теорий биологической эволюции. Названные свойства прогрессивной эволюции имеют теоретическое и эмпирическое подтверждение.

Вещественная экономность биологических систем широко известна в теоретической биологии как представление об «оптимальной конструкции»² живых систем. Вещественно и энергетически экономная структура, появившаяся на определенном этапе эволюции, переходит затем в структуры последующих этапов филогенеза самоорганизующихся систем в виде определенных механизмов проявления ЗВ. Как показано в нашей статье, ЗВ, ПЭЭС и ПЭ выявлены в соответствии с имманентным законом «оборачивания метода», установленным К.Марксом³. Многочисленные примеры подобия структур самоорганизующихся систем разных иерархических уровней: физико-химических, биологических, социальных, приведенные в монографии А.Лима-де-Фариа⁴, свидетельствуют не только об их энергетической и вещественной, но также и об информационной экономности. На основе анализа физико-химических этапов эволюции сделан вывод о том, что центральной проблемой эволюции является происхождение форм и функций, а не происхождение видов. Рассматривая подобия структур различных иерархических уровней самоорганизующейся природы, автор задается вопросом: чем это обусловлено? Оставляет его без ответа.

В процессах самоорганизации ЗВ реализуется в виде определенных механизмов (структурных форм, процессов), как правило, энергетически и вещественно экономных. Возникнув на определенном этапе эволюции, этот механизм переходит затем в структуры, процессы последующих этапов прогрессивной эволюции. Функции и структуры, исходя из ПЭЭС и ПЭ и входящего в него ЗВ, действительно представляются первичными в самоорганизующихся явлениях. В качестве оригинального примера изоморфизма им приведено: «Насекомые могут походить на листья, потому что паттерн листа уже существует у растения, а этот паттерн впервые появился не у растений – он уже имелся у минералов, например у чистого висмута...»⁵ в самородной форме. Делается вывод: в мире живого самоорганизация имеет форму самосборки на всех уровнях – от макромолекул до организмов.

Информационная направленность экономности эволюционирующих систем неразрывно связана с их энергетической и вещественной экономностью. Характерным примером меха-

низма проявления ЗВ является золотая пропорция. Она возникла на физическом этапе эволюции в процессах распределения энергии взаимодействий элементарных частиц⁶. Затем этот механизм энергетической и вещественной экономности перешел в строение кристаллов, межмолекулярные взаимодействия, биологические структуры и процессы, а также в социально-культурные явления⁷. «Золотое сечение» известно с античных времен как феномен красоты и гармонии, однако до последнего времени не было естественнонаучного объяснения этого феномена. В работах ряда авторов впервые было выявлено, что структуры и процессы, организованные в пространстве и времени по золотой пропорции вызывают благоприятное эстетическое восприятие благодаря их резонансу с сердечной ритмикой, которая в спокойном состоянии организма также организована по золотой пропорции⁸. Тем самым была выявлена неразрывная связь (целостность) красоты и гармонии с энергетической, вещественной и информационной экономностью. Благоприятное эстетическое восприятие человеком и, очевидно, животными явлений, организованных по золотой пропорции, уместно рассматривать как психобиологический механизм энергоэкономности. Благодаря красоте и гармонии энергоэкономных явлений человек неосознанно производит их отбор, отдает им предпочтение.

Красота и гармония самоорганизующихся систем является следствием их энергетической, вещественной и информационной экономности. Это положение подтверждают результаты исследования не только по золотой пропорции, но и по фрактальным структурам, которые также энергоэкономны и обладают красотой и гармонией⁹. Фрактальные структуры не только сами вызывают благоприятное эстетическое восприятие, но это свойство характерно и для графических изображений их аналитических выражений.

Отметим принципиальную важность связи красоты и гармонии графических изображений правильных аналитических отображений природных явлений с представлениями о «красоте в науке». Большое доверие в науке к аналитическим зависимостям, «обладающим гармонией и красотой», чем к лишенным этих свойств, все чаще признается исследователями. Закономерное проявление в окружающей человека природе этого идеального свойства прогрессивной эволюции, очевидно, было основным источником идей

как для создателей религиозных учений, так и для философов и иных деятелей науки во все времена. Это четко проявилось в деятельности античного философа Сократа – родоначальника философской диалектики, учение которого имело вид «философской телеологии»¹⁰. Целью философии Сократ считал самопознание как путь к постижению истинного блага. Неслучайно последователи этого философского направления успешно его развивали.

В современных исследованиях по поиску «самых фундаментальных законов природы» нобелевский лауреат Стивен Вайнберг¹¹ целую главу посвятил теме «красивые теории», в заключении которой утверждает: «...наш исторический опыт учит, что чем глубже мы проникаем в суть вещей, тем больше красоты мы находим. Платон и неоплатоники учили, что красота в природе есть красота высшего мира идей. Мы также считаем, что красота современных теорий есть проявление и предвестник окончательной теории». На основе положений формальной логики представляется успешно доказанным, что *все объекты (структуры, процессы) природы и науки, обладающие красотой и гармонией, являются самоорганизующимися (самоорганизованными), высоко энергоэффективными или отображающими эти свойства в соответствии с ЗВ, ПЭЭС и ПЭ*¹².

Красотой обладают фрактальные природные объекты: облака, берега естественных водоемов, траектории движения броуновских частиц, динамика популяций и др.. Красота фракталов до настоящего времени не имеет общепризнанного естественнонаучного объяснения и представляет собой феноменальное явление. Исходя из ЗВ, выявлена энергоэкономность фрактальных объектов: динамики популяций, облаков и др., которая и обуславливает их благоприятное эстетическое восприятие¹³.

Все основные отрасли производства материальных благ, необходимых для жизнедеятельности людей, прямо или косвенно связаны с использованием природных ресурсов. Потребление многих из них человеком достигло критического уровня или приближается к нему. Экология до сих пор развивается на эмпирической основе, которая не позволяет проводить корректные прогнозные расчеты дальнейшего изменения окружающей природы под постоянно возрастающим антропогенным воздействием. Основы современной экологии составляют около 250 эмпирических положений (принципов, законов, закономерностей, правил и т. п.)¹⁴, которые логиче-

ски концептуально взаимно не согласованы и естественнонаучно не объяснены. Наиболее важной проблемой биологической эволюции являлось ее «вопиющее» противоречие с эволюцией природы, которая следовала из второго начала термодинамики (ВНТ), из определения энтропии. Рассмотренное решение на основе ЗВ и ПЭЭС и ПЭ проблем фундаментальной науки, обусловленных началами классической термодинамики, исчерпывающе разрешило эту особо важную проблему биологической эволюции¹⁵. ЗВ позволил естественнонаучно объяснить феноменальное исходное положение, использованное Ч.Дарвином при обосновании теории биологической эволюции, – высокую потенциальную способность к размножению всех без исключения видов организмов. Этот непосредственно наблюдаемый феномен оказался природным механизмом проявления ЗВ или его следствием.

Ускорение процесса прогрессивной эволюции с усложнением эволюционирующей системы признано одной из важных неразрешенных эволюционных проблем. Математическое, расчетное подтверждение этой проблемы содержится в работе Е.К.Тарасова¹⁶. Исходя из теории вероятностей, он показал, что принцип случайного возникновения генетической информации, предусмотренный дарвиновской теорией, несостоятелен. Им доказано, что расчетная скорость эволюции живой природы на многие порядки больше скорости эволюции, осуществленной реально в живой природе.

Это положение подтверждают современные данные по изучению генетических структур организмов. По экспериментальным данным, структура генома человека на 10 % отличается от структур генома мыши, а она в свою очередь только на 1 % отличается от соответствующих структур генома человека. Эти данные установлены эмпирически. Они позволяют прийти к заключению о том, что со времени расхождения путей эволюции человека и мыши геном человека увеличился более чем на 10 %, за этот же период геном мыши возрос только на 1 %. Из этого видно, что генетические информационные структуры человека эволюционировали в десять раз быстрее.

Механизм проявления ЗВ в ускорении возникновения биологической информации наиболее просто понять на макроуровне, исходя из принципа Ле Шателье. В соответствии с этим принципом, воз-

действие внешней среды на самоорганизующуюся систему вызывает в ней изменения, которые приводят к ослаблению этого действия. Система направленно постоянно приспосабливается, адаптируется к изменениям внешней среды. В соответствии с теоремой возникновения и развития самоорганизующихся систем из равновесных объектов (хаоса), скорость этих процессов в большой мере определяется флуктуациями вначале в несамоорганизованной среде, а затем в возникшей из хаоса самоорганизующейся системе. Флуктуации имеют место на всех иерархических уровнях системы. Чем сложнее система, тем больше иерархических уровней, тем быстрее процесс эволюции. В работах В.В.Петрашова¹⁷ сделана успешная попытка решения рассматриваемой проблемы на основе принципа Ле Шателье. Как уже отмечалось, общую сущность этого и иных феноменальных принципов, используемых в физико-химических теориях в качестве исходных положений, отображает ЗВ.

Идеальные физически неразделимые свойства прогрессивной эволюции – целостность (холон по Платону) высшего уровня самоорганизующейся природы. Квант действия, открытый М.Планком на рубеже XIX–XX вв., до настоящего времени общепризнанно не понят, и не осознана его общеметодическая сущность. Размерность кванта действия – постоянной Планка – такая же, как и величины действия по принципу наименьшего действия, которая была установлена Г.В.Лейбницем. Она выражается произведением энергии на время (Дж·с). До сих пор эта величина не вошла в систему физических величин. Не раскрыта и сущность «величины действия». «Действия» кого, чего, на что? Если исходить из размерности этой величины и проблемы ускорения эволюционного процесса по мере усложнения эволюционирующей системы, напрашивается такой ответ: действия прогрессивной эволюции на самоорганизующуюся природу. Логически напрашивается ответ и на вопрос, в чем общая методологическая сущность кванта. Очевидно, квант – это физически неразделимая общность на самом элементарном уровне организации природы – «холон» по Платону. Но не исключена возможность обнаружения в последствии «холона» и более низкого иерархического уровня.

Идеальные физически неразделимые свойства прогрессивной эволюции представляются фундаментальной целостностью – «холоном» в понимании Платона – высшего уровня самоорганизую-

щейся природы. Прогрессивная эволюция самоорганизующейся природы является глобальным созидательным процессом, очевидно, всего мироздания.

Во времена античности господствующим и официально признанным мировоззрением было религиозное. Попытка изменения этого мировоззрения, как известно из опыта великого Сократа, имела для него трагические последствия. Несмотря на это, ученик Сократа Платон¹⁸ продолжал развивать философию на телеологической основе, не забывая и о религии. Наряду с восприятием реальных природных вещей, он особое значение придавал идеям – правильным представлениям о вещах. Он считал, что основой всякого бытия является «целое» (по-гречески «холон»), «которое не имеет частей и выше всякого бытия». Оно выше ощущения и мышления. В нем скрываются не только идеи вещей, но и сами вещи, их становление. В философской концепции Платона все существующее понимается как иерархия холонов. Отдельные организмы, живое в целом, Космос – все это холоны. Эти положения философских идей Платона являются основой для представления о том, что он в своей идеи «холонов» гениально предсказал неразделимость идеальных свойств прогрессивной эволюции.

На связь платоновской идеи холонов с биологической эволюцией, очевидно, впервые обратил внимание А.А.Любищев¹⁹, а затем и другие. В платоновской концепции мироздания идеям отдают явное преимущество над реальными предметами природы. Эта «идеалистическая» концепция философами нередко рассматривается как противоположность материализма. Идеи Платона явились исходной основой многовековой мировой философской традиции платонизма и неоплатонизма. Рассматриваемая концепция Платона с позиций методологии познания природы представляется положительным важнейшим общеметодологическим средством, позволяющим разрешать самые сложные научные проблемы, в частности, проблемы теории эволюции природы. Опыт познания со времен Платона и до наших дней свидетельствует о том, что даже самые выдающиеся достижения методологии должны подтверждаться онтологическими результатами исследований в конкретных областях. При отсутствии онтологических результатов, согласующихся с методологическими достижениями, последние не обеспечивают должного успеха в познании. Из рассмотрения исторического

опыта развития общей методологии науки и онтологических исследований в конкретных отраслях знаний справедлив и неизбежен вывод о необходимости учета достижений в общеметодологических исследованиях конкретных отраслей знаний²⁰. Учет общих методологических концепций в онтологических исследованиях позволяет проводить их целенаправленно и более результативно.

Со второй половины XIX столетия проводятся исследования по решению основной проблемы биофизики – проблемы теоретического естественнонаучного объединения физики и биологии. Выявлена прямая связь этой проблемы с проблемами классической термодинамики и особенно с ее вторым началом. Необратимость времени, возникшая из определения энтропии по этому началу, поставила под сомнение закон сохранения энергии – главный закон физики. Теорема возврата, доказанная математически А.Пуанкаре и подтвержденная Б.Мисра, теоретически устранила это сомнение.

Однако проблема «вопиющего противоречия»²¹ между эволюцией природы по ВНТ и теориями биологической эволюции, а также иные проблемы, связанные с классической термодинамикой, остаются общепризнанно не разрешенными со второй половины XIX столетия. В то же время имеется большое количество инновационных онтологических результатов по решению названных проблем, значительная часть которых уже рассмотрена²².

Подводя итоги развития фундаментальной науки за XIX столетие, А.Пуанкаре²³ отметил пять общепризнанных в то время главных принципов теоретической физики: сохранения энергии, «принцип Карно или принцип деградации энергии» – ВНТ; равенства действия и противодействия – принцип Ньютона; сохранения массы; относительности. Далее он отметил: «Я добавил бы еще *принцип наименьшего действия*». Проанализировав слабые стороны общепризнанных принципов, он задается вопросом: «Что же остается нетронутым среди этих руин?». Затем отвечает: «Принцип наименьшего действия стоит нерушимо до сих пор... что он переживет все остальные, он действительно и самый неопределенный, и самый общий»²⁴. Прогноз Пуанкаре об особо важном значении принципа наименьшего действия в теории физики оправдался тем, что он вошел в основные уравнения квантовой физики и в теорию относительности в виде уравнений Гамильтона. Существенных изменений

в отношении главных принципов в фундаментальной науке более чем за столетний период не произошло. Остались официально не решенными упомянутые и иные ее основные проблемы.

В статье «Принцип наименьшего действия» М.Планк отмечал: «С тех пор как существует физическая наука, высшей целью ее достижений было установление такого единого, простого принципа, который охватывал бы все наблюдаемые и доступные наблюдению явления природы и дал бы возможность вычислить на основании известных фактов прошедшие и особенно будущие события. Из числа тех более или менее известных законов, которые характеризуют достижения физической науки в течение последнего столетия, принцип наименьшего действия более всего приближается по форме и содержанию к указанной идеальной цели физического исследования»²⁵. Как видим, из всех законов физики Планк неслучайно выделяет в качестве наиболее общего и важного для всей физики принцип наименьшего действия. В работе «Die Entstehung und bisherige Entwicklung der Quantentheorie»²⁶ Планк вновь отмечает фундаментальную роль принципа наименьшего действия в современной физике, подчеркивая его более общее значение, чем закона сохранения энергии. По мнению Планка, естественнонаучное и теологическое обоснование принципа наименьшего действия совершенно равноправны. Он исходил из того, что религия и естествознание не противоречат друг другу. По свидетельству И.А.Асеева: «эти высказывания Планка широко использовались в идеалистической и религиозной литературе»²⁷. Представляется, что это высказывание Планка было оправдано в свое время отсутствием естественнонаучного раскрытия совпадения теологического и телеологического объяснения принципа наименьшего действия, а также существовавшим негативным отношением большинства исследователей к телеологии (целеполаганию) как оправданному средству познания. Планк отмечал также: «Высшим физическим законом, венцом всей системы, является, по моему мнению, принцип наименьшего действия, который содержит все четыре мировые координаты в совершенно симметричном расположении»²⁸. Как показано в моей статье²⁹, целеполагание неизбежно в любом познании на основе формальной и силлогистической Аристотелевой логики. Первый ее шаг – обоснование логического тезиса – содержит целеполагание (телеологический прием).

В связи с этим, соглашаясь с мнением М.Планка, телеологическое объяснение принципа наименьшего действия естественнонаучно вполне оправдано, а его совпадение с теологическим достаточно надежно объяснено в наших работах.

В онтологических исследованиях выявлена определенность не только феноменального принципа наименьшего действия, но и других феноменальных физико-химических принципов: Ферма, Ле Шателье, закона электромагнитной инерции Ленца. Общая их сущность противоположна сущности ВНТ. Ее выражает ЗВ, который совместно с ВНТ, в виде зеркальной динамической во времени симметрии, образуют главный принцип естествознания – ПЭЭС и ПЭ. Тем самым выявлено ошибочное представление о том, что ВНТ является самостоятельным естественнонаучным законом. В действительности ВНТ – часть общего ПЭЭС и ПЭ. Оно приложимо только к равновесным (несамоорганизующимся) системам. ВНТ уместно рассматривать как закон, по которому утилизируются системы, вышедшие из самоорганизованного состояния. Самоорганизующиеся (неравновесные) природные системы функционируют по ЗВ.

Убежденность в незыблемости теории термодинамики, ее начал во второй половине XIX в. и в XX в. была свойственна и другим великим физикам. Несмотря на выявившиеся проблемы термодинамики, А.Эйнштейн сказал о ней: «Эта единственная физическая теория общего содержания, относительно которой я убежден, что ...она никогда не будет опровергнута»³⁰. Однако в другом месте он высказал противоположную точку зрения о термодинамике. Рассматривая общую теорию основ молекулярной теплоты в параграфе, названном «Вывод второго начала», он отмечает: «Однако, согласно теории молекулярной теплоты, этот закон выполняется не строго, а только с некоторым приближением...»³¹. В разделе «О движении взвешенных в покоящейся жидкости частиц, требуемом молекулярно-кинетической теорией теплоты» он пишет: «Если рассматриваемое движение вместе с ожидаемыми закономерностями будет наблюдаться, то *классическая термодинамика не может считаться вполне справедливой уже для микроскопически различных областей* (курсив наш. – Авт.), и тогда возможно точное определение истинных атомных размеров»³². Убедившись на основе последующего анализа в том, что сущность приведенной

части фразы, относящейся к «если», соответствует действительности, он в заключительном параграфе 5, описывая «Новый метод определения истинной величины атомов», завершает его восклицанием: «Если бы какому-либо исследователю удалось вскоре ответить на поднятые здесь важные для теории теплоты вопросы!»³³. Логически из содержания этой части работы ожидался вывод, выделенный курсивом в цитате.

Одним из первых квантовую теорию развивал и поддерживал А.Эйнштейн. Он высоко оценивал открытие Планка, считая, что оно «...стало основой всех исследований в физике XX в. и с тех пор почти полностью обусловило ее развитие. Без этого открытия было бы невозможно установить действительную теорию молекул и атомов и энергетических процессов, управляющих их превращениями. Больше того, оно разрушило остов классической механики и электродинамики и поставило перед наукой задачу: найти новую полноценную основу для всей физики»³⁴. Эта важнейшая задача фундаментальной науки официально остается не решенной до настоящего времени. Успешные более чем столетние исследования квантовой физики способствовали выявлению проблем классической механики, электродинамики и термодинамики. Решение этих проблем классической физики одновременно позволило найти новую основу (имеется в виду ЗВ, ПЭЭС и ПЭ) не только для всей физики, но и всего естествознания.

В открытии принципиально новых общих методологических положений важная роль принадлежит интуиции, которая связана с инстинктом и, очевидно, раскрываема посредством информации, содержащейся в геноме постигающего. Содержание интуитивно проявляемой информации в геноме познающего подтверждает феноменальное явление – онтогения или биогенетический закон. Сущность ее в том, что развитие структуры в зародышевый период любого организма повторяет последовательность эволюционного (исторического) развития структуры своего вида. В работе³⁵ обосновано естественнонаучное объяснение феномена онтогении как природного механизма (следствия) проявления ЗВ, механизма энергетической, информационной и, очевидно, вещественной экономности. Проявление онтогении наблюдают у человека и других млекопитающих. Эти организмы принято рассматривать как объекты наиболее высокого уровня

прогрессивной эволюции живой природы. Это дает основания считать, что в структурах генома человека и других организмов содержится информация о принципах и законах их эволюционного развития.

Под интуицией (лат. *intueor* – «пристально смотрю») понимают постижение истины путем прямого ее усмотрения без обоснования доказательствами. В истории развития философии и науки в целом понимание интуитивного познания не было однозначным. Платон, например, утверждал, что созерцание прообразов вещественного мира – это вид непосредственного знания. Оно происходит как внезапное озарение, «предполагающее длительную подготовку ума». Платон, очевидно, диалектически сочетал чувственные формы познания и мышление. Аналогичное платоновскому пониманию интуитивного познания высказывал Р.Декарт: «Под интуицией я разумею не шаткое свидетельство чувств и не обманчивое суждение беспорядочного воображения, но понятие истинного и внимательного ума, настолько простое и отчетливое, что оно не оставляет никаких сомнений в том, что мы мыслим, или, что одно и то же, прочное понятие, порожаемое лишь естественным светом разума и благодаря своей простоте более достоверное, чем сама дедукция»³⁶. А.Бергсон интуицию понимал как инстинкт, который без предварительного научения определяет формы поведения организма. Интуицию как скрытый «первопринцип творчества» рассматривал З.Фрейд. Г.В.Ф.Гегель в разработанной им диалектической системе совмещал «непосредственное и опосредованное» знание. В ряде философских направлений интуиция понимается как божественное откровение, несовместимое с логикой и практическим опытом. В интуитивизме ее рассматривают как достоверное единственное средство познания.

В онтологических исследованиях конкретных естественных и прикладных отраслей знаний наиболее надежным методом доказательства принято считать математическое. Возникновение интуиционизма само по себе свидетельствует о сомнительности этого положения в развитии теоретического познания: метод математического доказательства по его надежности, исходя из интуиционизма, оказывается ниже интуиции. Общеизвестно, что в теоретической физике математические методы вытеснили физическую сущность природных процессов. По этой причине очень

важен поворот к онтологии как к метафизике смысла не только в исторических науках, но и в естествознании. Математика – система, созданная человеком. Доказательства на основе логики явно имеют преимущества перед математическими в онтологических исследованиях конкретных отраслей знаний.

Общая феноменальность математики – использование ее в естествознании и прикладных отраслях знаний, в которых изучают свойства конкретных природных объектов, – не имеет общепризнанного естественнонаучного объяснения.

Сделана попытка найти естественнонаучное объяснение общей феноменальности математики на основе анализа древнейших отраслей знаний по их исходным принципам и особенностями исторического развития³⁷. Успешное развитие любой отрасли знаний в большой мере определяется теми исходными положениями (принципами), которые были использованы при ее основании. Одна из самых древних и общих отраслей знаний – философия, изучающая законы развития природы, общества, их взаимодействия, а также законы познания, мышления. Аристотель еще в IV в. до н. э. применял в философском познании телеологический принцип – исходный принцип о целесообразном, целенаправленном устройстве мира. Его в философии развивали Г.В.Лейбниц, И.Кант, Г.В.Ф.Гегель, Ф.Шеллинг и др. Ведущего положения в философии этот принцип не получил. Основные направления философии до настоящего времени, как известно, не выработали научных основ прогрессивного развития человеческого общества и его гармоничного взаимодействия с остальной природой. Об этом свидетельствует сам факт возникновения глобальных проблем, проблемы устойчивого развития.

В познании особо важную роль играет логика, силлогические основы которой были созданы Аристотелем. Он считал ее своим самым важным научным достижением. Несмотря на многовековые попытки ученых разных эпох улучшить силлогистические положения Аристотелевой логики, только Г.В.Лейбницу удалось дополнить три основных закона формальной логики четвертым – законом необходимой достаточности. Обоснование законов логики Аристотель проводил на телеологической основе, исходя из восприятия идеального совершенства природы – результата прогрессивной направленности ее эволюции, считая, «что природа и Бог

ничего не делают зря» и создают все «самое совершенное». Эти положения согласуются с выявленными в последнее время идеальными свойствами самоорганизующихся эволюционирующих природных систем.

Особый познавательный интерес представляет математика – одна из древних отраслей знаний, имеющая чрезвычайно абстрактный характер. Как общая научная дисциплина, она не имеет дела с конкретными свойствами реальных предметов и как бы оторвана от реального мира. В то же время математику успешно, но не всегда, используют во многих отраслях естествознания и прикладных науках, изучающих реальные свойства природных объектов. Более того, как отметил И.Кант, «...в любом частном учении о природе можно найти науки в собственном смысле столько, сколько имеется в ней математики». Нередко для разработанных математиками абстрактных аналитических зависимостей и теорий затем находят реальные природные объекты, которые они описывают. Характерный пример этому – фрактальные структуры и зависимости.

Что же могло обусловить столь тесную связь реальных природных объектов, их структур, функционирования с формулами и теориями абстрактной математики? Очевидно, это тот принцип, который был заложен в качестве исходного при возникновении и развитии математики. Начало возникновения математики скрыто в глубине тысячелетий. Казалось, невозможно узнать те начальные принципы, которые составили ее исходную общую методическую основу. Определенное представление об этом содержится в книге М.Клеина: «...у греков, начиная с VI в. до н. э., сложилось определенное миропонимание, сущность которого сводится к следующему. Природа устроена рационально, а все явления протекают по точному и неизменному плану, который, в конечном счете, является математическим»³⁸. Из этой цитаты видно, что древними математиками в качестве исходной была принята телеологическая гипотеза о рациональном, целесообразном устройстве мира.

Устойчивость функционирования религии и совместимость веры в Бога с естественнонаучным мышлением подтверждают следующие данные³⁹. В 1916 г. и спустя восемьдесят лет (в 1996 г.) по одинаковой методике был проведен опрос тысячи случайно выбранных американских ученых о вере в Бога. По результатам этих

опросов верующих оказалось в первом случае 41,8 %, во втором – 39,3 %. За восемьдесят лет наиболее быстрого развития научно-технического прогресса приверженность религиозным учениям среди мыслящей, наиболее осведомленной в области знаний части общества изменилась незначительно. В ведущих религиях мира, представляющих в определенной мере альтернативу философских знаний, телеологический принцип является изначальным, главным и неизменным: Бог создал мир целесообразным и рациональным.

С выявлением ЗВ и ПЭЭС и ПЭ становится понятным, что рациональное устройство мира, в частности живой природы, реально обусловлено проявлением этих закона и принципа. Это еще раз подтверждает разумность применения телеологического принципа в развитии научных знаний. Мир действительно устроен рационально, целесообразно в соответствии с этими особо важными законом и принципом, которыми определяется в действительности структурная организация и функционирование всех самоорганизующихся природных систем.

Устойчивому развитию, идеальным свойствам прогрессивной эволюции противодействуют прежде всего «восемь смертных грехов цивилизованного человечества»⁴⁰. Эти грехи сформулировал выдающийся австрийский биолог (этолог) и философ, лауреат Нобелевской премии Конрад Лоренц. Здесь уместно только перечислить эти грехи: 1) перенаселение; 2) опустошение жизненного пространства; 3) бег наперегонки с самим собой; 4) тепловая смерть чувств; 5) генетическое вырождение; 6) разрыв с традицией; 7) индоктринируемость (вселение в умы людей ложных идей); 8) ядерное оружие. Очевидно, этот перечень реальных грехов капиталистической цивилизации не полон, но и их достаточно, чтобы убедиться в сомнительной гуманности современного «цивилизованного человечества».

Важная, надежно обоснованная идея устойчивого развития человеческого общества и остальной природы обсуждалась на международной конференции ООН на высшем уровне в 1992 г. в Рио-де-Жанейро. Было принято решение о переходе всех государств к управляемому устойчивому развитию⁴¹. Такое развитие позволило бы решать глобальные проблемы современности и принципиально уменьшить негативное антропогенное воздействие на природу. Переход к устойчивому развитию предусматривает управление та-

ковым не только на государственном, но и на межгосударственном уровне. Для перехода к устойчивому развитию, наряду с разработкой организационных концепций, необходимо решить прежде всего две научные задачи: создать теоретические количественные основы, концептуально объединяющие все многочисленные отрасли и области знаний, а также разработать научно обоснованные этические основы для осознанного морального выбора необходимости перехода к такому развитию.

Создание таких основ, как это следует из принципов этики⁴², зависит в большой мере от решения главного вопроса этой отрасли знаний: «Что такое хорошо вообще?». По мнению одного из ведущих этиков прошлого Дж. Мура, этот вопрос принципиально теоретически неразрешим. Причина этого, очевидно, в том, что до недавнего времени не была определена сущность жизни как природно-космического явления. С установлением ЗВ, ПЭЭС и ПЭ появилась возможность такого определения на их основе. Сущность жизни как природного явления космического масштаба в соответствии с ЗВ состоит в сдерживании роста энтропии, в противодействии «бесполезному» рассеянию свободной энергии. Такое общее определение жизни как космического явления вселяет надежду на возможность дать ответ на теоретической основе на главный вопрос этики. Эти основы необходимы и для достижения «восьми целей тысячелетия», которые 191 государство-член ООН обязалось в 90-х гг. XX столетия достичь к 2015 г. В течение 1990-х гг. на ряде международных конференций ООН⁴³ были сформулированы и приняты эти цели. Однако для «России недоступны цели тысячелетия мирового сообщества», т. к. «...ежегодно не хватает выделения 50 млрд. долл. на достижения “целей тысячелетия” в намеченный срок к 2015 г.»⁴⁴.

Заключение

Представляется разумным рассматривать развитие науки как постепенное накопление установленных истин. Не дожидаясь создания «окончательной теории», целесообразно использовать эти истины в различных отраслях знаний дополнительно к исходным положениям, уже применяемым в них. К числу истин,

не подлежащих ревизии, наряду с общепризнанными, очевидно, можно отнести естественную альтернативу «жизнь – смерть» или «самоорганизация – хаос», которая отражает два принципиально различных состояния материи (вещества и энергии) в эволюционном процессе самоорганизующейся природы. Эта альтернатива отображает принцип энергетической экстремальности самоорганизации природы и ее прогрессивной эволюции. Принцип логически, концептуально объединяет главный закон термодинамики и энергетики – второе начало термодинамики – с ЗВ, сущность которого противоположна второму началу. ЗВ естественнонаучно объясняет и логически объединяет основную сущность феноменальных физико-химических принципов (Ферма, наименьшего действия, экстремального действия, Ле Шателье), которые использованы в качестве исходных положений в основных современных физических теориях. ЗВ, ПЭЭС и ПЭ позволили решить столетние проблемы естествознания. В связи с выявленной высокой познавательной способностью их применения также целесообразно их причислить к истинам, не подлежащим ревизии. На основе этих закона и принципа выявлено следующее: идеальные свойства прогрессивной эволюции, ее сущность как холона высшего уровня самоорганизующейся природы, а также сущность кванта действия как холона низшего (элементарного) ее уровня. Эти результаты подтверждают особое методологическое значение холонной концепции Платона в развитии науки. Творчество Платона не случайно проникнуто эстетическими и этическими лейтмотивами. Он телеологически воспринимал результаты идеальности прогрессивной эволюции природы. Так воспринимались им не только явления живой природы, но также космические и даже математические и теологические, в которых телеологическая основа о рациональном и целесообразном устройстве мира была заложена их основателями в виде исходных положений. Очевидно, длительное отсутствие результатов онтологических исследований, подтверждающих холонную концепцию Платона, обусловило появление философского нигилизма у отдельных ученых. Научный факт общеметодологической неосознанности сущности: кванта действия (более чем столетней), принципа наименьшего действия (тысячелетней) свидетельствует о необходимости признания приоритетности методологии в познании.

Идеальные свойства прогрессивной эволюции неизбежно должны проявляться в этике человека и его обществе как неотделимой части самоорганизующейся природы – холона всего живого, по Платону.

Примечания

- ¹ *Свенцицкий И.И.* Энергосбережение в АПК и энергетическая экстремальность самоорганизации. М., 2007.
- ² *Рашиевский Н.* Модели и математические принципы в биологии // Теоретическая и математическая биология. М., 1968. С. 48–66.
- ³ *Стребков Д.С. и др.* «Оборачивание метода» в энергетике и физике // Наука: от методологии к онтологии. М., 2009. С. 98–122.
- ⁴ *Лима-де-Фариа А.* Эволюция без отбора. Автоэволюция формы и функции. М., 1991.
- ⁵ *Саврухин А.П.* Природа элементарных частиц и золотое сечение. М., 2004
- ⁶ Там же.
- ⁷ *Цветков В.Д.* Сердце, золотое сечение и симметрия. М., 1999.
- ⁸ *Пайтген Х.-О., Рихтер П.Х.* Красота фракталов. Образы комплексных динамических систем. М., 1993.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ *Лосев А.Ф.* Аристотель // Большая советская энциклопедия. Т. 24. М., 1976. С. 138.
- ¹¹ *Вайнберг С.* Мечты об окончательной теории. Физика в поисках самых фундаментальных законов природы. М., 2008. С. 129–130.
- ¹² Там же.
- ¹³ *Свенцицкий И.И.* Принципы энергосбережения в АПК. Естественнонаучная методология. М., 2001; *Он же.* Энергосбережение и фрактальные зависимости // Аграрная наука. 1999. № 6. С. 9–11.
- ¹⁴ *Реймерс Н.Ф.* Экология (теории, законы, правила, принципы и гипотезы). М., 1994.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ *Тарасов Е.К.* Физические аспекты проблем биологической эволюции. М., 1979.
- ¹⁷ *Петрашев В.В.* Глаза и мозг эволюции. Изд. 2-е, доп. М., 1992.
- ¹⁸ *Асмус В.Ф.* Платон. М., 1969.
- ¹⁹ *Любищев А.А.* Линии Демокрита и Платона в истории культуры. М., 1997.
- ²⁰ *Огурицов А.П.* От методологии истории к метафизике истории // Наука: от методологии к онтологии. М., 2009. С. 168–233.
- ²¹ *Пригожин И.* От существующего к возникающему: время и сложность в физических науках. Изд. 2-е, доп. М., 2002.
- ²² Там же.
- ²³ *Пуанкаре А.* О науке. М., 1990.
- ²⁴ Там же. С. 318.

- ²⁵ Планк М. Единство физической картины мира. М., 1966. С. 95–96.
- ²⁶ *Planck M.* Die Entstehung und bisherige Entwicklung der Quantentheorie. Stuttgart, 1949.
- ²⁷ Асеев И.А. Экстремальные принципы в естествознании и их философское содержание. Л., 1977. С. 186.
- ²⁸ Планк М. Избр. тр. М., 1975. С. 646.
- ²⁹ Свенцицкий И.И. Логика, телеология, феноменальность математики в познании // *Аграрная наука.* 2003. № 3. С. 4–6.
- ³⁰ Эйнштейн А. Физика и реальность. М., 1965. С. 143.
- ³¹ Эйнштейн А. Собр. научн. тр. Т. III. М., 1966. С. 68.
- ³² Там же. С. 108.
- ³³ Там же. С. 117.
- ³⁴ Там же. С. 121.
- ³⁵ Свенцицкий И.И. Биоэнергетическая направленность эволюции // *Теория эволюции: наука или идеология?* М.–Абакан, 1998. С. 95–105.
- ³⁶ Декарт Р. Избр. произведения. М., 1950. С. 86.
- ³⁷ Свенцицкий И.И. Энергосбережение в АПК и энергетическая экстремальность самоорганизации.
- ³⁸ Клеин М. Математика. Поиск истины. М., 1988. С. 48.
- ³⁹ Изинг Х. Газета «Поиск» № 25 (475) от 13–19 июня 1998 г.
- ⁴⁰ Лоренц К. Оборотная сторона зеркала. М., 1998.
- ⁴¹ Встреча на высшем уровне «Планета земля». Программа действий. Повестка дня на XXI век и др. документы конференции в Рио-де-Жанейро / Сост. М.Китинг. Женева (Швейцария), 1993.
- ⁴² Мур Дж. Принципы этики. М., 1984.
- ⁴³ [http://wikipedia.org/wiki/Цели развития тысячелетия.](http://wikipedia.org/wiki/Цели_развития_тысячелетия)
- ⁴⁴ [http://aqreqtor.ru/finance/id-5901/date-200/.](http://aqreqtor.ru/finance/id-5901/date-200/)

РАЗДЕЛ 2. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ДИСКУРСИВНЫЕ ПРАКТИКИ

О.И. Генисаретский

О понимании и размышлении в организационно-управленческих обстоятельствах

В корпоративном управлении заметное место занимают так называемые *предметы ведения*. Однако, имея дело с ними, почему-то внимание обращают на их *предметность*, но не на то, что они являются предметами именно *ведения*, а не чего-то другого. Их привычно различают между собой, оценивают и упорядочивают по значимости, измеряют. Но значит ли все это, что их «ведают»? И что это значит – ведать предметы и некую предметность?

Как мне представляется, стоит хоть на некоторое время вслушаться в смысловое звучание русского слова «ведение». А вслушавшись, постараться понять, что с его помощью думает вместе с нами или за нас наш родной язык.

Во-первых, ведение – это *понимание*, сознание, осмысление, знание, то есть интеллектуальная способность (функция), соотносимая сразу с мышлением и сознанием. В этом смысле, например, говорят: знать не знаю, ведать не ведаю.

Во-вторых, ведение – это *заведование*, руководство, распоряжение, то есть связанная с волей, практическая способность (функция), очевидным образом соотносящаяся с действительностью организации и управления. Важно еще принять во внимание, что как ведение-понимание, так и ведение-заведование могут реализоваться не только в виде сознаваемо-произвольных, *ведомых способностей*, но и в виде непреднамеренных, *заведомых установок*.

Так что можно говорить, в-третьих, о *ведомом* как о бессознательном и непроизвольном понимании/заведовании. Это ведение осуществляется посредством «отнесения к ценностям» и есть способность сознавания и оценивания, так сказать, «по ходу сознавания».

Наконец, в-четвертых, не забудем ещё и *заведомое* – то, что подразумевается априорно, то есть непреднамеренно, установочно; это такое ведение, которое реализуется уже не как способность, а как *установка*.

Как видим, ведение-понимание и ведение-заведование различаются тем, что первое из них есть способность сознания (смыслопостижения), тогда как второе – способность воли (целедостижения).

Очевидно также, что ведомое и заведомое с логической точки зрения противопоставлены друг другу как апостериорное – априорному; а с психологической точки зрения как сознательное – бессознательному, очевидное – неочевидному и произвольное – непроизвольному.

Поскольку же понимание и заведование могут осуществляться и в качестве способности (ведомо), и в качестве установки (заведомо), важно помнить, что понимание может быть заведомым, установочным (то есть именно состоянием, а не процессом), а заведование, напротив, процессом сознаваемого целе- и смыслопостижения и/или достижения.

На последнем обстоятельстве стоит задержаться особо: именно то, что заведование, которое мы соотносим с деятельностью организации и управления, не чуждо смыслопостижению (пониманию) и смыслодостижению (мышлению), и оправдывает нашу попытку вслушаться в смысловое звучание слова «ведение».

Заметим также, что *ценностная окрашенность*, отнесенность к ценностям сохраняется во всех четырех случаях ведения. А это значит, во-первых, что оно, ведение, самоценно, а во-вторых, что предметности ведения и все возможные его предметы неустранимо *ценностно значимы* и не могут быть без ущерба для сути дела сведены исключительно к *объективно существу*, то есть пониматься только как объекты научного знания или технологизируемой деятельности.

Часто встречающаяся в практике организации и управления неоговариваемая замена предметов ведения учётными технологическими объектами есть род профессионального недуга, которому уместно присвоить достойный его ярлык – «техноз».

Там, где не хотят знать, что *предметы* ведения – это в первую очередь именно предметы *ведения* и лишь во вторую – объекты технического манипулирования, там и речи не может быть о такой разновидности управления, как самоуправление. Ибо самоуправление – это, среди прочего, управление, понимающее *себя* именно как *самоуправление*.

При всем том следует иметь в виду, что в повседневной жизни и в работе перечисленные выше моменты ведения (ведомое или заведомое, понимание или заведование) чаще всего обращаются слитно, образуя самосвязанное проблемно-тематическое поле. И потому в «предметах ведения» часто не усматривается то существенное, что этими словами означает: а именно то, что предметы эти предметны лишь для тех, кто ими ведает, кто их понимает и предпринимает.

Иначе говоря, понятие «предметы ведения», просочившееся в практику управления и организации из каких-то неведомых недр русского правопонимания, принадлежит к еще более неведомой ныне области *понимающего управления*. Оно ждет тех, кто склонен и способен жить воистину «по понятиям» и действовать «по праву понимания», а не «техника» на очередной забугорный манер.

Шутки шутками, а возраст *понимающей психологии* (если отсчитывать его от В.Дильтея) и *понимающей социологии* (соответственно от М.Вебера) равен целому веку. Так может, мы dospели уже до понимающего управления?

Социально-философские основания современных практик открытого образования

1. Организационно-управленческий контекст

Инвестиции

В сегодняшней кризисной ситуации образование наряду с экономикой и политикой должно взять на себя ответственность за будущее и новое поколения россиян – будущее должно строиться не только хозяйственными и политическими, но и образовательными средствами. Это по существу означает, что образование должно стать сферой социального партнерства, в которой создаются деятельностные образы и представления будущего. Именно с такой миссией образования сегодня все чаще начинают связывать его социальную эффективность и востребованность.

И в этом состоит реальный залог того, что образование должно перестать быть сферой социальных обязательств государства, а стать инвестиционно привлекательной сферой, в которую выгодно осуществлять общественные вклады.

Институты

Новая модель образования является сегодня очевидной необходимостью для развития страны и связано прежде всего с кардинальными институциональными изменениями, а не методическими, дидактическими и только технологическими.

Новые образовательные институты сегодня складываются вокруг *проектно-инновационных групп*. Если в начале 1990-х гг. ведущими в создании новых образовательных программ были группы, способные разрабатывать образовательные идеологии, то

сегодня лидерами становятся те команды, которые одновременно готовы к гуманитарно-технологическим разработкам, их экспериментальной реализации, созданию соответствующих рынков. **И сегодняшняя ситуация принятия и конкуренции федеральных стандартов общего образования – яркий пример столкновения таких групп с отжившими псевдоакадемическими институтами.**

Инструменты

Следует заметить, что существующие инструменты управления, проектирования технологий, описания возрастов сегодня во многом приватизированы западными психологическими теориями. Данная работа продолжает линию (во многом заданную **С.И.Гессеном**) формирования философских подходов к построению образовательных систем, формирует новые как онтологические, так и организационные инструменты развития образования.

2. Антропологический проект

Основной понятийной единицей анализа антропологических оснований образовательной деятельности и реализующих её образовательных институтов является понятие *антропологического проекта*. Он рассматривается как особая синтетическая структура философского и педагогического знания.

В этом качестве он отличается от описания *существующих* антропологических типов и антропологических идеалов. Его статус связан с *искусственным*, нормативным характером педагогического знания. В то время как этическая философия понимает императив как идеал, регулятивную идею практического разума, то переход из этики в педагогику понимается здесь, вслед за С.И.Гессеном, как *практическая философия* в её конкретных формах, трансформирует идеал в *задание*, которое философская мысль о человеке ставит образовательной деятельности. Это задание существует в символической форме, организующей самоопределение субъекта образовательной деятельности, и в форме рационального проектного знания, разворачиваемого в конкретные образовательные технологии.

Антропологический проект выступает основанием *самоопределения*, действия, в котором субъект определяет себя не суммой наличных обстоятельств и их историей, но полагает себя как нечто, отстоящее от любых обстоятельств и готовое трансформировать их, руководствуясь внеэмпирическими принципами, нормами и императивами.

В структуре антропологического задания выделяется, во-первых, образ человеческой возможности, представленной одновременно как всеобщая антропологическая возможность и как возможное будущее отдельного человека, и образ движения между наличной, явленной ситуацией и её идеальным контуром. Антропологическое задание в его символической форме выстраивается прежде всего как задание мыслящего субъекта самому себе и лишь в силу того, что опыт определённого изменения прожит и оформлен, может выступать заданием «для других», причём в исходной своей форме – для избранных, ограниченных некоторым предварительным условием, готовностью принять связанные с новым самоопределением ограничения, возможно, нарушающие заведённый порядок жизни.

Самоопределение

Самоопределение состоит в переходе человека из состояния непосредственного, детерминированного природными и социальными связями, в состояние, опосредствованное собственным мыслительным усилием (П.Г.Щедровицкий).

Самоопределение возникает в контексте антропологического задания как источник смысла и цели образовательной деятельности. Но точно так же символ самоопределения позволяет мыслить акт трансцендирования как цель и ценность педагогического действия. Символическая форма антропологического проекта позволяет мыслить образование как индивидуальный бытийный акт, а в качестве предельной задачи образования рассматривать организацию самоопределения как такого бытийного акта. В непосредственной форме идея самоопределения как действия, основанного на трансцендентном сдвиге, реализуется в элитарных образовательных практиках античности и Средних веков.

3. Открытая модель образования

В результате кризиса актуальной становится такая организация образования, которая обеспечивала бы способность человека включаться в развивающиеся системы сложно организованной деятельности, что требует как сложного мышления, так и способности к самоопределению и к принятию целей кооперированной деятельности как своих. Такое образование с необходимостью должно воспроизводить трансцендентное содержание не как содержание элитарной способности, но как содержание массовой антропологической характеристики, востребованной в силу сложности и многообразия современного социокультурного пространства. В таком образовании появляется представление об *индивидуальных образовательных стратегиях*, возникает отдельная задача появления знаковых и символических опор, позволяющих участнику образовательного процесса обнаружить свою траекторию, идентифицировать себя и отличить от других участников. Возникает необходимость *открытой* модели образования с множеством различных уровней образовательного результата.

Сам институт образования в этой логике должен мыслиться как сеть, пронизывающая пространства детской и взрослой жизни, обустроенная как пространства развития; педагогическое мышление в таком пространстве строится в практической логике самоопределения. Педагогический разум превращается из «чистого», конструирующего априорную схему целенаправленного образовательного воздействия в «практический», ставящий ситуативные цели.

4. Практика и практическая антропология

Кант рассматривает *практическое* действие в соотношении с практическим разумом как действие прежде всего *этическое*. Принципиально для Канта, как впоследствии и для **Фихте**, определение человеком собственного действия как *поступка*, который не подразумевает схемы, но несёт в себе свой принцип как *максимум*, императив, могущий выступить всеобщим законом. Установление индивидуальностью этого всеобщего закона как закона *для себя* и есть, согласно Фихте, основное содержание самоопределения.

Системомыследеятельностная методология рассматривает практику как изменение рамок и горизонтов мышления и деятельности в контексте развития. Антропологический пафос подхода связан с представлением о способности мышления преодолеть машинные формы мыследеятельности, выстроить акт развития за счёт опор в рефлексии, с возможностью рефлексивно дистанцироваться от собственной деятельности, понять её как схему, которая может быть изменена.

Одновременно практика может рассматриваться как сила, трансформирующая вовлечённый в неё человеческий материал и конституирующая его в определённых антропологических схемах. Сами практики, согласно **П.Бурдье**, продуцируются особыми организованностями, *габитусами*, представляющими собой ансамбли субъектных значений и совокупности объективных, овеществлённых структур.

Структура практики понимается Бурдье как система «телесных» образований (в том числе знаковых и символических), определяющая пространство и цели ситуативных действий, одновременно устанавливающая субъекта практики и предписывающая смысл этих действий. При движении в практике по отношению к её субъекту эти образования задают точки интенсивности, в которых разворачивается практическое мышление. Смысл практики может быть не представлен внешнему наблюдателю, в особенности если наблюдатель принадлежит иной культурной традиции.

Практическое мышление, направленное на понимание и формирование антропологических характеристик, становится *практической антропологией*. Содержание её – одновременно способ знания субъекта мышления о самом себе и совокупность порождающих символов и пространственных структур.

5. Практическая организация мышления

Практическая организация мышления – условие действительного самоопределения, форма организации антропологического содержания; его содержание удерживается как в символической, так и в схематической форме. Осуществление практического мышления требует иной организации, чем осуществление теоретического мышления.

Характеристики такого мышления: *пространственные характеристики мышления* в аспекте его онтологической организации, способа отнесения к действительности; *структурные характеристики* в аспекте управления единицами целостности мышления; *характеристики произвольности* в аспекте коммуникативной организации мышления.

Эти характеристики представляют собой инвариант «неклассического идеала рациональности» – нормы мышления, выделенной в различных подходах к синтезу гуманитарного знания и моделированию системного социокультурного объекта: системомыследеятельностной методологии (**Г.П.Щедровицкий, О.И.Генисаретский** и другие); феноменологическом анализе законов существования символического мышления и символических форм организации сознания (**М.К.Мамардашвили, А.М.Пятигорский**); семиотическом анализе законов существования символического мышления и «символических полей» культуры (**Р.Барт, Ю.М.Лотман**).

6. Модели педагогической деятельности

Мы выделяем в эмпирическом многообразии педагогики идеально-типические характеристики, вытекающие из типов взаимодействия и целей субъекта и контрсубъекта, которые в свою очередь вытекают из самоопределения педагогики. Такие идеальные типы – педагогика образца, дидактическая педагогика, деятельностная педагогика, индивидуально ориентированная педагогика (педагогика самоопределения). Как основание для типологии выделяются два предельных способа понимания субъектом педагогической деятельности (педагогом) природы педагогического взаимодействия и способов организации им взаимодействий с контрсубъектом; они вытекают из различия онтологических парадигм.

Методологическая сложность связана с тем, что в индивидуально ориентированной педагогике педагогическая деятельность должна быть каждый раз заново развёрнута в ситуации взаимодействия двух субъектов. Методологическим основанием описания педагогической деятельности в индивидуально ориентированной педагогике являются схемы организации практического мышления. Такое образование реализует стратегию *индивидуализации*,

задающую открытые, не целевые образовательные пространства; его онтологией выступает онтология индивидуальности, символы индивидуальности как символы самоопределения, история развития индивидуализированной сущности. Понятия, вводимые для описания онтологии индивидуальности, рефлексивны и обозначают пространство свободы, в котором происходит становление индивидуальности. Индивидуализация как образовательная стратегия противопоставляется представлению о компетенциях как результате образования.

7. Система открытого образования

Одновременно такое образование должно быть открыто по отношению к современным социальным и культурным практикам, становиться *лабораторией социокультурных практик*, задача которой – формирование способности к построению рефлексивных пространств, втягивающих и преобразующих культурные нормы и формы социальной организации.

Открытое образование становится элементом системы практики развития человеческого потенциала как политической практики, реализующей идею свободы в социальном пространстве. Политика развития человеческого потенциала как условия существования институтов свободы соответствует такому самоопределению политического субъекта, в котором основными являются гуманитарные, а не экономические показатели, характеризующие качество освоения форм жизни. В такой политике человек рассматривается прежде всего как *человек для себя*, а в качестве основного представляется ресурс *возможностей*. Актуальность такой политики в современной России связана с тем, что традиционные институты воспроизводства антропологических характеристик вследствие социальной и антропологической политики советского периода разрушены.

Открытое образование есть также пространство пробного оформления новых возможных практик с последующим переносом их за пределы собственно образования; одновременно в открытом образовании могут выращиваться субъекты возможных и становящихся практик. Тем самым практика открытого образова-

ния как института индивидуально ориентированной педагогики может рассматриваться как практика развития не только по отношению к образовательному субъекту, но и по отношению к объемлющей социокультурной целостности.

8. Человеческий потенциал

Понимание же *человеческого капитала* как ресурса организации деятельности само по себе не подразумевает возможности субъектного отношения человека как к собственной деятельности, так и к возможности управления собственными компетенциями. Такой подход несовместим со стратегией индивидуализации и антропологическим проектом человека, готового выстраивать свои действия в открытых ситуациях. Кроме того, он противоречит базовой ценности русской культурной традиции, связанной с массовой способностью к включению в сложные рефлексивные коммуникации. Механистическому представлению о компетенциях противопоставляется представление, опирающееся на традиции исследования мышления и рефлексии. Утверждается, что базовая компетенция современного человека, актуальная в особенности для России, – рефлексивная возможность помещения себя в определённую систему деятельности и социальную ситуацию, в том числе возможность капитализации (превращения в ресурс) собственных наличных качеств и обстоятельств. Эта возможность определяется как *человеческий потенциал*.

Стратегия развития человеческого потенциала как стратегия социальной политики есть одна из стратегий расширения возможностей населения. Оно включает в себя повышение территориальной мобильности, интенсификацию профессиональных переходов, формирование установки на продуктивную деятельность. Основой человеческого потенциала являются *сквозные компетенции*, понимаемые как возможности, позволяющие человеку включаться в современные общественные и экономические процессы, в формы мышления, деятельности, кооперации и коммуникации, определяющие «лицо» современного мира и современной экономики; они рассматриваются как управляющие антропологические инстанции по отношению к внешним качествам: знаниям, навыкам, привычкам, способностям.

Выделяются следующие сквозные компетенции, формирование которых может быть задачей новой культурной революции в России: возможность движения за рынками труда (профессиональная компетенция); возможность формирования собственной идентичности (личностная компетенция и компетенция личностного взросления); возможность социальной коммуникации, включения в различные социальные среды (гражданская компетенция). Индивидуальность – рефлексивная инстанция следующего порядка, организующая управление человека самим собой и своими возможностями из трансцендентных оснований.

9. Образовательная задача

Отсюда вытекает основное требование к образовательной практике развития человеческого потенциала: в ней должны быть представлены возможность продуктивного действия, отнесённого к одной из современных и перспективных социокультурных практик, и возможность рефлексии, освобождения от деятельности. Практика, в которой происходит становление индивидуальности, выстраивается как набор ситуаций, в каждой из которых практическое действие осуществляется целиком. Целостность действия связана с возможностью обнаружения онтологических оснований практики и реализацией структур включения субъекта, практического мышления и установки. Становление индивидуальности в юношеском возрасте есть проба обретения практического мышления как практики реализации определённого онтологического содержания; именно это есть основное содержание самоопределения.

Новая институциональная организация образовательных практик опирается на возможность организации образовательного пространства как пространства решения задач, адекватных конкретному возрасту. Для младшего школьного возраста такое пространство выстраивается системой развивающего обучения; задача организации пространства взросления подросткового возраста решается в рамках деятельностной педагогики под руководством **Б.Д.Эльконина** и **А.Б.Воронцова**; решение задач юношеского возраста требует подходов индивидуально ориентированной педагогики.

Прежде всего такой институт есть институт проектирования индивидуального будущего. Современное образование уже не может исходить из единого представления о цели образования, должно учитывать постмодернистскую вариативность культуры, вариативность и искусственность образов будущего. В таком образовательном пространстве субъект исследует и конструирует версии организации жизни, оформленные в культурных моделях и образцах. Такое пространство заведомо двойственно: оно остаётся образовательным, поскольку по-прежнему решает задачу трансляции культуры, но одновременно позволяет *действовать по-настоящему*, проживая одновременно культурную форму деятельности и образ жизни, связанный с этой формой. Основное содержание таких образовательных пространств – аналитическое конструирование контекстов самоопределения.

Основная единица действия образовательного субъекта в таких пространствах – это *образовательная задача*, синтезирующая категориально-технологические схемы, описывающие образовательную действительность, и схемы управления образовательной средой, деятельностью субъектов образовательного пространства. Из образовательной задачи может быть развёрнута схема образовательной практики, включающая в себя натуральные объекты деятельности, знаковые и символические формы, представления и отношения субъектов, индивидуальные стратегии, схемы коллективной мыследеятельности.

Содержательно образовательная задача посвящена прошлому (восстановлению исходных оснований и интенций) и возможному будущему (оформлению возможных версий) исторических практик становления субъекта, создаёт возможность индивидуального исследования образовательным субъектом культурной формы практически, на собственной телесной организации. Одновременно через образовательную задачу представляется и реализуется новая для участников реальность онтологических оснований. Объективная культурно-историческая проблема, стоящая за образовательной задачей, должна быть переведена в личностную, иметь возможность становиться антропологической и экзистенциальной проблемой.

Мир образовательной задачи соотносится с миром художественного произведения, структура которого воспроизводит онтологический переход, где пространство непосредственной жизни осознаётся как организованное трансцендентными основаниями, реализующимися в человеческих поступках и отношениях.

10. Содержание образования

Онтология такого мира – *социокультурный объект*, системная целостность, синтезирующая формы организации коллективной мыследеятельности и обслуживающая знаковые, символические, понятийные, смысловые структуры. К социокультурным объектам относятся культурные практики (например, науки, искусства, управления, проектирования) и целостности, в которые человек помещается непосредственно (например, регион, этнос). Социокультурный объект не дан материально, он выстраивается лишь благодаря определенным человеческим сообществам, живёт в культурном поле как продукт жизнедеятельности последних и определяет понятийно выстроенную среду человеческого существования. Образовательные задачи и интегрирующие их программы необходимы для практического освоения социокультурных объектов, для формирования субъективных смыслов, значений и отношений. Основная цель индивидуально ориентированной педагогики, реализующей задачи юношеского возраста, окончательно определяется нами как задача освоения определённого набора социокультурных объектов; человеческий потенциал осуществляется через становление социокультурного субъекта как ресурса для изменений и одновременно предмета конструирования и преобразования.

В отношении практики развития человеческого потенциала выделяются три типа содержания образования и соответственно три типа процессов объективации: процесс *актуализации* социокультурного объекта (аналитическое содержание), *идеализации* социокультурного объекта (реконструкция онтологий и генезиса), *трансформации* (моделирование развития).

И.И. Ашмарин, Е.Д. Клементьев

Эффективность разработок стратегий развития и проблема «двух культур» для высшей школы

Во все времена уровень устойчивости развития общества находился в прямой зависимости от эффективности разработок стратегически значимых программ этого развития. В равной мере это относилось и к развитию подсистем общества – политической, экономической, социокультурной и т. д. Современная нам эпоха в этом контексте не является исключением – долгосрочные проекты остаются каркасом любых стратегий развития. Но разработка этих проектов, особенно стратегически значимых, вышла на принципиально новый уровень не только по их содержанию, но и по необходимой подготовке самих разработчиков. Дело в том, что известный раскол между естественными науками и гуманитарным знанием неизбежно проявился в появлении двух контрастных позиций при разработках стратегий развития – технократизма и радикального антисциентизма.

Эту проблему никак нельзя назвать сегодняшней: она возникла сразу, как только появилась проблема оппозиции научно-технической и гуманитарной культур. Традиционность и драматичность она обрела еще в первой половине прошедшего столетия, когда научно-технический компонент этой оппозиции был поставлен на службу военной промышленности. Всего лишь за сто лет до этого в английских школах, например, не преподавались естественные науки и существовало сильное противодействие введению их в школьные программы. Но уже после первой мировой войны необходимость преподавания физики и математики в шко-

лах так же, как и создание технических вузов всевозможных профилей, стало фактором национальной безопасности любого крупного государства. Если же учесть, что традиционное гуманитарное знание весьма опосредованно сопрягалось с военными нуждами, то раскол между двумя культурами к середине прошлого века стал цивилизационной реальностью.

* * *

Одним из первых, кто обратил на это внимание, был Ч.П.Сноу. В своей знаменитой работе «Две культуры и научная революция» он писал: «Создается впечатление, что для объединения двух культур вообще нет почвы. Я не собираюсь тратить время на разговоры о том, как это печально. Тем более что на самом деле это не только печально, но и трагично. <...> Для нашей же умственной и творческой деятельности это значит, что богатейшие возможности пропадают впустую. Столкновение двух дисциплин, двух систем, двух культур, двух галактик – если не бояться зайти так далеко! – не может не высечь творческой искры. Как видно из истории интеллектуального развития человечества, такие искры действительно всегда вспыхивали там, где разрывались привычные связи. Сейчас мы по-прежнему возлагаем наши творческие надежды прежде всего на эти вспышки. Но сегодня наши надежды повисли, к сожалению, в воздухе, потому что люди, принадлежащие к двум культурам, утратили способность общаться друг с другом»¹.

Если соотнести анализ, проделанный Ч.П.Сноу, с сегодняшними реалиями, то можно отметить, что его пессимистические оценки вполне приложимы и к нашим дням, поскольку на смену индустриальной эпохе пришла постиндустриальная (или информационная) – которая принесла с собой принципиально новые проблемы. Ее инновационный характер трансформировал смысл некоторых веками устоявшихся концепций. П.Дракер в книге «Постэкономическое общество» пишет, например, о радикальных изменениях в концепции *знания*: «И на Западе, и на Востоке знание всегда соотносилось со сферой бытия, существования. И вдруг почти мгновенно знание начали рассматривать как сферу действия. Оно стало одним из видов ресурсов, одной

из потребительских услуг. Во все времена знание было частным товаром. Теперь практически в одночасье оно превратилось в товар общественный»². Здесь уместно процитировать еще одну работу: «Утверждая, что в конце XX века возникла новая сфера деятельности – сфера производства инноваций, мы одновременно утверждаем, что сложился комплекс профессий и специальностей, обслуживающих разные стадии инновационного процесса. Одновременно возникла система кооперации и разделения труда внутри самой сферы, сложилась специфическая система управления инновационным процессом и **комплекс гуманитарных технологий** (выдел. авт.), обеспечивающих этот тип управления специфическими методами и средствами управленческой и проектной работы. <...> Обсуждение “человеческого” и “социального” капитала, человеческого фактора в макромасштабе – в горизонте **анализа изменений системы образования** (выделено авт.), политики или культуры в целом замещается напряженным исследованием и проектированием микропроцессов – на уровне компаний, фирм, коллективов и команд»³.

Здесь заметим, что современные трансформации концепции *знания*, о которых шла речь выше, органично связаны с трансформацией или по крайней мере с «переформатированием» подхода к формированию типа мышления в высшей школе, одной из проблем которой и посвящена настоящая статья. Дело в том, что современная система высшего образования выстроена так, что любой абитуриент, выбирая будущую специальность и, соответственно, сферу будущей трудовой деятельности, выбирает при этом для себя (осознанно или неосознанно, вольно или невольно) и тип «предстоящего» мышления – научно-технический или гуманитарный. С теми же оговорками он однобоко выстраивает и горизонты своих когнитивных стратегий. Время уже строго предупредило, что в социетальном масштабе при доминировании научно-технических заказов современности такая однобокость, уже устойчиво номинируемая как *технократизм*, представляет серьезную опасность для развития общества. Из сказанного со всей очевидностью следует, что проблема гуманитарной составляющей университетского научно-технического образования – это не «внутриотраслевая», а общецивилизационная проблема. Ее рассмотрению и посвятим дальнейшее повествование.

Начнем с истории, а точнее – предыстории обозначенной проблемы. Существовавшая в советское время система гуманитарной подготовки (для того времени она была скорее обществоведческой) в технических вузах страны была, образно говоря, «неладно скрое-на, но крепко сшита». Основной ее дефект – крайняя идеологическая сервильность, выстроенная к тому же на неуклюжих, а иногда и нелепых догмах, что, впрочем, не исключало возможности – благодаря «недогматизированным» преподавателям – достаточно конструктивно решать задачи общего гуманитарного развития личности молодого специалиста. С другой стороны, к безусловным достоинствам упомянутой системы стоит отнести методически тщательно продуманный принцип непрерывности (на протяжении всех лет обучения) преподавания обществоведческих дисциплин. Непременный компонент этого принципа – определение более или менее оптимального места каждой из них по временной шкале.

В постсоветский период произошел радикальный сдвиг в преподавании всего цикла обществоведческих дисциплин. Главное – была преодолена их «заидеологизированность». Состоялась их более или менее последовательная гуманитаризация, обобщающий смысл которой – выход к общечеловеческим ценностям и вековым российским традициям. Утвердился рационально сбалансированный, свободный от демагогии и опирающийся на доказательства стиль рассмотрения реальных обществоведческих проблем. Именно в таком ключе были разработаны и внедрены в учебный процесс курсы отечественной истории, социологии, экономики, философии и культурологии. В ряде случаев были задействованы политология, психология, а также целый ряд авторских курсов.

Преодоление идеологического прессинга в обществоведческих дисциплинах предельно актуализирует вопросы об их а) правомерности, б) предназначении, в) компонентном составе в системе подготовки научно-инженерных кадров и г) методиках преподавания. Правомерность гуманитаристики подкрепляется в общем и целом тремя взаимосвязанными аргументами. Во-первых, статус *высшего* учебного заведения заставляет заботиться о достаточно широком образовании, которое способствует не только профессиональной подготовке, но и наращиванию духовного потенциала

личности. Во-вторых, подготовка кадров, ориентированных на исследования и разработки, предполагает достаточно гармоничное развитие будущего специалиста, формирование не только аналитических (строгое математически фундированное мышление), но и синтетических (продуктивное воображение) способностей. Речь идет, образно говоря, о взаимообогащающем «сопряжении» левого и правого полушарий посредством параллельного овладения физико-математическим и гуманитарным знанием. В-третьих, профессиональная деятельность инженера осуществляется в определенном социальном (институциональном, рыночном, правовом, межличностном и т. д.) контексте, значимость которого в технологии этой деятельности неуклонно возрастает, благодаря в первую очередь происходящему в наши дни переходу к инновационной экономике.

Чтобы наглядно представить существо дела, воспользуемся удачной метафорой, предложенной Л.Ландау в ходе знаменитой дискуссии «физиков и лириков», состоявшейся полвека назад. В одном из своих выступлений он полшутливо заметил, что науки делятся на естественные (физика), неестественные (математика) и противоестественные (гуманитаристика). Лишь на первый взгляд может показаться, что Ландау высказывает обидные суждения в адрес не только гуманитаристики, но и математики. На деле же все обстоит наоборот. Перед нами – предельно точная, сбалансированная и вполне адекватная оценка значимости каждого из трех «блоков» научного знания, их места как в мире людей, так и в технологии образования. «Неестественность» математики самоочевидна. Это наряду с письменностью, деньгами и символическими ресурсами искусства и религии – великий искусственный язык цивилизации, изобретение человеческого гения. Утвердившись некогда в Египте и др. регионах в форме двуединства геометрии и арифметики («измерить и вычислить»), она становится основополагающим интеллектуальным инструментом, точнее – разветвленным семейством таких инструментов рационального упорядочения и теоретизации человеческого мышления.

Вернемся, однако, к нашей основной теме, с немалой долей юмора обозначенной Ландау. «Противоестественность» гуманитаристики, если иметь в виду разветвленный спектр наук об обществе, культуре и человеке, состоит в том, что она изучает духовно-

предметную реальность, которая надстраивается над собственно природным (биологическим, физическим и т. д.) существованием человека, составляет сферу искусственного, изобретенного – «артефактов». В их ряду – знания и верования; цели, смыслы и идеалы; национальные традиции и общечеловеческие ценности; технические устройства и феномены искусства; этические, юридические, административные и т. д. нормы, правила и процедуры социальных взаимодействий; институты и организации; требования государства и запросы рынка; налоги, финансы и бизнес, как, впрочем, и многое другое, в том числе и возвышающаяся роль науки и образования в современном глобализирующемся мире. Таков, обобщенно говоря, социокультурный контекст, в границах которого как раз и происходит и подготовка, и профессиональная деятельность инженерных кадров и составной частью которого они являются. Игнорировать это многослойное обстоятельство, концептуально проявляемое гуманитаристикой, было бы не только неразумно, но и контрпродуктивно. Вся сложность в том, как достаточно эффективно, с пользой для дела задействовать его в учебном процессе.

Гуманитаризация инженерного образования – проблема непростая, многоаспектная. Налицо два ее разных, хотя и взаимосвязанных так или иначе направления.

1. Изучение обществоведческих дисциплин как таковое.

2. Гуманитаризация собственно профилирующей подготовки, включение в ее состав таких блоков обществоведческого знания, которые задействованы прямо или косвенно в собственно профессиональной деятельности специалистов; рассмотрение не только форм, способов и приемов конструирования научно-инженерного замысла (проекта), но и социальных факторов, обеспечивающих его превращение в техническое изделие, востребованное и обществом, и государством, и конкурентным рынком.

Без и вне соответствующего организационно-методического, социально-психологического, финансового, юридического и т. д. обоснования любой научно-инженерный проект рискует остаться всего лишь красивой идеей, «прожектором», т. е. невостребованным новшеством. Культура такого рода обоснования, продвижения проекта на рынок, его «коммерциализации» должна, видимо, целенаправленно и интенсивно формироваться в вузе усилиями выпускающих кафедр. Проблема коммерциализации научно-инженерных

проектов была и остается болевой точкой отечественной системы высшего образования. В полной мере это относится и к особо актуальным для сегодняшнего дня нанотехнологиям. «На сегодняшний день, – по признанию в 2008 г. руководителя «Роспатента» Б.П.Симонова, – у нас нет ни одного нанопатента, хотя в мире их зарегистрировано уже около 10 тысяч, и 2 тысячи имеют правовую охрану на территории РФ»⁴. На проводимом в Бостоне международном конкурсе на лучшую коммерциализацию в области нанотехнологий премии в разных номинациях получают ежегодно примерно 20 компаний. Но ни один проект от России ни разу не получал никакой премии. И более того, не был даже номинирован.

Определение состава, объема, последовательности, способов и методик ввода гуманитарного знания в технологию научно-технического образования – дело и чрезвычайно ответственное, и весьма непростое. На сей счет нет, увы, панацеи на все случаи жизни. Нет, да и быть не может строго выверенных и однозначных рецептов. Единственный выход – коллективное обсуждение, опирающееся на эмпирические исследования реального состояния дел в вузе, сопоставление разных мнений, достижение некоего продуктивного консенсуса.

Исходная и самая, пожалуй, серьезная проблема – в какой мере утвердившаяся система гуманитарной, как, впрочем, и общенаучной (фундаментальной), подготовки специалистов совместима с бакалавриатом (магистратура – вопрос особый, для прояснения которого еще есть время), насколько она отвечает его запросам. Ведь в случае отсутствия такой совместимости всю работу по утверждению бакалавриата придется, видимо, начинать практически с чистого листа, выстраивать вторую, параллельную уже существующей программу и соответственно технологию обучения, кардинально усложняя вузовский процесс, либо оперативно разрушать «специалитет», выверенные временем способы и средства обучения студентов.

Бакалавриат оказался у нас в стране перед своего рода развилкой, которая уже стала острой головной болью организаторов отечественного высшего образования. Вполне реальны и в равной мере мотивированы две полярные установки – *прагматическая*, изначально и насквозь замкнутая на профессионализацию, которая неизбежно превращается в узкую специализацию, и *развиваю-*

щая, особо ориентированная на наращивание интеллектуального, духовного, творческого потенциала будущего выпускника, ориентированная на профессиональную мобильность широкого профиля. Это, как нетрудно заметить, две кардинально различные стратегии. И у той, и у другой есть свои плюсы и минусы. С каждой из них связаны свои и надежды, и страхи, непрерывно подогреваемые заботой о трудоустройстве бакалавров, их востребованности на рынке труда. Выбор одной из них либо их «симбиоза» – дело важное и рискованное, прямо и непосредственно предопределяющее будущее данного вуза, его ожидаемый реальный статус и престиж в системе образования, науки, культуры.

В границах первой («прагматической») установки бакалавриат представляется укороченным по времени и, по логике вещей, максимально упрощенным «специалитетом». Его выстраивание, соответственно, достигается ценой предельной минимизации всего того, что служит общему развитию студента. Речь идет о гуманитарном знании в первую очередь и об избыточной фундаментальной физико-математической подготовке во вторую. Вполне ожидаемый результат данной стратегии – весьма экономичная технология подготовки кадров (нечто вроде несколько «продвинутого» техникума), располагающих необходимым минимумом знаний, умений и навыков для инженерного труда в том или ином узкоспециализированном (горнодобывающем, нефтехимическом, металлургическом, железнодорожном, машиностроительном и т. д.) деле. Формируемая в подобном ключе культура исполнения, технологической дисциплины, поддержания отлаженного трудового ритма вполне, видимо, отвечает запросам рационально упорядоченного и синхронизированного по принципу конвейера производства, «машинного» труда. Но это, по большому счету, – экономика вчерашнего дня, замкнутая на получение некоего стандартизированного продукта (сырья, изделия, услуги). Высшая инженерная школа не может в силу этого ограничиваться лишь ее запросами. Она может и должна готовиться к встрече с будущим. Тем более что это будущее уже наступило и форсированно становится в наши дни реальностью – настоящими и остро актуальными вызовами современности, прямо и непосредственно связанными с надежным, опирающимся на научно-технологическую мощь благополучием страны, с ее достойным местом в международном разделении труда.

«Вчерашний день» не исчезает, разумеется, бесследно, подобно тому, как не исчез и «день позавчерашний» – ремесленный (ручной) труд. Он лишь видоизменяется, встраиваясь в кардинально более продвинутый научно-технологический контекст, доминантой которого становится (и ныне уже не только на Западе, но и на Востоке) экономика знаний, ориентированная на непрерывные инновации. Эта экономика, переход к которой в нашей стране директивно провозглашен на самом высоком уровне, предъявляет свои особые требования к научно-техническому образованию, по меньшей мере к тем его секторам, которые взаимоувязаны с рынком научно-инженерного труда. Речь идет в первую очередь о гибком сочетании двух основных требований к выпускнику вуза, включая и бакалавров, – готовности к продуктивному участию в инновациях (т. е. в созидании социально востребованных новшеств), равно как и к профессиональной мобильности (т. е. к оперативному перемещению во вновь открывающиеся, перспективные области научно-инженерного труда).

Запросы инновационной экономики к высшей инженерной школе в полной мере могут реализоваться в том и только в том случае, если бакалавриат выстраивается согласно второй, «развивающей» стратегии, сфокусированной на общем интеллектуальном развитии личности студента. Заведомо невыгодно было бы экономить на том, что составляет духовное, интеллектуально-творческое ядро его будущей инновационной деятельности, непреходящий базис профессионального долголетия. Становление и наращивание этого ядра, представляющего собой более или менее органичный, целостный сплав ценностных установок, фундаментальных теоретических представлений, практических умений и продуктивного воображения, как раз и достигается в границах дидактически сбалансированного и методически выверенного учебно-педагогического процесса последовательным вводом все более наукоемких курсов и инженерных практик.

«Развивающая» стратегия позволяет сравнительно легко состыковать и максимально синхронизировать программы бакалавриата и «специалитета», предельно упростив тем самым вузовский учебно-педагогический процесс в целом. Вполне реальны, правда, трудности, связанные с адаптацией бакалавров к наличным (нередко узкоспециализированным) условиям инженерного

труда по месту будущей работы. Но это преодолимые трудности в силу того, что выпускники будут располагать достаточным запасом профессиональной мобильности. Но самый эффективный, в силу рациональной упорядоченности и стабильности, способ преодоления искомых трудностей – кооперация усилий вуза и работодателя по организации института стажировки выпускников бакалавриата. Тремя основополагающими компонентами «развивающего» бакалавриата в научно-техническом университете выступают следующие.

1. Основательная фундаментальная физико-математическая подготовка, содержащая выходы к прикладному знанию. Она должна начинаться буквально с первых дней пребывания в вузе, ибо студенческая молодость – самое благоприятное время для развития математических способностей и становления теоретического мышления. Ее избыточностью создается своего рода запас прочности и для продуктивного участия в инновациях, и в плане профессиональной мобильности, включая и перспективы поступления в магистратуру.

2. Как можно более раннее приобщение студентов к научно-исследовательской работе, более или менее форсированный переход от всевозможных учебных исследовательских работ к посильному участию в реальных исследовательских проектах выпускающих кафедр.

В ряду неперменных учебно-педагогических задач – становление готовности к междисциплинарным исследованиям, равно как и к гармоничному сочетанию фундаментальных и прикладных исследований (далеко, видимо, не случайно то, что в документах Евросоюза, посвященных науке и ее финансированию, с недавних пор появилась объединяющая оба направления позиция – «Прорывные исследования»).

3. Целенаправленная ориентация обществоведческих дисциплин (гуманитарного знания) на общее духовное развитие студента и наращивание его интеллектуально-творческого потенциала, т. е. формирование его личности.

Уместно, пожалуй, особо подчеркнуть в порядке обобщающего вывода, что если первые две компоненты «развивающего» бакалавриата опираются на солидные наработки прошлых лет, то применительно к третьей компоненте ситуация совсем иная – тут

масса и нерешенных проблем, и неиспользованных возможностей. Вот об этом и хотелось бы поподробнее поговорить в заключительном разделе этой статьи.

Думается, что научно-технические университеты буквально обречены на то, чтобы реализовать концепцию «развивающего» бакалавриата. Но пока даже в ней предлагаемые меры по оптимизации изучения обществоведческих дисциплин, их ориентации на общее интеллектуальное развитие студента, наращивание его инновационного потенциала носят в основном «косметический» характер и сводятся к частичным, «точечным» поправкам и некоторой перестановке акцентов. Они не требуют, по крайней мере на первых порах, серьезных финансовых затрат. Однако совокупностью своей они все-таки могут заметно поправить состояние дел, выйти в конечном счете на достойный уровень. Медицинский скальпель тут гораздо эффективнее топора. От великих потрясений, связанных чаще всего с организационно-бюрократическими играми, один лишь вред. Наши «поправки» предлагаются в порядке информации к размышлению и сводятся они к следующим основным моментам.

1. Исходить из исторически сложившегося и существующего на сегодняшний день в соответствии с федеральными и вузовскими стандартами набора обязательных обществоведческих дисциплин как статус-кво, отправного пункта всех последующих преобразований. Своей совокупностью они достаточно полно воспроизводят на концептуальном уровне многообразный социокультурный контекст научно-инженерного труда. Это, образно говоря, историческое, социальное, экономическое, культурное и методологическое пространства, в границах которых протекает профессиональная деятельность инженера. Не представлены, правда, политическое и правовое пространства, значимость которых и в приватной жизни, и в профессиональной деятельности каждого из нас трудно переоценить. Следует, видимо, серьезно продумать, как, каким путем компенсировать данный пробел. Это либо новый курс «Государство и право», а дисциплинарно строже – «Политология и правоведение», либо просто «Политология» с солидными правовыми вкраплениями, либо основательное обременение данной проблематикой других обществоведческих дисциплин, либо, что наиболее реально, изучение в элективном порядке. Предстоит,

вполне понятно, нелегкая работа по определению конкретного вклада этих дисциплин в общее дело профессиональной подготовки студентов – особое и вполне компетентное рассмотрение, к примеру, собственной специфики социальных ролей и ролевого поведения, организаций, межличностного общения, конфликтов и т. д. именно в сфере научно-инженерного труда.

2. Необходимы и крайне важны особые усилия по эффективному использованию развивающего потенциала гуманитарного знания. Преподаватели работают, разумеется, в данном направлении, используя игровые методики, стимулируя дискуссионное обсуждение программного материала, обращаясь к «умным» тестам и т. д. Но проблема остается. И она весьма серьезна. Все перечисленное выше – всего лишь приватная инициатива преподавателя в условиях, когда во главу угла фактически поставлены тренировка памяти и поддержание учебной дисциплины, заучивание основных понятий, кодифицированных определений и изрядно формализованных («омертвленных») блоков «знания из учебников». Поправить ситуацию можно при том обязательном условии, что эпицентром изучения гуманитарного знания, его своего рода сверхзадачей становится формирование культуры мышления (по М.Планку – это то, что остается после того, как мы напрочь забыли все механически заученное), в первую очередь – культуры оценочных суждений, целостного подхода (видения) и продуктивного воображения.

Макс Вебер в свое время особо оттенил кардинальное отличие наук о природе (физики, биологии и т. д.) от наук о культуре, обществе, человеке (гуманитаристики). Если первые изучают общее в объектах (законы), то вторые – значимое для субъектов (типичское). Если, далее, с первыми связано познавательное погружение в мир природного безмолвия, то со вторыми – в мир, выстраиваемый самими людьми. Если, соответственно, первые монопарадигмальны, базируются на строгой логике, математически связанной дисциплине ума, позволяющей отсеивать все наносное, привходящее, привнесенное страстями, приватными интересами, произволом субъекта, хватывать таким путем объективную суть явлений, то вторые выстроены совершенно иначе. Обществоведческие науки изначально мультипарадигмальны, фактически структурированы в форме перманентного диалога конкурирующих концепций, каждая

из которых располагает собственным видением социокультурных реалий и ракурсом их рассмотрения, но не обладает монополией на истину (что получилось с монопольным статусом марксизма в нашей стране). Именно благодаря многообразию подходов и интерпретаций они в состоянии достаточно широко и основательно объяснить мир людей, непрерывно иницируемые и осуществляемые ими акции сотворения, типизации и воспроизводства всего многообразия артефактов: верований и знаний, ценностей и норм, техник и технологий, институтов и организаций – всего того, что составляет содержание их совместной жизни. Освоение утверждаемого в границах этих наук знания, лишь в самой минимальной степени опирающегося на математику и в этом смысле весьма нестрогое, «вариабельного», акцентирующего внимание на индивидуальном, личностном, самостоятельном вкладе в созидание и типизацию всего нового в мире людей, равно как и на их групповых интересах и ценностных ориентирах, безусловно, способствует раскрепощению интеллекта, расширению пространства свободы, выбора, личной инициативы, формированию того, что можно назвать «дерзновением ума».

Естественнонаучное и гуманитарное знание выступают, как нетрудно заметить, в качестве своего рода «alter Ego» друг для друга, которые лишь совместно – одновременно и исключая, и дополняя, и корректируя друг друга – в состоянии обеспечить достаточно гармоничное развитие человека, его способностей. Научно-инженерное образование на Западе всегда и системно использует развивающий потенциал гуманитарного знания. Так, например, в Массачусетском технологическом институте (МТИ) задействован мощный департамент обществоведческих дисциплин (School of Humanities, Arts, and Social Sciences), располагающий тринадцатью кафедрами и тремя междисциплинарными центрами. Департамент предлагает студентам-«технарям» весьма и весьма богатый (даже простое перечисление заняло бы несколько страниц) набор курсов («кредитов»), из числа которых будущие бакалавры должны в обязательном порядке выбрать восемь курсов, а при желании студента – еще шесть-восемь. И помимо этого – от двух до четырех обязательных коммуникативных курсов, формирующих культуру дискуссий, деловой переписки, межличностного общения, грамотной речи и т. д.⁵.

3. Все сколько-нибудь серьезные подвижки в деле эффективного использования развивающего потенциала гуманитарного знания обречены на провал, если не преодолено то «окаменение в головах» и у студентов, и у преподавателей, которое исторически сложилось благодаря многолетней монополии марксизма на истину в последней инстанции. Парадоксально, но факт: монопольное положение марксизма уже в далеком прошлом, а привычка увековечивать любое «учебниковое» знание, возводить его в абсолют осталась, предстает рутинной практикой изучения обществоведческих дисциплин. На Западе в элитарных вузах подобные ситуации, вызываемые, правда, иными причинами, довольно успешно преодолеваются с помощью альтернативных учебников, массы конкурирующих авторских курсов, реальной возможности их свободного выбора, вовлечения студентов в научно-исследовательские и учебно-образовательные проекты, организации дискуссионных площадок, равно как и других системно упорядоченных и выверенных временем учебно-методических ресурсов.

Исходной, весьма и весьма экономичной, не требующей серьезных финансовых и иных затрат мерой, которая вместе с тем в состоянии обеспечить вполне реальный задел для последующих более основательных и, видимо, намного более затратных шагов в данном направлении, является создание нового поколения учебно-методических пособий. Ключевой момент тут – максимально возможное использование в учебно-педагогических целях органически свойственного гуманитарному знанию разномыслия, плюрализма концепций, подходов, трактовок, суждений. Речь идет о целенаправленном вовлечении студентов в атмосферу перманентного обществоведческого диалога, в границах которого допустимы и правомерны самые разнообразные, даже взаимоисключающие позиции, ни одна из которых при этом не располагает монополией на истину. Такого рода вовлечение в живое, наполненное разными голосами гуманитарное знание – предельно значимый фактор культивирования самостоятельного обществоведческого мышления.

4. Будущее, безусловно, за обществоведческими курсами, предлагаемыми студентам в порядке их свободного выбора. Иного тут не дано. Так и только так можно продуктивно, с максимальной возможной пользой для общего дела стимулировать встречные усилия преподавателей и студентов, влить их в целостное русло,

вывести изучение гуманитарных дисциплин на качественно достойный уровень. Превратить их, иначе говоря, в непереносимое, крайне важное, ничем иным не восполнимое звено университетского научно-технического образования – собственно профессиональной подготовки.

Следует особо подчеркнуть, что резкий, методологически и методически непродуманный и организационно, технологически неподготовленный переход к такого рода курсам в состоянии лишь еще ухудшить состояние дел. Было бы нелепо, по меньшей мере, волевым решением сверху, чистым администрированием превращать существующие общеобязательные дисциплины в элективные. Эти дисциплины, содержание и структура которых закреплена соответствующими государственными стандартами, недопустимо в принципе рассматривать в качестве неких конкурентов. Между ними существует отношение не взаимоисключения, а взаимодополнения. Лишь своей совокупностью они обеспечивают целостную обществоведческую подготовку. Так задумывалось и так обстоит на самом деле. Поэтому любые сколько-нибудь серьезные попытки реформирования этой исторически сложившейся и в общем и целом довольно эффективной практики под углом зрения элективности неминуемо взорвут ее, сведут на нет ее образовательный потенциал. Было бы смешно и нелепо ставить студента перед выбором между, например, историей и философией. Весьма опасно забывать, что конкурентный характер свойственен лишь авторским курсам, ориентированным на актуальные как теоретические, так и практические проблемы труда и жизни. Их разработка и осуществление происходит в совсем ином дидактическом ключе и стимулируется в первую очередь тремя факторами – предложением («замыслом») автора, запросами вуза и востребованностью студентов. Но это уже, как говорится, совсем другая история.

Переход к элективным формам изучения гуманитарного знания невозможно осуществить вслепую. Крайне важна тщательно продуманная и сбалансированная программа – идеология, стратегия и тактика этого перехода. Ключевой момент идеологии перехода – четкое понимание того, что налицо две кардинально различные модели, технологии, культуры вузовского обучения. В первом («советско-российском») случае это, грубо говоря, *планово-распределительная модель*, суть которой – выстраивание

процесса обучения студентов «сверху», в директивном порядке, с помощью массы принуждающих, дисциплинирующих и контролирующих инструментов. Во втором, западном («американо-европейском») случае перед нами явно рыночная модель. Ее отличительный признак – своего рода купля-продажа образовательных услуг («продуктов») в границах вуза. Это обстоятельство – мощный стимул утверждения самостоятельных начал студента. Он оказывается в состоянии избирательно, исходя из лично продуманных запросов, присваивать («покупать») те и именно те образовательные услуги (в виде так называемых «кредитов»), которые позволят быть по окончании вуза успешным «продавцом» собственных профессиональных знаний, умений и навыков на конкурентном рынке труда. В общем и целом – должным образом устраивать свою дальнейшую жизнь, биографию, судьбу. *Рыночная модель* – это как раз то, что остро необходимо в современных российских условиях. Весь вопрос в том, как, какими путями ее встроить в отечественную систему подготовки инженерных кадров, не допустив болезненных сбоев последней.

Теоретически возможны, вообще-то говоря, три стратегии более или менее органичного встраивания западной *рыночной модели* в ментально нашу, отечественную вузовскую учебно-педагогическую практику. Их можно обозначить соответственно как «консервативную», «революционную» и «эволюционную» (компромиссную). В первом («консервативном») случае обновление носит явно «косметический» характер, сводится к отдельным *рыночным* нововведениям, которые ничего кардинально не меняют. Исторически сложившуюся *планово-распределительную* технологию вузовского обучения они оставляют в целостности и сохранности, лишь слегка «элективно» приукрасив ее фасад. Точечные учебно-методические меры не в состоянии, при всей своей безусловной позитивности, изменить целостную картину. Требуется системный подход.

«Революционная» стратегия как раз и связана с попытками тотально (системно) преобразовать в соответствии с западными лекалами наличную вузовскую учебно-педагогическую практику. Она, видимо, правомерна, когда все начинается с чистого листа, при создании новых образовательных центров. И такой опыт уже имеется. Но она категорически непригодна для вузов, располагаю-

щих вполне эффективными, выверенными временем технологиями подготовки специалистов. Любые попытки сформировать *рыночную модель* целиком и сразу неминуемо связаны тут с безжалостным отсечением всего, что прямо и непосредственно не служит делу профессионализации. То есть фактически с выстраиванием ее изрядно вульгаризированного аналога. Это уж точно работа топором, а не медицинским скальпелем, финал которой предсказуем. Вполне реальна опасность полного разрушения несущей конструкции отечественной системы вузовского образования – основательной (избыточной) общенаучной подготовки – немаловажного, кстати, фактора заметной востребованности наших выпускников на западных рынках научно-инженерного труда. Ведь именно благодаря этому фактору они располагают завидным потенциалом профессиональной мобильности, позволяющим достаточно оперативно и далеко не на последних ролях включаться в исследования и разработки крупнейших научно-инженерных центров стран Запада (например, из девяти проектов в Массачусетском технологическом институте, признанных лучшими в последние годы, в шести фигурировали участники с российскими именами).

Чтобы успешно, на достойном уровне решить данную задачу, требуется отнюдь не демонтаж исторически сложившейся вузовской практики (это прямая дорога в никуда, чреватая саморазрушением), а более или менее тщательно продуманная рыночная переориентация всех ее составляющих, в том числе и с помощью «точечных» мер, системно взаимосвязанных общей целью. Последняя состоит в том, чтобы осуществить на деле более или менее органичную состыковку «советско-российской» и «западной» моделей вузовского обучения, превратив в конечном счете первую в надежный и эффективный базис второй. В этом и именно в этом – суть и соль третьей, «эволюционной» стратегии, направленной на поиск рационально упорядоченного, сбалансированного и вполне продуктивного компромисса между этими в равной мере достойными моделями. Они могут и должны взаимно усиливать друг друга.

В итоге выстраивается двухступенчатая структура бакалавриата. На первой ступени (первые два года) дислоцируется фундаментальная, включающая и общеобязательные гуманитарные дисциплины подготовка, которая ведется в традиционном учебно-методическом ключе и опирается на привычные дисциплинирую-

щие инструменты. Ее критерии – готовность не только к последующей углубленной специализации, но и к самостоятельному выходу на рынок образовательных услуг, позволяющему обучению подкрепить самообучением. На второй ступени (вторые два года) этот рынок как раз и выстраивается, наряду с общеобязательными элементами специализирующей подготовки, в виде тематически разнообразных элективных курсов («кредитов»). Дисциплинирующий и регулирующий инструментарий тут довольно прост – требуемый минимум «кредитов».

Предназначение обществоведческих кафедр в данном контексте – быть «инкубаторами» элективных курсов, стимулировать их подготовку преподавателями. Вся сложность в том, что эти курсы должны быть непременно авторскими, лично окрашенными и, как правило, междисциплинарными, ориентированными на конкретные проблемы. Крайне важно, плюс ко всему, чтобы нацеленность на общее развитие личности студента более или менее гибко сочеталась с установкой на формирование у него тех или иных практических знаний, умений и навыков, важных и нужных как в профессиональном труде, так и в личной жизни.

* * *

Высказанные нами положения (критические оценки, выводы, рекомендации, проекты) относительно гуманитарной составляющей научно-инженерного образования, конечно, нуждаются в критическом переосмыслении и перепроверке. Чтобы выйти на уровень приемлемого проекта продуктивного обновления гуманитарной подготовки, требуются более надежные основы, максимально свободные от субъективных пристрастий. Эти основы обеспечиваются двумя рабочими инструментами – научным исследованием состояния обществоведческих дел, с одной стороны, и компетентным экспертным обсуждением исторически сложившейся тут проблемной ситуации, равно как и перспектив по ее разрешению, с другой. Оба инструмента можно и нужно использовать. Они призваны в принципе дополнять, корректировать и усиливать друг друга. Именно при таком подходе высшая школа будет готовить для научно-технических отраслей не просто *всесторонне*

развитых специалистов, а гармонично сформированных интеллигентов. Именно они сейчас нужны для разработок стратегических программ развития.

Примечания

- ¹ *Сноу Ч.П.* Портреты и размышления. М., 1985. С. 204.
- ² *Дракер П.* “От капитализма к обществу знания” // Новая постиндустриальная волна на Западе / Отв. ред. В.Л.Иноземцев. М., 1999.
- ³ *Щедровицкий П.Г.* Инновационный потенциал профессионального сообщества // Материалы Школы по методологии «Профессии и профессионализация». Латвия, Юрмала, август 2004 г.
Цит. по: <http://www.shkr.ru/lib/archive/methodologies/prof/prog>.
- ⁴ Нанотехнологии в мире. Дайджест российской и зарубежной прессы. Вып. 1, май 2008 г. С. 17. Цит. по: http://www.nanonewsnet.ru/files/digest_rusnano_1.pdf.
- ⁵ <http://shass.mit.edu/graduate>.

**Чувство прямого действия
(К вопросу об эмоционально-ценностных
интонациях поисков подлинности)**

Мы лишь «в догадках и образах
воображаем себе истину ...пришедшее на ум
не излагаем утвердительно, а в виде упражнения
предлагаем благосклонным слушателям»

преп. Григорий Нисский

Положение вещей

В этих заметках речь идет о вопросах, с которыми так или иначе сталкивается каждый исследователь, да и последователь, традиционных духовных практик.

Занимаясь гуманитарной наукой или конфессионально приуроченным богословием; секулярным «современным искусством» или искусством на какой-то канонической территории; христианской или агностической гуманитарной психотерапией, мы в *проблемно-тематическом поле* современности оказываемся в состоянии вопрошания: собственных сомнений методологического или экзистенциально-прагматического толка, или встречных и далеко не политкорректных подозрений со стороны.

И все это на фоне агностического равнодушия, напористых практик толерантности и моря разлитого бытового и медийного неоокультизма.

Не очень-то помогает в занятиях традиционными духовными практиками и профессиональная серьезность: начитанность, насмотренность, наслушанность признанных *opus magnum* духовных традиций тут, при сложившемся положении вещей и понимании сути дела, – не более чем показатели профпригодности, допуска в круг «гамбургского счета».

Разве не очевидно, что целое, обозначенное словами «проблемно-тематическом поле»,

– необозримо даже для одних только гуманитарных наук, не говоря уже о других видах словесности и текстуальности;

– познавательно и творчески поделено между разными «занятостями», с характерными для них культурными традициями и социальными институтами

– и по-разному понимаемо, промышляемо и возчувствуемо в их рамках?

Необозримо в целом – и с трудом сопоставимо в частях.

Притом, что лексически «проблема», «тема» и «поле» в одних случаях являются терминами какой-то дисциплины или «практики», в других – метафорами или иными тропами, а в третьих – просто словами языка повседневности, и что жанровые особенности их словоупотребления и связанные с ними особенности смыслообразования разнятся между собой.

Разнородные в применении, они подспудно расщепляют нашу способность понимать, снижают уровень не только специальной смысловоспособности, но и общей жизнеспособности.

Можно было бы назвать и другие причины такого вот положения вещей и недоступного – в желательной мере – понимания сути дела. А по сути-то как раз непонимания ее и недопонимания этого непонимания.

Мои намерения сводятся далее к тому, чтобы:

– отнестись к означенному положению вещей аналитически в рамках практикуемой мною когнитивно-стратегической навигации;

– рассмотреть его не просто как лежащее перед нами, а как предоставленное разнородными поставками

– и, благодаря методически упорядоченному наведению, так соотнести между собой разные части проблемно-тематического поля, чтобы обнаружить в нем присущую ему самому *логистику*.

Тогда оное поле предстанет перед нами как промежуточное текущее состояние, как стоянка на пути, как вырезок целого (по П.А.Флоренскому).

И если при всем том мы сумеем удержаться в рамках приемлющего, заведомо доверительного отношения к традициям (интеллектуальным, и/или духовным), промежуточная ситуация эта окажется раскрытием и испытанием «гуманитарности» самого приемлющего отношения, его соответствия одноименному цивилизационному императиву, каковым он признается и по умолчанию, и по стратегическим намерениям.

Мне кажется также, стоит с пристальным вниманием отнестись к разбросу ценностных интонаций авторов сборника «Наше положение: Образ настоящего». Разброс аффективно-катектических аранжировок их текстов, на мой читательский вкус, весьма выразителен: от аксиоматических, а потому не вызывающих сомнения далее полаганий в духе «Да будет!» – через аффирмативно-гипотетическое «Возможно, и постараемся, чтобы так было!» или ценностно нейтральное «Возможно, посмотрим, будет или не будет?» – до аффективно-нуминозного и протестного «Кто это в таком положении?».

Раскрытие сокрытого

Раскрытие сокрытого – это проявление, обнаружение неизвестных ранее, сокрытых *сутей* и *сущностей* на каких-то поверхностях, в каких-то пространствах (ума, сознания, души).

Для начала вспомним, что в рамках ночной, сновидческой метафоры раскрытие понимается как пробуждение, как просоночий предсознательный опыт, сопоставимый с вечерним подсознательным опытом засыпания. Оба они суть сведующие, дознавательные опытности, только в засыпании *дознанными* считаются «остатки дня», а в пробуждении «остатки ночи».

Хотя в сквозном течении жизни, помеченном представлением об идентичности «Я», остатки эти часто меняются местами, сплетаясь и путая нас, показательно, что в православной духовно-практической традиции отмеченным является только тонкий сон, тогда как для гуманитарно-психотерапевтических практик столь же показателен столь же тонкий дневной *транс повседневности*, от которого начинается отсчет измененных состояний сознания.

Не от того ли, – согласно традиционному «созначению» сна со смертью, – состояние тонкого сна соотносится со «смертной памятью» *заведомо*, тогда как однородные с ним состояния тонкого бодрствования становятся *ведомыми* лишь для *сведующего ведения* в предлагаемом православной духовной традицией *умном делании*?

А это значит, что словосочетание «смертная память» является сокращенным именованием жизнеспиритной памяти, выводящей нас из горизонта экзистенциально-приватизированной личной жизни в горизонт жизни *личностно-родовой*, сознаваемой генеалогически.

Далее, возвращаясь к допущениям о пространственности сознания, обнаруживаем, что на двусторонних поверхностях (границах) реализуются приграничные двусторонние отношения, состояния, события и... хронодинамические эффекты, свойственные этим событиям.

Разворачивается топологический *дискурс инцентрации* на особых точках, с присущим ему различием точки и ее окрестности, центра и периферии, и *дискурс лиминальности*, различающий границы и пределы, относительно которых внутреннее определяется как «отпредельное», то есть обусловленное, определяемое пределами, а сами они как изнутри распознаваемые, односторонние, повернутые внутрь, направленные к центру от границы.

В психопрактическом опыте инцентрация распознается как эффект сосредоточения, собирания, противопоставленного рассеиванию, разбрасыванию (энтропии, хаосу).

В первой наивной интенции, в порядке стремления (как *native stream*) символы и метафоры различаются так: метафоры – это знаки и когнитивные мыслеформы горизонтальных метаморфоз, тогда как символы метонимичны и наделены статусом инструментов вертикальной трансмутации. Можно сказать и так: метафоры говорят о естественных, спонтанных метаморфозах, тогда как метонимии об искусственно артикулированных трансформациях.

Так, в декартовой системе координат вертикаль «в некотором роде» созначна с пространственностью, а горизонталь – с времённостью, где время принимается как независимая переменная (в смысле «независимая от мыслящего наблюдателя»). Вертикаль же, напротив, связана с мышлением наблюдателя, и его умственные действия призваны распознавать значения зависимой от времени переменной, свое положение в метафизической иерархии бытия.

Среди прочего важно, что в декартовом сопряжении координат вертикаль перестала быть иерархией как священным порядком, превратившись в равномерно градуированную лестницу с равноудаленными друг от друга ступенями-константами. Декартова аналитическая геометрия выказывала себя как секуляризация средневекового Космоса и архаического Мирового древа. Что это, как не радикальное математическое расколдовывание мира?

Более того, наличие в когнитивном репертуаре оппозиций «вертикали/горизонтали» и «свободной/зависимой» переменной распознано рефлексией как комбинаторная возможность нескольких типологических перспектив.

– Обе координаты, включая темпорально варьируемую горизонталь, можно помыслить как равномерный ряд константных значений. Применительно ко времени это означало придать ему вид какого-то календаря, не только астрономического, а, скажем, зодиакального или литургического (в его проекции на мирскую жизнь).

– Поменять местами признаки свободной и зависимой переменной, наделив свободой пространственную вертикаль, а зависимой сделать темпоральную горизонталь.

– Во второй рефлексированной интенции за счет процедуры гомогенизации придать обеим координатам онтологическую однородность.

Нуминозность и эйстезис в опыте духовной жизни

Обратимся теперь к тому, как благодаря применению Люсьеном Февром социально-гуманитарной рефлексии к стихии человеческой чувственности эйстезис и различимые в его составе эмоции оказались погружены в среду общественных институтов.

Февр основывается на статье Анри Валлона из VIII тома «Французской энциклопедии», озаглавленной ни много ни мало как «Духовная жизнь», удостоив ее значения «первой общей картины психологического развития человека на протяжении всей его жизни – от момента зачатия до смерти».

Исходный пункт исследовательской позиции известнейшего историка – социальная очевидность заразительности, внушаемости эмоции. Именно эта данность естественной установки подвергается далее следующей рефлексивной редукции:

«...Связывая между собой все большее число участников, становящихся поочередно то зачинщиками, то передатчиками, эмоции мало-помалу слагаются в систему межличностного возбуждения, которое, обретая все большее разнообразие в зависимости от ситуаций и обстоятельств, в свою очередь, разнообразит чувства и реакции каждого. Установившаяся таким образом согласован-

ность и одновременность эмоциональных реакций обеспечивает данной группе относительно большую безопасность и силу: сложение подлинной системы эмоций тотчас оправдывается полезностью этой системы. Эмоции превращаются в некий полезный общественный институт. Они регламентируются наподобие ритуала. <...> Интеллектуальная жизнь общества... предполагает наличие человеческой среды... Так где же искать корни сознательных межличностных отношений людей, как не в ...эмоциональной жизни? Разве небезосновательно считается, что членораздельная речь, эта специализированная функция языка, возникла и развилась на основе той же органической и тонической активности, что и эмоции?... Но не следует забывать и о том, что между эмоциями и их выражением очень быстро обозначился разлад... Ибо было сразу замечено, что, проявляясь, эмоции нарушают функцию интеллектуальной деятельности, а с другой, – что лучшее средство подавления эмоций – точное мысленное воссоздание их причины или объекта, внутреннее их лицезрение, или, проще, осмысление посредством медитации» (с. 110–111).

Вторая всеобъемлющая констатация – амбивалентность чувств. Историко-методологическое эпохе Февра: «Не воображать, будто в любой данный момент религиозная вера (как и все иные верования, убеждения, ценностные идентичности. – *О.Г.*) представляет из себя нечто единое. Чем больше в ней жизненных сил, тем больше она индивидуальна, разнородна, тем больше взаимной непримиримости между различными ее тенденциями» (с. 121).

Так распознается и полагается в социально-антропологическом горизонте не только неустранимая разнородность эмоциональной жизни, но и утверждается имманентная этому горизонту агональность ее!

Впрочем, не раз было замечено, что исторической школе Анналов – и как раз на фоне ее широко признанной «научной образцовости» по части цивилизационного дискурса – свойственен своего рода исторический оптимизм с эпическим оттенком. На фоне философской войны так называемых «постмодернистов» с «модерном» как таковым и его приспешниками «неомодернистами» и «модернизаторами» научный авторитет школы вовсе не померк, но затаился в подсознательной профессиональной солидарности ученых-историков.

Независимая от подобного исторического оптимизма линия перепонимания судеб эйстезиса давно обнаружилась в богословских, философско-поэтических концепциях и художественных произведениях, темой которых вновь стало «священное», «сакральное», «нуминозное» вместе с широкой, поистине необозримой палитрой нуминозно-аффективных эффектов, издавна известных как исторически, так и психопрактически.

В контексте этой статьи для меня особо значимыми являются закрепленные уставными правилами институционально-манифестируемые эффекты сакраментализации, «освящения», отличающееся от более широко понимаемой сакрализации. А более конкретно выражаясь, последствия иерархической эпископии «по праву усмотрения».

Под ее воздействием сформировалась самодействующая, генеративная интенциональность и тектоническая контенция канонического права – мыслимая содержательность (консистентность плана имманентности, выражаясь слогом Ж.Делёза). И, хотел ли кто этого или не хотел, агональная пассионарность (одержимость), отложившаяся в специфических жанрах обличительного богословия и апологетической теодицеи, а также в жанре миссионерской проповеди.

Апостольски-евангелическая основа «царственного священства» долгое время маргинализировалась в еретических кластерах, за пределами приемлемой канонической верности, или в апофатической по сути этнологической метафоре «народа божьего» и уже в наше время в социальных практиках «духовных движений», представляющих от имени все того же «народа божьего». А в светском «постсекулярном» горизонте в *experience*'ax присутствия/отсутствия, в розысках подлинной человеческой экзистенции, в востребованности зова или богооставленности; в интересующей субъективности, взаимодействиях, интерактивности, в синергийно-антропологическом сотрудничестве.

Наше время?

Для одних оно обнаруживает себя в диагностически распознающем вопрошательно-озабоченном залоге, ищет себе место в постсекулярном эоне, предлагая себя в поставках «иных начал», об-

новлений, «образов будущего»; или под видом восходов и всходов, роста, плодоношения, жатв и урожаев; родительства; «урожденностей» и врожденности; агапических воспитательных трапез и треб. А есть еще третьи, четвертые...

И делается это то с веселой напористостью «хорошего аппетита» к жизни (такова эпифания сластотерпцев, озабоченных возможностью поживы во всех возможных мирах!), то с унылой, мрачноватой озабоченностью «(без)опасников», алармистов и конспирологов, а также серых кардиналов.

А *ex officio* всегда со звериной серьезностью «делателей истории», конструктивистов, производственников, профессиональных революционеров, контрреволюционеров и «инноваторов», бодро марширующих на парадах народного всеединства под землистым флагом заботы о хлебе насущном.

Признаюсь, хотелось бы дознаться как же *в наше время* дело обстоит с верными небесной, ангельской серьезности – с беззаботной веселостью о «птицах небесных и лилиях полевых», сведущих, что есть «единое на потребу»?

Странные наследники

«Непрекращаемый разговор».

Заочный диалог как особый тип исследования

По свидетельству Ю.П.Сенокосова, в июле 1978 г. М.К.Мамардашвили спросил его: «Где была греческая мысль, когда греки исчезли, а адресат еще не появился?». «Где-то» есть мысль, состоявшаяся до нас. Когда я стремлюсь в мышление, то могу, если повезет, оказаться в этом удивительном месте и услышать. Тем самым, возможно, и сам смогу сделать еще шаг.

«...Говоря его же [М.К.] словами ...если я мысленно держу Декарта или Канта живыми, то жив и я. И, наоборот, если жив я, если я способен помыслить нечто декартовское как возможность собственного мышления, поскольку следование просто логике еще не означает выполнения акта мысли, то жив и Декарт. И это есть бесконечная длительность или конгениальность сознательной жизни. Ее бессмертие. Бессмертие личности в мысли...»¹.

Философы прошлого не только *были*, но и *есть*. Где есть? Вспомним слова А.М.Пятигорского о «непрекращаемом разговоре», где участниками могут быть «кто угодно, да хоть я сам. ...разговаривать можно с мертвыми, с Платоном например... потому что разговор, о котором мы рассуждаем, уже превратил разговаривающего в индивидуальный случай мышления, а сам превратился в стан, на котором мышление – основа ткани, а рефлексия – ее уток»².

Место напряженное. И разговор не идет во взаимном согласии. Это «не диалог, в фокусе его объективной интенциональности – на создание общего для тебя и для меня языка, не установление

приятного для обеих сторон взаимопонимания... Как раз наоборот, наш разговор “выбивает” разговаривающего из его языка, этим давая шанс входа в иные мыслительные ситуации»³.

Восприятие философии как непрекращаемого разговора позволяет нам определить особый тип исследования – заочный диалог. В таком изыскании один из ключевых вопросов – как соотносятся меж собой разные философские концепции, разные пути, пройденные мыслителями? Жажда понять влечет к поиску совпадений и разногласий. Но важны области «на краю» – там, где ставятся под вопрос все построения самих авторов. И условием соразмерного восприятия является обнаружение особых «выбивающих» точек, которые и являются *событиями разговора*. В этих точках и возможно «*иное*, то есть до этого... не случившееся мышление»⁴. Дело оборачивается так, что наследие мыслителей прошлого необходимо не пересказать и даже не понять, а освоить в новых пробах мысли.

Обнаружение «заочного диалога» значимо для нас одновременно как способ удержания связи времен и в то же время как возможность войти в особое пространство, где имеет место движение к сути дела.

Обозначенный выше тип исследования для автора настоящей статьи проявился как необходимый и даже неизбежный в ходе попытки осмысления отечественной антропологической ситуации с опорой на работы столь разных мыслителей, как М.К.Мамардашвили и Н.Ф.Федоров.

«Это событие уже идет полным ходом»

В 1984 г. М.К.Мамардашвили выступил с докладом (опубликован под названием «Сознание и цивилизация») на III Всесоюзной школе по проблеме сознания в г. Батуми. Докладчик говорил о своем ощущении, о том, что «...из всего множества катастроф ... одной из главных и часто скрывааемых от глаз рассудка является антропологическая катастрофа... А это событие уже идет полным ходом»⁵. Анализируя его, М.К.Мамардашвили предложил принцип «Трех К» и выделил на его основе два типа ситуаций. Первые «нормальные», в них «случается» «простейшее и непосредственно оче-

видное бытие “я есть”» (первое «К», Картезиус), и «в устройстве мира есть особые “интеллигибельные”... объекты (измерения)» (второе «К», Кант). Другой тип ситуаций – когда «не выполняется всё то, что задается вышеназванными двумя принципами... – “зомби” – ситуации, вполне человекоподобные, но в действительности для человека потусторонние, лишь имитирующие то, что на деле мертво» (третье «К», Кафка)⁶.

Ситуация нормальная – «атом» мира, создаваемого вновь и вновь (в силу первых двух К). Повторяющийся абсурд оборачивается базовой единицей «Зазеркалья», воспроизводимого в «дурном хороводе». Сменив здесь масштаб, мы видим два входа в разные миры. В одном из них человек возможен, а в другом – нет. «Три К» означают границу. Событие антропологической катастрофы в том, что мы «провалились» в зазеркальный мир. Завтра не будет. Наступил День Сурка и абсурд – это не отдельная ошибка и отклонение, а фундаментальное свойство реальности, в которой находимся, но пребывать в котором – невозможно.

Здесь уместно вспомнить словечко *туфта*. Будучи по происхождению жаргонным, оно удивительно понятно для нас, наследников СССР, как оценка происходящего и самозащита. С этим словом я понимаю положение дел и минимизирую свое присутствие/участие. Так обозначается «подделка», «фальсификация», «что-либо недоброкачественное», «вздор», «вымысел». «Гнать туфту» – говорить ерунду, обманывать. Одно значение по-особому «знакоёмко» – игра в карты без денег⁷. Нет ставки, нет риска по ту сторону Зеркала.

В рассматриваемой логике *отечественная история с 1985 года* – это *попытка возвращения* из Зазеркалья. Будущее не гарантировано, и вся драма отечественной современности – в полусознательном признании того обстоятельства, что *можем не выскочить*.

* * *

...А в ответ мне:
Видать, был ты долго в пути
И людей позабыл;
Мы всегда так живем...

В.С.Высоцкий «Дом»

Можем ли мы засвидетельствовать принципиально новую *антропологическую* ситуацию *теперь*, после СССР? Мы перестали воспроизводить туфту? Мы научились стимулировать самостоятельность дел, решений и политического участия? Мы преодолели ситуацию «всеобщей сдачи прав?» По наблюдению Ю.В.Громыко, ...мы по-прежнему живем в рамках коммунистической антропологии»⁸. В этом смысле современная Россия – прежде всего послесоветская страна. Для многих наблюдателей СССР представляется чем-то грандиозно установленным то ли во благо людей, то ли вопреки их интересам, а его завершение – разрушением установленного порядка. В свете наблюдений М.К.Мамардашвили видим иное: советская действительность – дрящящая *предельная неустроенность и неустановленность*, неуправляемость и безсистемность в столь первичных слоях, что вопросы социально-экономического строительства оказываются второстепенны. Потому и после СССР новому устройству жизни взяться неоткуда. Человеческое измерение такого положения дел точно схвачено, на наш взгляд, В.В.Малявиным (высказано в разговоре с автором настоящей статьи) в размышлении о *стратегии симуляции*, о том, что советская система рухнула «не потому, что было организованное сопротивление ... а потому, что народ молча отвернулся от нее и даже мимикрировал под нее, она завалилась потому, что все очень успешно учились под нее мимикрировать. Вот эта симуляция, это и есть народная сила».

В послесоветской России решения принимаем мы, рожденные в СССР и вполне владеющие *двоемыслием*. *Туфта* для нас – личное боевое искусство, своеобразное «айкидо», позволяющее выживать в онтологической пустыне. Не это ли умение (а не свежий-зученный менеджмент) стало основой активности жителей страны в самых разных ее проявлениях?

Может статься, что юридическое завершение СССР не только не позволило нам «выскочить» в мир возможностей и жизненных перспектив, но и создало иллюзию, что именно это *уже сделано*. Мы находимся в поисках благих решений для себя, для близких, для страны, для государства и во всяком случае предполагаем, что «можно мочь». Но так ли это? Найдем ли силы применить оптику М.К.Мамардашвили к своей жизни? Тем временем «иллюзия состоявшихся изменений» работает. Она воспроизводит себя в бизнесе, в политике, общественных правилах и семейных отношениях. Внешние признаки разнообразия и новизны ничего не гарантирует. Не воспроизводим ли мы вновь неописуемую ситуацию, когда все существует КАК БЫ? Социальное устройство подобного мира резонно было бы назвать *псевдократией*. В том смысле, что у власти находятся не партии или чиновники, а бесконечно повторяющееся «псевдо», в котором свершения невозможны вне зависимости от качеств участника ситуации.

Закон именованности

О возможности выхода из Зазеркалья М.К.Мамардашвили говорил: «Взрослеть надо. То есть не детскими страстями и представлениями играть, а иметь силу на мысль, на труд свободы и истории, на независимое, достойное поведение во всем, начиная с мелочей»⁹.

Однако необходимость иметь силу – еще не сила. Особенно для общества, которое стремится развиваться и не может. «Немогота какая-то, бессилие. Жизнь, как подстреленная птица, подняться хочет – и не может... Висят поломанные крылья»¹⁰. «Страсть исполниться, состояться» оказывается в этих условиях делом невозможным. Где взять силы? В одной из бесед в прямой связи с вопросом о том, преодолим ли инфантилизм, М.К.Мамардашвили сформулировал *закон именованности* как «условие исторической силы, элемент ее формы»¹¹. «Единственный шанс иметь будущее, а он же и шанс стать людьми – это, именуя, выносить наружу и осознавать беды и несчастья, а не загонять их вовнутрь»¹².

В языке пространствовписания мы можем тот же закон сформулировать еще раз – *там, где не смеешь подойти, там и дверь*. Данный закон хорошо известен в той области человековедения,

которая и возникла-то за счет пристального внимания к энергии, скрытой в жизни человека. В психологии и психотерапии энергия решения и самоосвобождения сокрыта в том, что невозможно принять, увидеть. Например, метод немецкого психотерапевта Берта Хеллингера позволяет обнаружить, что для семейных и организационных систем необходимо признание каждого ее участника, без исключения. Связь с исключенным пробивает себе дорогу во всяком случае, проявляясь неустроенностью, симптомами и болезнями. Проблема оборачивается вопросом *о том, кто?* И вопросом о признании связи¹³. И наоборот – то, что «загнано вовнутрь... начинает двигаться и развиваться иррациональными, стихийными и патогенными путями»¹⁴. Положительные изменения возможны, если от души признать закрытые области и запретные имена. Если наше возвращение из бесконечного абсурда исполнимо как личностное взросление, то необходимая работа начинается вопросом о том, что живет в нас и остается неприемлемым. Даже когда мы (по законам Зазеркалье) *как бы* изменились.

Вернемся к событию антропологической катастрофы. Что произошло? Досадное недоразумение? Стоит сосредоточиться – и мы выберемся из «ямы»? Все дело именно в нас. Именно в себе мы можем увидеть вход в Зазеркалье. Потом «всегда уже поздно».

С нами произошло что-то очень важное. Но мы забыли. Произошедшее длится нашей же «запутанной памятью» и «переписанной историей», незнанием собственного происхождения, неготовностью знать о том, что «действительно происходило и происходит вокруг нас и в самих нас». Поколения, «не давшие потомства», которые и есть тайна безответственности и нового бессилия. И мы – наследники бессилия. «Наследники странные, мало пока что понявшие и мало чему научившиеся на своих собственных бедах»¹⁵.

Значимая для нас тема наследования здесь уже обозначена как *странная* тема. И само определение есть указание следующего шага: в философии М.К.Мамардашвили странное может быть *остранено*.

Наш следующий шаг в том, что бы закон «именованности» обратить *к самой философии* М.К.Мамардашвили. Как мы помним, «... человек... не может вытащить сам себя из болота. Нужна какая-то точка; а всякая точка, на которую человек может опираться, – в

мире. Человек не может выскочить из мира, но на край мира он может себя поставить»¹⁶. Если выпадение из истории – фундаментальная характеристика вмещающей нас исторической реальности, то она остается действительной и неустранимой для самого исследуемого автора: «Мы были людьми, лишенными информации, источников, лишенными связей и преемственности культуры, тока мирового... Кем же мы тогда являемся? Вот ты по ту сторону пропасти. Между тобой и миром, между тобой, как субъектом культуры, разверзлась пропасть, называемая 1917 год и все, что за ним последовало. То есть прошлого не существует. ...Все это ушло. Можно ностальгировать по этому поводу – вот, все, что было до 17-го года – философия, тысяча вещей, условно назовем это культурой, даже сама жизнь – все ушло! ...Ни-че-го этого нет!»¹⁷.

Когда «прошлое нет», что скрыто, кто скрыт? И что, кто должны быть названы по имени? «В XX веке со всеми нами случилось что-то, чего нельзя ни забыть, ни простить...»¹⁸. *Нельзя* для меня лично и *нельзя* одновременно в мире. Нельзя на самом деле. «Перед лицом феномена идеократических государств и тех последствий их деятельности, которые вызывают к моей непрощающей памяти (а с обращения к ней, как я говорил, начинается сегодня любой акт мысли), мы видим фантастическую картину предательства интеллигенции»¹⁹.

Описанная катастрофа оказывается не только современностью, но и событием отечественной истории. А историю необходимо признать делом тех, кто ее совершил. О случившемся в мире, в обществе культурный человек не имеет права сказать: «Я не того хотел...»²⁰. Отсюда и тезис об ответственности и предательстве интеллигенции.

М.К.Мамардашвили характеризует «жизнь, имитирующую жизнь» и соответствующий образ мысли как «квази... или ...зазеркальное существование, в котором мы не можем совершить акт мысли ... потому, что все уже как бы выполнено. ... Отсюда ... происходит в нашей культуре ... возрождение культа мертвых, включая... популярность идей Федорова, который призывал когда-то живых заниматься воскрешением мертвых»²¹. Н.Ф.Федоров здесь не сам по себе выступает со своим учением и опытом жизни, а в качестве персонажа философского текста об истории отечественной интеллигенции.

По закону «именованности» мы должны здесь обратить совершенно особое внимание на Н.Ф.Федорова. Не в этом ли для нас необходимый ход взросления и возвращения, заданный в философии М.К.Мамардашвили, хоть и не проделанный им самим?

Учение Н.Ф.Федорова о психократии

Одиннадцатый член Символа веры – фундаментальное положение православия и, шире христианства – устанавливает: «Чаю воскресения мертвых». Что это значит? Должно ли быть *чаяние* только ожиданием или же оно предполагает активную деятельность? Что означает Символ веры для науки, искусства, культурного производства? Если мы направляем свое внимание к поставленным вопросам, то многолетняя работа, проделанная Н.Ф.Федоровым, обретает свое непреходящее значение.

Н.Ф.Федоров утверждал необходимость Общего дела воскрешения отцов для всех и каждого – «всеобщий синтез», объемлющий и предполагающий нашу религиозность, научную работу, социальность и личную активность. Прежде всего речь идет о должном для каждого человека и сообщества, в уме и в душе, в любой сфере активности. Система Н.Ф.Федорова труднообозрима – каждый дискурс позволит воспринять лишь ее часть. Причем именно ту часть, которая заведомо не есть столь значимый центр. Предполагается *простраивание на себе*, поскольку исследовательская мысль без устремления в назначенный центр мертва. Удерживая во внимании сказанное, особо остановимся в настоящей статье на учении о психократии.

Культ предков, по Федорову, – суть религии и проявление разумности человека. Потому вернее говорить «сын человеческий», чем «человек»²². Другая сторона дела в том, что человек – это общность, и прежде всего родовая. Общее дело в одно и то же время есть обретение самого себя каждым в отдельности, каждого сообщества в целом и всего человечества – психократия, динамическая общность, где «все до единого необходимы»²³.

В психократическом мире культура (в самом широком понимании этого слова, включая социальное строительство, политику, экономику, науку в личном или общительном масштабе)

оказывается значимой, воспринимаемой средой и обретает свое жизнеутверждающее значение через *признание*, исполнение действительности родства. В разговоре о Музее, которому отводится особое место, Н.Ф.Федоров дал свою формулу отношения к культуре. «Музей есть *не собрание вещей, а собор лиц*; деятельность его заключается не в накоплении мертвых вещей, а в возвращении жизни останкам отжившего, в восстановлении умерших, по их произведениям, живыми деятелями»²⁴.

В другом случае, в мире «всеобщей розни», культура есть «... перерождение, вырождение и наконец вымирание»²⁵.

На основе сказанного сформулируем *принцип психократической обусловленности культуры*. Культура доступна, оборачивается символическим ресурсом в определенных ситуациях, когда «входящему» доступны не только сами обозримые элементы культуры, но и *те, кто* за ними стоит. И в то же время «входящий» может ответить на вопрос «*кто я здесь?*», будучи душевно причастен, удерживая свое отношение к происходящему в силу личной родовой и этнической памяти.

Задачи культурного строительства могут быть осмысленно поставлены в контексте задач восстановления, открытия, сохранения родовой и этнической памяти. Сохранение и воспроизводство культуры значимо не само по себе, а в контексте сохранения и жизни этноса, воспринятого психократически.

Событие отречения

С.Г.Семенова замечает, что Н.Ф.Федоров дал нам «сильную, неожиданную и плодотворную философскую оптику»²⁶. Воспользуемся этой оптикой для рассмотрения события антропологической катастрофы.

Советское революционное мироустройство с точки зрения философии общего дела есть торжество «блудных сынов». Не просто непоследовательность или недопонимание во всем, что касается памяти и прошлых поколений, а сознательное *отречение от наследия*.

Отречение в своей позитивной форме обернулось антропологией *товарищества*. «За пределами истории» мы не только отказались от родства и традиций, в которых сохранялась и воспроиз-

водилась жизнь и культура прежде, но и предприняли общество, способное жить без этих источников силы. Энергия родовой, этнической и культурно-исторической связи никуда не девалась но прежние связи оказались запрещены или «помножены на ноль». От живущих всю силу причастности требовалось направить в *товарищество*. Каждый должен был чувствовать себя прежде всего товарищем, а уж потом сыном, отцом или мужем, русским или евреем, профессионалом или рожденным в своем городе. Не говоря уже о преследуемых религиозных сообществах. Таков способ канализировать, перенаправить энергию связи, таково отражение, тень принципа родства²⁷.

Продуктом ситуации абсурда, по наблюдению М.К.Мамардашвили, «в отличие от *Homo sapiens*, то есть знающего добро и зло, является “человек странный”, “человек неопиcуемый”»²⁸. Для характеристики «этого антропологически нового типа» философ вспоминает слова «зомби» и «намби». ««Намби» по-английски значит «глухой», «тупой», «бесчувственный», «онемевший»²⁹.

Чуждое человеческой природе усматривает (на свой лад) в участниках революции и Н.Ф.Федоров: они «...не должны иметь ни памяти, ни чувства, ни вообще души»³⁰.

С позиций общего дела история Отечества с 1917 г. предстает как обрушение основ и самой возможности человеческой жизни. Однако еще более важна для нас возможность психократически осмыслить причины и основания произошедшего: «Забвение отцов необходимо ведет к вырождению и вымиранию, и нашему времени остается на выбор – воскрешение или вымирание»³¹.

Психократически говоря, революция есть *событие отречения*. И великая революция есть великое отречение. Самоотречение. Последствия катастрофичны, ибо культ предков, историческая память и связь – это не только долг, но и *действительное, энергичное основание человеческой жизни*. Речь идет не только о должном, но и о сущем. *Отречение от прошлого лишает нас силы*. И даже если задумаем шаг, то энергии на этот шаг взять негде. «Выделяя себя от всех других, мы в самих себе производим разрыв... это люди без воли, заеденные рефлексией, словом, блудные сыны»³².

Не здесь ли мы видим причину «исторического бессилия» и в то же время указание на *источник силы*? Не здесь ли тайна взросления, о необходимости которого сказано у М.К.Мамардашвили?

Пространственное прочтение рассматриваемых концепций

Как для М.К.Мамардашвили, так и для Н.Ф.Федорова человек – это прежде всего определенное устройство мира. Благодаря этой общей черте мы можем сделать следующий шаг, рассматривая две антропологии в едином понятийном поле через оптику пространствопонимания. Здесь уместно вспомнить концепцию П.А.Флоренского, согласно которой «вещи, среда и пространство – основные вспомогательные приемы мышления»³³, позволяющие и в своем триединстве представить ту или иную целостность.

Если мы мысленно идем *от пространства*, то «можно говорить, что самые вещи – “складки” или “морщины” пространства, места особых искривлений его; можно трактовать вещи... как простые отверстия в пространстве – источники и стоки мировой среды».

Если мы рассуждаем *от вещей*, подразумевая их центрами силы, то «пространство есть начало, объединяющее силовые центры, т. е. дающее возможность развернуться силовому полю»³⁴.

Важно заметить, что связь всегда взаимна. Для вещей среда и пространство будут таковыми только в том случае, если они воспринимают свою «помещенность в». П.А.Флоренский в этой связи говорит об «активной пассивности». Человек, взятый отдельно или в ряду себе подобных, может быть назван *обитателем*, «вещью», рассматриваемой в конкретном случае реальности, и в то же время – ее силовым центром.

Используя концепцию П.А.Флоренского, мы ведем речь об особых *онтоантропных пространствах и средах*. Здесь работы как М.К.Мамардашвили, так и Н.Ф.Федорова могут быть прочитаны следующим образом: мы идем от отдельного человека и обнаруживаем соответствующий ему мир, определенный как самим человеком, так и вмещающей и формирующей его средой и организацией пространства. О человеке идет речь в онтологической измерении, в онтологическом вопрошании. «Как возможен человек? Как я могу исполниться?» – задается вопросом один из авторов. «В чем мой долг, позволяющий ответить на вопрос о смысле моей жизни? В чем основа моей жизнеспособности?» – вопрошает второй автор. И в момент поиска ответа на эти вопросы мы обнаруживаем, что наше движение *обусловлено*. Поиск ответа оказывается связан не только со мной лично, но и с тем, где я нахожусь. Мы

обнаруживаем *такую среду и такую пространственность, которые особым образом определяют постановку онтологических вопросов находящимся здесь человеком.*

Обратное построение для нас также возможно – мы смотрим на человека как особый энергетический центр, формирующий поле вокруг себя и создающий тем самым особое пространство и среду. Вспомним знаменитое утверждение Протагора: «Человек есть мера всех вещей, тех, которые существуют, что они существуют, а тех, которые не существуют, что они не существуют». О.И.Генисаретский обращает наше внимание на то, что «в этих словах Протагора дано одно из первых выражений идеи онтоантропологии, т. е. антропологии, принимаемой в качестве фундаментальной онтологии» [9, с. 409].

Энергия целого присутствует в связи вещей, обитателей или «Атлантов», среды и пространства. Во всяком случае вопрос «кто?» или «что?» означает постановку вопроса «где?» или «откуда?» и «куда?», и наоборот. Сказанное будет верно как в аспекте наполненности энергиями (среда), так и в том, что касается пустотности и простора (пространство).

Карта онтоантропных пространств

Предпримем реконструкцию онтоантропных пространств, которые открываются нам в свете обозреваемых идей М.К.Мамардашвили и Н.Ф.Федорова.

1. В силу своей истории и жизни мы находимся в замкнутом мире, в Зазеркалье, лишенном онтологической глубины. Бесконечные попытки жить не получают продолжения и являются лишь отражениями «как бы» настоящего. В этом мире невозможны свершения и поступки.

2. Мы сохраняем знание (или память?) о том, что есть пространство подлинного. Зазеркальный мир лишен собственной энергии и может существовать только за счет другой, живой реальности.

3. Закон «названности собственным именем», сформулированный М.К.Мамардашвили, требует «именуя, выносить наружу и осознавать беды и несчастья, а не загонять их вовнутрь». Этот закон требует нашего особого внимания к «непрощающей памяти»,

о которой говорит М.К.Мамарашвили в связи с историей российской интеллигенции и в частности в связи с именем Н.Ф.Федорова. В ряду зеркал, которые составляют границу пространства абсурда, мы обратим внимание именно на это. По «закону именованности» – здесь дверь, здесь выход.

4. В учении Н.Ф.Федорова нам отрывается мир родства. Мы находимся в родовой связи и в то же время внутренне остаемся отгорожены от самих себя зеркалами непризнания и исторического бессилия. Здесь обнаруживаем два уровня действительности. По рождению мы уже «вошли» в этот мир. «По жизни» мы вольны принять реальность или отречься от нее. В событийной области, где поле родства пересекается с нашей активностью, проходит граница двух миров: психократии и *розни*. В первом мы оказываемся, *признавая*. Во втором – *исключая*. Разница между «я могу» и «всегда уже поздно», о которой говорит с нами М.К.Мамардашвили, в психократической реальности оказывается обусловлена *моей* готовностью или неготовностью признать прошлое, обрести память.

Чтобы «выйти из Зазеркалья», мы можем изменить отношение к реальности и предпринять *попытку повзрослеть*. Если вопрос ставится в онтоантропологии родства, то занять позицию и повзрослеть мы можем только на пути последовательного и всеобщего признания всех без исключения. Как живых, так и умерших.

5. Узнав о разных пространствах, мы осознаем себя находящимися на их границе – на границе миров и собственных возможностей. Можно сказать, что в Зазеркалье вообще *ничего нет*. У человека остается только мужество самостоятельности и картезианского «*cogito ergo sum*». Или же человеку только *кажется*, будто бы он одинок и опустошен.

Через «*кажется*», через *странность* своего положения, через навык *остранения* мы заглядываем в действительность родства. Мы догадываемся о силах, данных от роду. Надо только признать. Прежде всего, признать себя сыном человеческим, подсказывает Н.Ф.Федоров. Дать место всем в душе.

Тот, кто стоит по другую сторону зеркала (может быть, это мы же сами и есть?), видит сквозь его прозрачную поверхность. Оттуда, из этого вмещающего всех нас вместе с нашим Зазеркальным «*пробывалищем*» пространства родства, «душевного правления», мы видны как «блудные сыны». «Странные наследники».

6. Реконструкция приводит нас к тому, что прошлое – это *наследие*. Обитатели Зазеркалья, описанного М.К.Мамардашвили, живут с «запутанной памятью» и «переписанной историей», для них «прошлого не существует».

Другая реальность открывается психократически, когда прошлое оказывается тем, что *есть*. Наследием. Прошедшее, которое длится в нас и дано нам. Вся странность, весь абсурд положения – *именно в отказе от прошлого*.

Осмысленное действие состоит в том, чтобы вступить в наследство. Таков выход из ситуации абсурда и длящегося обрушения как для отдельных людей, так и для родовых и этнических обществ. С той *решающей оговоркой, что важна причастность «не вещам, но лицам»*.

Резонно определять наше наследие, о котором здесь идет речь, как культурно-историческое. При этом мы можем воспринять психократический взгляд, предложенный Н.Ф.Федоровым, и удерживать представление о культуре как проявленности этноса и рода. Культура – основное пространство возможных событий и действий. Но не сама по себе, а будучи обусловлена жизненной энергией семейно-родовых и этнических сообществ, которые причастны происходящему – как в лице участников ныне живущих, так и в лицах прошлого, в жизни, деятельности, в связи и длительности сообществ.

Примечания

- ¹ Сенокосов Ю.П. От редактора // Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М., 2002. С. 6.
- ² Пятигорский А.М. Непрерываемый разговор. СПб., 2004. С. 9–10.
- ³ Там же. С. 11.
- ⁴ Там же.
- ⁵ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. Сб.: докл., ст., филос. заметки. М., 1992. С. 107.
- ⁶ Там же. С. 111.
- ⁷ Мокшенин В.М., Никитина Т.Г. Словарь русской брани (матизмы, обцензизмы, эвфемизмы). 3-е изд. СПб., 2003. С. 332.
- ⁸ Громыко Ю.В. Хроники анти-Амбера // Российское аналитическое обозрение. 1996. № 2 (<http://www.df.ru/~metuniv/rao/96-2/amber.htm>).
- ⁹ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. Сб.: докл., ст., филос. заметки. С. 209.

- 10 *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. С. 181.
- 11 Там же. С. 115.
- 12 Там же. С. 182.
- 13 *Хеллингер Б.* Порядки любви... 2-е изд., перераб. М., 2007. С. 344.
- 14 *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. Сб.: докл., ст., филос. заметки. С. 182.
- 15 Там же. С. 120.
- 16 *Мамардашвили М.К.* Введение в философию ([http:// www.philosophy.ru](http://www.philosophy.ru)).
- 17 *Мамардашвили М.К.* Начало всегда исторично, то есть случайно. Фрагменты из беседы с М.К.Мамардашвили. Методология в России. М., 1998 (<http://old.circle.ru/archive/vm/v911mam.html>).
- 18 *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. Сб.: докл., ст., филос. заметки. С. 128.
- 19 Там же. С. 131.
- 20 Там же.
- 21 Там же. С. 152.
- 22 *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1995. С. 44.
- 23 Там же. С. 44, 422.
- 24 Там же. Т. 2. М., 1996. С. 377.
- 25 Там же. Т. 1. С. 137.
- 26 Там же. Т. 4. М., 1999. С. 639.
- 27 Там же.
- 28 *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. Сб.: докл., ст., филос. заметки. С. 111.
- 29 Там же. С. 202.
- 30 *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. С. 149.
- 31 Там же. Т. 2. С. 9.
- 32 Там же. Т. 1. С. 141.
- 33 *Флоренский П.А., свящ.* Собр. соч.: Ст. и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000. С. 81.
- 34 Там же. С. 111.

Медиакартография (Заметки и вопросы с конференции “Инновационный потенциал дизайна”)

Медиа меняются и все больше и больше обгоняют наше внимание. Постоянное размножение медиа и их взаимопроникновение в будущем может привести нас к состоянию медийной сингулярности, в которой значимым будет лишь *дизайн человеческих состояний*, но до этого мы должны иметь дело с множеством различных медиа, мультимедийным миром и решать дизайнерские задачи двух типов:

создание медиа,

создание объектов для существующих и появляющихся медиа.

Так как будет важно учитывать существование разных медиа, а также тот факт, что современные медиа интерактивны, акцент в медиадизайне смещается на интерактивность, кроссмедийность, то есть поиск решений в сфере проектирования продуктов, меняющих свои свойства в зависимости от поведения пользователя, и на учёт того, что медийный продукт будет путешествовать из одного медиа в другое, а значит, уже на уровне проекта необходимо это учитывать.

Такое разнообразие и высокая интенсивность трансформации медиа порождает поколенческие различия в освоении медиа. Цифровые «аборигены» и цифровые «иммигранты».

Это ставит важные вопросы.

Как поддерживать медиацелостность общества? Как преодолеть разрыв между цифровыми «иммигрантами» и «аборигенами»?

Постоянно возрастающее давление медиа ставит вопрос о способах борьбы с вызываемым этим стрессом; должно ли это осуществляться за счет законодательной деятельности, самоорганизации общества или же развития индивидуальных психологических свойств – мультимедийного иммунитета?

Какова роль дизайнера в этом процессе? Это обслуживание бизнеса или конструирование среды?

Чтобы искать ответы на эти и другие вопросы, нужны различные когнитивные инструменты. Одним из них может быть картография.

Медиакарта общества

Система общественных отношений, экономических, культурных и бытовых связей находит своё отражение в медиапространстве на уровне не только образов и сообщений, но и самого устройства сред распространения информации и коммуникации – медиа. Понимание структуры современных медиа может дать новый взгляд на устройство современного общества, на состояние дел в разных его частях: экономике, политике, интеллектуальном и культурном производстве. Обнаружение новых и старых медиа в разных частях общественной жизни представит нам карту уже модернизированных частей общества и тех, где ещё велик инновационный потенциал, с другой стороны, обнаружение модернизированных медиа позволит понять, откуда можно черпать опыт, компетенции, стандарты и схемы работы, а где на них есть запрос.

Картография – это один из наиболее важных навигационных инструментов, доступных человеку. Построение такого рода карт позволяет формировать маршруты, планы движения и устанавливать цели, что представляется крайне важным в текущей ситуации.

Интернет, как одно из наиболее современных медиа, порождает в своих недрах рефлексивные дуги, одна из которых – это попытка обзреть себя, увидеть в динамике и понять свою основу. Постоянные публичные обсуждения протоколов, создание инфографики, различные исследования и т. д. Даже прямо сейчас на странице интернета в wikipedia.org идёт процесс постоянного об-

новления самоописания этого медиа (http://en.wikipedia.org/wiki/File:Internet_map_1024.jpg). Это иллюстрация того, как сейчас можно представить интернет. Очень похоже на нервную систему, которой по сути современный интернет и является, но, чтобы получить более полную карту, стоит к нему добавить также и карты печатных СМИ, теле- и радиосред распространения информации, уличные доски объявлений и т. д. После этого мы получим полноценный атлас «нервной системы» общества, которая передаёт сигналы, приказы, даёт обратную связь и позволяет слаженно функционировать такому большому количеству людей в рамках глобального общества.

Под медиа для простоты предлагается понимать среды, в которых возможно построение одно-, дву- и многосторонних коммуникаций, сохранение и порождение информации.

Вопросы к этой части

1) Какие векторы можно увидеть в текущем направлении развития медиа?

2) Какие медиа сейчас доминируют в каких вопросах и группах людей? Какие есть идентификации человека через медиа?

3) Где уже появились новые медиа? Какие области жизни они затронули?

4) Где сохранились архаичные медиа? Где просто старые?

5) Как устроена граница в медиапространстве? Что происходит на «наших» границах?

6) Присоединитесь ли вы к этому процессу на странице Философии в фейсбуке?

Выше упоминались старые и новые медиа, к последним можно отнести те среды распространения информации, которые появились в последние несколько десятилетий и являются медиа проявлением изменения общественной ситуации в мире.

Новые медиа – кроссмедийность, интерактивность, коллаборативность

Кажется, эти три черты отличают новые медиа от старых. Можно, конечно, ещё мобильность добавить, но на самом деле она в интерактивности и кроссмедийности уже содержится.

Кроссмедийность – это в некотором смысле тотальность, мультимедийность и мультимодальность современных медиа. Сегодня почти все современные медиа работают и со звуком, текстом, изображением и движением. Почти все медиа рассчитаны на то, что они будут процитированы другими медиа и сообщение двинется дальше. Проектирование объектов, которые попадают в медиа, и самих сред их распространения сейчас уже ведётся из расчета сохранения содержания и структуры сообщения не только при смене модальности (ролик в подкаст, подкаст в расшифровку, расшифровка в виде арт и т. д.), но и при выходе в другие медиа: из интернета в газету и радио, отсюда на улицы города, отсюда в принты на майках и кружках, отсюда обратно в интернет.

Интерактивность закладывается в современные медиа не просто как возможность обратной связи, но как необходимость и часть самого пространства. Ощутимая часть медийного содержания создается под давлением рейтингов (система примитивной обратной связи) либо напрямую пользователями в качестве набора комментариев, оценок и создания самого содержимого медиа. Проектирование медиа, рассчитанных уже не только на трансляцию и сохранение данных, но на их мутацию, ретрансляцию и обсуждение. Смещение акцента содержимого со стимула на реакцию. Необходимость работать в режиме реального времени с постоянно реагирующим на изменения мира содержимым задаёт новые стандарты организации и функционирования медиа.

Коллаборативность – проявление децентрализации и сетевой организации современного общества. Появление в новых медиа тяги к производству контента самими пользователями, постепенный уход от жестко выстроенных редакций, создание сложных медиаинфраструктур, побуждающих людей создавать контент, делиться им и самостоятельно организовывать медиа-ресурсы внутри медиапространства. Коллаборативность – это естественная

тяга людей к совместному труду, обсуждению и действию. В простом переводе это совместность, которая проявляется в наполнении, обсуждении, оценке и управлении медиа современности.

Вопросы к этой части

1) Кто и как проектирует перетекание содержания из одной медиасреды в другую? Какие есть возможности?

2) Как в старые медиа приходит интерактивность и что с ними происходит?

3) Дизайн взаимодействия, а не подачи: как осуществить переход от вёрстки страницы к вёрстке взаимоотношений пользователей?

ПРИЛОЖЕНИЕ

И. Бентем

Куда должна и должна ли двигаться логика?

Johan van Benthem. Where is logic going, and should it? // What is to be Done in Philosophy? / E. Bencivenga, ed. Topoi, P. 117–122.

1. Смешанные чувства

В своей знаменитой книге *Что делать?*, название которой послужило редактору нашего сборника явным источником вдохновения, Ленин писал в 1902-м г. о том, что, по его мнению, социалистическое движение застряло где-то на полпути к своей цели. Хорошо известно, что было дальше... Может, и положение философских дел ныне находится на историческом изломе, требующем самых решительных мер? Во всяком случае, свое положение я зачастую так и оцениваю. В апреле 2004-го я был на весеннем собрании Американской философской ассоциации в Чикаго и после своего сообщения остался послушать доклады моих коллег. Один из первых докладов по логике был связан с вопросами о том, что мог бы ответить Фреге, если бы его спросили то том, что... И в этот момент меня осенило, что после десятилетий доения каждого предложения Фреге на предмет всевозможных его смыслов (и даже сверх того) мы уже даже вступили на первый уровень контрфактических спекуляций по поводу текстов Фреге, отчего я вдруг и ощутил тягостное предвидение веков и веков обсуждений того, что сказал бы Фреге в ответ на то, что он мог бы сказать, если бы на *n*-ом витке условно возможных спекуляций он сказал, что... и так до скончания веков. К счастью, отель «Чикаго» был благо-разумно оснащен массой черных входов и выходов. И я выскользнул в прелестный весенний день и побрел по набережной озера Мичиган, переливающегося светло-голубыми тонами. Мир и спокойное чувство реальности вернулись ко мне, несмотря на то что я

на данный момент пока еще не вполне осознал, что же именно со мной произошло. Наблюдать на безопасном расстоянии за линией горизонта, окаймляющей город Чикаго с этим его контрфактическим отелем, было крайне удовлетворительно. Я совершил побег. Но скольким еще удалось бежать? Те фрагменты современной философии, с которыми мне довелось быть знакомым, страдают «синдромом фиксации» на технически изощренных, но лишенных изюминки проблемах.

Может быть, это только случайный, частный эпизод? Важное свойство современной философии заключается в ее *фрагментированности*, и я весьма далек от готовности утверждать, что имею представление о ней как о целом. В любом случае я себя ощущаю скорее логиком, нежели философом. С тех пор как я получил две степени, одну в философии и одну в математике, я уже более никогда не ощущал себя вполне принадлежащим какому-либо одному из этих сообществ – к тому же я хорошо усвоил современную логическую точку зрения, демонстрирующую явное отсутствие монотонности в этих областях знания. Вы являетесь «математиком» лишь до тех пор, пока не знаете ничего, кроме математики. И вы теряете этот эпитет, как только узнаете что-то сверх того. То же самое касается и «бытия философом».

2. Перезагрузка: положительный опыт в новой установке?

Тем не менее именно философы создавали и продолжают создавать вещи, которые неожиданным образом высвечивают привычный мир в необычном свете. Такое не раз случалось со мной, когда я был студентом и наткнулся на тексты, отсутствовавшие в официальных списках литературы. В ряду подобных друзей у меня числится Райл с его *The Concept of Mind* как освобождающий пример аналитического мышления о самом себе и своих когнитивных способностях, сборники Приора, посвященные темпоральным аспектам рассуждений в духе *Time, Tense, and Modality*, представляющие собой спокойную, но убедительную смесь логики, философии и исторической эрудиции, работа Хабермаса *Theorie der Kommunikativen Kompetenz*, по новому заставляющая взглянуть на саму идею дискуссии и подлинного диалога, освещающая эти темы

комбинированными средствами континентальной и аналитической философии, или же, к примеру, книги Ролза-Нозика (*A Theory of Justice* и *Anarchy, State and Utopia*) как показательные примеры высококачественных дебатов о нашем обществе, содержащие в себе прозрения, выходящие далеко за пределы типичных политических перебранок. О положительном опыте такого рода можно говорить и дальше. Среди массы узкопрофильных второсортных публикаций, наводняющих наше коммуникативное пространство в течение десятилетий после некоего изначального толчка в виде «нашумевшей работы», или некоего очередного «парадокса» или «головоломки», вдруг порой наблюдаются вспышки подлинно новых идей, касающихся как классической тематики, так и существующего порядка в науке и обществе.

Я это говорю не для того, чтобы обособить философов в некую привилегированную касту. В действительности философия мне представляется как *modus operandi* без какой-либо определенной темы. Ее территория есть Мир: широчайшая арена, место встречи философов, психологов, лингвистов, экономистов, программистов и вообще всех осмысленно живущих людей. Замечу, правда, что многие из моих умнейших коллег пытаются предъявлять территориальные претензии, желая закрепить за философией кто область «здорового смысла», кто сферу «хорошего поведения», - совсем в духе идеи «папского государства», призванной совместить благородство ума с отправлениями светской власти. Но мне всё же кажется, что философия – это *приправа*: она обогащает вещи, при иных обстоятельствах могущие показаться безвкусыми. Тем не менее следует помнить, что поедание специй самих по себе обычно является не очень хорошей идеей... Мне, конечно, могут возразить, заметив, что это довольно странная точка зрения для логика, посвятившего огромное количество времени изучению чистых методов, стерильно изолированных от каких-либо реалий действительного процесса рассуждения. В ответ на это мне как раз и хотелось бы изложить свой нынешний способ понимания логики. Он становится всё более ориентированным на идею содержательного понимания ее предмета.

Однако перед тем как переключиться на новые регистры, позвольте мне напоследок показать, какого рода унижения могут ждать последователя идеологии чистого методологизма. Недавно

мне довелось участвовать в передаче на национальном радио, посвященной исследованиям в Академии. Помимо меня, были приглашены также еще и специалисты по математической физике и истории средневековой литературы. Оба моих коллеги говорили о таких замысловатых вещах, как количество измерений в теории струн, или же о хитроумных интерпретациях средневековых текстов, в то время как я рассказывал о разного рода удивительных тонкостях обыденного языка и человеческой коммуникации. После нашего интервью журналист обратился ко мне и сказал: «Мне не хотелось вас смущать на публике, но мне явно кажется, что я чего-то не понимаю. Вот вы вроде бы умный человек. И как вы при этом можете всерьез тратить свою жизнь на то, чтобы заниматься надуманными вопросами вроде вопросов о формах коммуникации и мышления у таких людей, как вы да я, хотя при этом могли бы заниматься реальными проблемами понимания Искусства или устройства Вселенной?».

3. Логика: программа дня

Итак, давайте вернемся к современной логике, моей непосредственной сфере интересов. Здесь, разумеется, также раскаленные докрасна печатные жернова производят впечатляющие объемы статей, монографий и даже целых логических Компендиумов, и с количественной точки зрения эта область исследований выглядит безусловно процветающей. Но, как и в случае с философией, в подавляющем большинстве случаев исследования по математической и философской логике ведутся без оглядки на более широкий контекст. В своей работе 2005-го года я уже пытался обрисовать облик современной философии в ее связи с логикой, имея в виду задачу выявления таких контекстов логических исследований, которые бы адекватно отображали ее современный размах. На мой взгляд, вопрос «что делать?» в конечном итоге взывает к пересмотру *предмета* логики!

Каковы образцы логической деятельности? Недавно я слушал доклад о традиционной индийской логике, в котором в частности рассказывалось о трех основных способах получения информации. Говоря в современных постсоматических терминах,

предположим, что вы озадачились вопросом о наличии пива на территории кампуса индийского университета в Бомбее. Ответ на этот вопрос вы можете попытаться, во-первых, *дедуцировать* из множества информации, имеющейся в буклетах, полученных вами по прибытии. Во-вторых, вы можете попробовать обойти весь кампус, используя свою способность *наблюдения*, чтобы непосредственно убедиться в существовании пивных заведений. И, в-третьих, вместо всего этого вы можете просто *пообщаться* с каким-нибудь компетентным лицом, например, местным студентом, чтобы получить исчерпывающий ответ на подобный вопрос. Более широкая концепция логики, на мой взгляд, должна включать в себя все три информативных канала как предмет своего теоретизирования; предмет, образующий согласованную картину, выводящую сферу интересов логики далеко за пределы ее гипертрофированного внимания к одному лишь только дедуктивному доказательству. Последнее в действительности есть лишь один тип логических операций, к тому же целиком упускающий из виду сложнейшие интерактивные аспекты языка, а также и момент коммуникации между агентами логического рассуждения. Иными словами, я утверждаю, что такие коммуникативные действия, как задавание вопросов или осуществление ответных действий, являются столь же значимыми формами логической деятельности как и умение выводить следствия из имеющихся посылок.

И в самом деле, в современной литературе по логике в фокус внимания постепенно начинают попадать в качестве предмета логических исследований разнообразные процессы, имеющее отношение к преобразованию и трансляции информации: рассуждение, вычисление, вопрошание, оглашение и обучение. В результате в орбиту логических исследований постепенно втягиваются и такие дисциплины, как *computer science*, лингвистика и даже экономика и когнитивные науки. Такое расширение перспективы, однако, не приводит к противопоставлению традиционным подходам в рамках математической и философской логики. Скорее наоборот, на этом пути может быть получено более убедительное *raison d'être* существующим логическим достижениям, которое нельзя было бы получить в пределах узкого понимания логики как науки о формальных системах. Такое понимание логики ныне не выдерживает критики, и его более нельзя рассматривать как основообразующий

принцип логической науки. С этой точки зрения журналист, заставивший меня покраснеть, пожалуй, затронул нерв проблем, стоящих перед современной логикой...

Вот некоторые темы, иллюстрирующие более широкое понимание концепции логики.

По ту сторону формальных систем: общие соображения. Мой первый пример в общем-то даже и не расширяет существующей программы логических исследований, а лишь позволяет оглянуться назад и оценить то, что и так уже имеется в распоряжении. Логика в модусе ее формально-системного понимания приводит к «системному заточению» (см. ван Бентем, 1999), поскольку относительность ее результатов всегда оказывается обусловленной формальными языками и аксиоматическими системами; соответственно значимость этих результатов, как правило, не выходит за рамки рассматриваемого формализма. С точки зрения неспециалистов по логике, это последнее обстоятельство является наиболее проблематичным местом. Поэтому и возникает вопрос о возможности трансляции логического знания за пределы сложившегося формата, подобно тому как изложение большей части физических законов можно сделать доступным пониманию без апелляции к специальной терминологии. К примеру, говорить о логике как о науке, цель которой в значительной мере определяется поиском определенного *баланса* между выразительной силой формальных языков и многосложностью их использования при решении таких задач, как осуществление контроля за согласованностью, адекватностью моделирования и правильностью вывода. Именно так можно интерпретировать многие мета-теоретические результаты, в частности известные теоремы Гёделя и Тарского о границах применимости первопорядковой логики. «Золотое правило» логики утверждает, что, выигрывая в выразительной силе, мы несем потери в плане большей сложности. Можно ли получить более фундаментальные результаты, которые позволили бы объяснить причину такого рода поведения логических систем? И какие еще мыслительные ходы, обнаруженные в рамках логических исследований, можно было бы сделать источником широкого культурного влияния? Думается, что пришло время формирования такого уровня изложения логических интуиций, который был бы в одинаковой степени далек как от педантизма формального языка, так и от

пустоты сомнительных обобщений. И вместо этого современные исследователи заняты составлением огромных каталогов, систематизирующих невероятное многообразие формальных систем, что только порождает дополнительные проблемы, всё более и более отдаляя возможность обнаружения единой перспективы видения ситуации в современной логике.

Плюральность и архитектура. Следующая тема также касается реалий современной логики. Множественность логических систем была давней проблемой исследований по логике еще со времен Больцано и Пирса и момента изобретения «альтернативных логик» (устаревшая фраза), предложенных для изучения весьма различных типов рассуждения (Брауэр, МакКартти и Жирар). Основным вопросом здесь является следующий: как выглядит спектр основных типов рассуждений, каковы критерии их применения и в чем заключаются их формальные различия? Я имею в виду следующее: только что мы были свидетелями всплеска исследований по «нмонотонным», «линейным», «паранепротиворечивым», «абдуктивным» и «дефолтным» логикам и многим другим типам логического вывода, естественным образом возникающим при решении самых разнообразных задач. Так вот и появляется вопрос: существует ли некая универсальная мета-теория корректных способов рассуждения, позволяющая правильно определять, когда следует применять один, а не другой тип логического рассуждения? И далее, ежели мы примем эту логическую плюральность всерьез, то возникает еще и следующий вопрос. Процессы реально осуществляемых логических рассуждений многосложны и всегда являются определенного рода комбинацией различных языков, типов исчислений и семантических моделей. Подобная структурированность взывает к проблеме синтезирования различных логик, так же как и различные физические системы зачастую требуют синтеза различных фрагментов физики. Несмотря на обилие многообещающих работ по этой теме, мне кажется, что надлежащая объяснительная теория до сих пор еще не создана, архитектура комбинирования логик не ясна, и механизм комбинирования логик, который бы позволил мыслить свойства комбинированных логик как функцию логических свойств приводящихся в нее аргументов, совершенно не ясен. Отсутствует также и адекватное понимание тех логических свойств, которые непредвиден-

ным образом возникают в рамках синтезированной архитектуры. Здесь даже имеет место своего рода парадокс. Синтез источников информации и процессуальных механизмов успешно применяется в действительных процессах логического рассуждения, в то время как теоретическая рефлексия над природой этого синтеза приводит лишь к комбинаторному взрыву на уровне формального системотворчества. Значит ли это, что мы упускаем из виду что-то очень существенное в сложившейся ситуации?

Каналы и носители информации. Фактически основным предметом логики можно считать язык, который несет в себе процессы смыслоформирования и процедуры вывода. Однако в фокус внимания последнего десятилетия попали и такие носители информации, как диаграммы, картинки и образы. Более того, носителем информации вовсе не обязана быть «бумага»: ее можно считывать со световых сигналов, игральные карты или вообще любых типов событий, имеющих регулярные взаимосвязи с прочими ситуациями. Каким образом в логическом рассуждении оказываются связанными между собой лингвистика, графика и другие типы информирования? Можно ли адаптировать стандартные подходы к логике, ориентированные на то, чтобы иметь дело с выразительными способностями и вычислениями в рамках языка, и пользоваться ими в случае более широкого понимания информации? В принципе любая физическая система может быть носителем информации при условии, что ее взаимодействие со средой является регулярным. Следуя классической работе Дрекке (*Knowledge and the Flow of Information*), Барвайз и Селигман попытались претворить идею «канальной теории» (*channel theory*) в логике. Но как здесь следует понимать слово «информация» и каковы будут последствия для логики? В книге *Handbook of the Philosophy of Information* (П.Адрианс, Й. ван Бентем) затрагиваются некоторые из этих вопросов, тем не менее следует отметить, что общего определения информации, годящегося одновременно как для логики, так и для теорий, изучающих содержательную информацию, так и не найдено.

Динамика, множественность агентов и коммуникация. До сих пор логика была озабочена преимущественно такими вечными объектами, как пропозиции и отношения следования между ними. Тем не менее подобные объекты всегда являются результатом человеческой деятельности, такой как обучение, изменение пред-

ставлений, ревизия верований, задавание вопросов, удостоверение или сомнение в чем-либо и т. п. Подобные формы познавательной динамики стали самостоятельным предметом логических исследований благодаря пионерским работам Гарденфорса, Кампа и датской семантической школы (см. ван Бентем, 2003, А, В). Как показали исследования Пратта, Милнера и Абрамского, весьма успешной здесь может оказаться техника программного анализа. Что могло бы сыграть роль стабильного образца при изучении динамических рассуждений и прочих когнитивных процессов, соизмеримого по элегантности с первопорядковой или модальной логикой? Типической особенностью логической деятельности является то, что она осуществляется усилиями множества рассуждающих агентов. Логические умения находят свое выражение главным образом в *коммуникации* между агентами. Примерами являются вопрошание, отвечание, рассказывание, а отсюда выработка долгосрочных стратегий в играх различного толка – в аргументации, моделировании, планировании. Логическими агентами могут быть целые группы рассуждающих субъектов, и это поднимает новые вопросы, связанные с понятиями коллективного действия и коллективного предидирования. Социальные аспекты логики уже успели проникнуть в эпистемическую логику и некоторые разделы вычислительной логики, в особенности благодаря понятию *игры*. В этих областях уже имеются разнообразные парадигмы, начиная с теоретико-игровой семантики Хинтикки и заканчивая игровой семантикой линейной логики. Как представляется, общая логика взаимодействия должна синтезировать в себе вычислительную и эпистемическую функции. Но что получится в результате?

Временные шкалы и вероятность. Один вопрос или один шаг дедукции – это элементарные логические действия. Разговоры или, например, игры требуют определенной длительности во времени, однако и они, как кажется, с точки зрения их логического анализа всё ещё вписываются в традиционные методы исследования. Но как обстоят дела с еще более длительными процессами? При получении информации мы оцениваем одних агентов как более «надежных», нежели другие. Однако ожидания, или численные вероятности, отражающие предполагаемый уровень «надежности», формируются как результат долгого опыта. Более того, мы ведь осознаем себя вовлеченными не просто в долгосрочные, но и вовсе

в нескончаемые процессы, такие как Великая Игра непрекращаемой беседы и аргументации, которая издревле связывает воедино человеческое общество. Это включает в себя оценку ожиданий относительно будущего, а также и их ревизию по мере поступления новых наблюдений. Частично эти проблемы покрываются уже существующими логическими теориями, в особенности темпоральной логикой бесконечной цепочки событий (в том ключе, как она разрабатывается на пересечении философии, теории обучения и computer science). Однако если в игру включаются вероятности, то дело здесь не может ограничиться простой соположенностью. Уже Больцано, а за ним и Пирс говорили о вероятностном выводе как о ключевой логической проблеме. В 1950-х Карнап попытался унифицировать статистический и логический аспекты информации. По мере получения успешных результатов в рамках систем автоматического поиска доказательства, к 1990-м исследования в этой области интенсифицировались. Открытия непредвиденных (emergent) статистических свойств у подобных систем еще только начинаются. То, что они существуют, демонстрируется законом нуля и единицы, обнаруженным в начале 1970-х, в его применении к логике предикатов, который говорит, что на конечных моделях любое первопорядковое утверждение с вероятностью 1 окажется либо истинным, либо ложным при достаточно долгом вычислении. По иронии судьбы это случилось практически сразу после того, как Линдстрём – как тогда всем показалось – раз и навсегда доказал заключительную теорему, определяющую первопорядковую логику в терминах ее классических качественных (qualitative) характеристик. Тенденции, характеризующиеся попытками синтезировать логику и вероятности, хорошо гармонируют с расцветом теорий по эволюционным играм, в которых многократное повторение простых взаимодействий может привести к равновесию, объясняющему появление стабильных норм и других стереотипов поведения. Вопрос синтеза логики и вероятностей всегда был маргинальным среди логиков. Однако в современной практике он может стать одним из центральных.

Думается, что темы, поднятые мною выше, суть не более чем отражение имеющихся тенденций в современной логике, хотя это утверждение может показаться верным лишь тем, кто пытается смотреть дальше, чем это подразумевается нормами установившейся ортодоксии. Верно и то, что рассмотренные мною проблемы еще слишком новы, чтобы успеть найти свое отражение в учебни-

ках по логике и стандартных текстах по философии логики. Тем не менее, как кажется, в них заявляют о себе важные и перспективные темы для дальнейших логических исследований.

4. Дискуссия: куда должна двигаться логика?

Мое видение логики заключается в том, что она находится на грани перехода к новым парадигмам, включающим в себя исследование процессов рассуждения, информации и коммуникации. Это можно воспринимать как возвращение к широте до-фрегеанского видения предмета логики, но уже обогащенного математическими инструментами анализа, добытыми в период ее «сжатия» до дисциплины, ориентированной исключительно на фундаментальные исследования. Я даже смею надеяться, что этот поворот приведет к получению результатов, соизмеримых с теми, что были получены в золотых 1930-х. В списке TIME 2000 в ранге самой влиятельной двадцатки интеллектуалов XX века значатся фамилии Гёделя, Тьюринга и Витгенштейна – поистине неплохой результат для нашей маленькой исследовательской дисциплины! Будем надеяться, что TIME 2100 увеличит этот список...

Большая программа? Может ли быть движение без Цели? Современная логика берет свое начало от Больших Программ, связанных с задачей обоснования математики, да и всей науки в целом. По большому счету поставленные задачи реализованы не были, однако побочным эффектом было то, что произошло существенное обогащение целых областей философии и науки. Мне кажется, что веком позже, по мере получения соответствующих результатов, придет осознание того факта, что мы по существу уже сейчас были вовлечены в весьма амбициозные проекты, в которых логике отводилась задача исследования всех естественных механизмов преобразования информации приблизительно в том ключе, в котором я это обрисовал выше. И всё же у меня нет сейчас отработанной программы, которую бы я мог предложить: намеченные цели амбициозны, но средства достижения не вполне ясны. Гильберт обещал нам открыть надежные формы доказуемости в математике, поддерживающие величественные вершины канторовского Рая. Пожалуй, мне бы хотелось надеяться на возмож-

ность обнаружения Предельных Форм Разумности человечества, добытых на путях изучения природы информации и логических рассуждений? В любом случае здесь речь должна идти о значительно более глубоко понятой идее рациональности, отнюдь не ограниченной одной лишь идеей доказательства; сюда должны быть включены понятия ревизии и ошибки, вопросов и дискуссий и многое другое. Такова наша реальность после «падения»; мы уже вкусили от Древа Познания, и теперь динамика нашей реальности представляется мне существенно более интересной задачей для исследования, нежели изучение статичности покинутого Рая.

И вновь: метод versus содержание. Еще раз вернусь к вопросу, который я уже обозначил как трудно разрешимый: если встать на ту точку зрения, которую отстаиваю я, то можно ли будет всё еще утверждать, что за логикой сохранится какой-либо самостоятельный предмет? Ведь обсуждавшиеся выше исследовательские темы уже принадлежат таким наукам, как математика, лингвистика, психология, computer science и когнитивистика. Но вроде бы и логикам есть что сказать на рассматриваемые темы, хотя они здесь далеко не единственные игроки. И тогда не напрашивается ли здесь стандартный ответ, разрешающий указанную трудность? Быть может, логики по-прежнему суть специалисты, следящие за *корректностью* рассуждений, *легитимностью* коммуникации и *идеальностью* потоков информации? Существо разделения труда между логиками и не логиками мне не хотелось бы мыслить в привычных терминах. Дискуссии о том, «нормативна» или же «дескриптивна» наука логики, на мой взгляд, уже стали слишком предсказуемыми и неинтересными.

Треугольник: теория, реальность и конструирование. То, как я вижу исследуемый предмет, есть удивительное сочетание всех трех перспектив, указанных в заголовке. Такие феномены, как процесс рассуждения или поток информации, естественным образом подразумевают следующий Треугольник перспектив видения:

во-первых, (до некоторой степени нормативная) *теория*, во-вторых, *эмпирическая*, но также и *виртуальная реальность* и сверх того, в-третьих, *конструирование новых систем и новых форм поведения* как результат взаимодействия первых двух перспектив.

Соответственно теоретическая логика, эмпирическая психология и конструктивистские аспекты computer science могли бы образовывать естественный Треугольник дисциплин, каждая из

которых имеет свой подход к области пересечения интересов этих наук. Обрисованная перспектива представляется мне весьма заманчивой, а также и далекой от тривиальности уже хотя бы потому, что она не предполагает замыкания на существующих формах поведения, а наоборот, несет в себе возможности их *новизны*. Хорошо известна фраза Маркса:

«Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его».

Одним из следствий подобной «триангуляции» будет то, что логику следовало бы понимать не как последнюю инстанцию, произносящую заключительное слово в любом исследовательском деле, а как средство повышения качества наших представлений об информации, вычислениях и мышлении и как некое дополнительное измерение в процессе анализа и конструирования. Стало быть, судить о логике следовало бы не только по ее способности выявлять законы мышления или рациональности, но и по ее способности порождать новые рациональные практики с новыми правилами и даже, возможно, новыми типами рассуждающих субъектов. Логическое программирование, процедуры аргументации, логические игры и многие другие новые феномены явно показывают, что деятельное измерение логики является жизнеспособным и продуктивным модусом бытия самой логики.

5. Назад к философии

Наверное, не стоит скрывать, что размышления о будущем логики высвободили массу позитивной энергии у автора этого текста. И это, по крайней мере отчасти, является оправданным. Когда я занимал должность директора Амстердамского Института Логики, Языка и Программирования, оптимизм был элементарной моральной обязанностью. И мне даже часто доводилось цитировать своим коллегам слова русского цензора, графа Бенкендорфа, установившего весьма простые правила для законных форм выражения мысли:

«Прошлое России было блестяще, ее настоящее более чем великолепно, а что касается ее будущего, оно превосходит все, что может представить себе самое смелое воображение».

И хотя я теперь уже не занимаю соответствующего поста, всё же до сих пор верю во многое из того, что было написано мною. Более того, мне действительно кажется, что моя программа логических исследований затрагивает существенные философские аспекты, связанные с принципами работы мышления и функционирования информации. Отмеченные здесь проблемы, утверждаю я, затрагивают также и такие области исследования, как философия языка, эпистемология и философия науки, да и в целом философию как таковую. Должное отношение к более широкой перспективе исследований само следует понимать в расширенном смысле. Философская деятельность не может осуществляться вне живых контактов с окружающими ее дисциплинами. И о плодах ее также следует судить множеством различных способов: добротная философия не только обеспечивает нас отвлеченными перспективами видения реальности, но она еще может и должна сама в свою очередь влиять на нашу жизнь и преобразовывать её в новых и неизведанных направлениях. Если нам это удастся, то не возникнет необходимости совершать побег: озеро Мичиган станет ближайшим соседом нашей гостиницы.

Что делать? Пора расставлять точки над «і». Как теперь выглядит вопрос Ленина в свете нашего Треугольника? Его анализ ситуации в социалистическом движении в 1902-м году показал, что и с основополагающей марксистской теорией всё в порядке, и положение пролетариата также соответствует его ожиданиям. Тем не менее образовавшаяся стагнация, по его мнению, имеет своей причиной слишком узкое представление о новых возможностях движения. В терминах нашего Треугольника, Ленин сделал ставку на идею «конструирования» новых возможностей. Подлинный революционный прогресс может быть достигнут только на пути изобретения новых форм идеологии и организации, с ленинской коммунистической партией в авангарде всего процесса спасения. Думается, что и в логике, и в современной философии требуется не столько пересмотр существа дела, сколько ревизия его организации. Для этого необходимо только, чтобы те, кто ищет и желает перемен, могли продолжать встречаться и обсуждать свои инновационные идеи. Именно это, как я полагаю, и было действительной целью редактора данного сборника Эрманно Бенчивенга.

Перевод с английского *К.Павлова*

Содержание

Предисловие (<i>О.И.Генисаретский, А.П.Огурцов</i>).....	3
--	---

Раздел I.

Методология науки и антропологический поворот в философии

<i>Огурцов А.П.</i> Генетическая методология и переход от индивидуальной инновации к ее общезначимости	11
<i>Розин В.М.</i> Эпистемологический статус психологических теорий	59
<i>Неретина С.С.</i> Инвариантность и рост знания: Поппер и Парменид	88
<i>Аронсон О.В.</i> К антропологии свидетельства.....	131
<i>Блюхер Ф.Н., Гурко С.Л.</i> От онтологии «Власти» к антропологии «Политики»	150
<i>Гутнер Г.Б.</i> Идея человечности. Эпистемологический и этический аспекты.....	170
<i>Свентицкий И.И., Алхазова Е.</i> Идеальность прогрессивной эволюции. Ее телеологическое отражение в познании	193

Раздел II.

Философия науки и дискурсивные практики

<i>Генисаретский О.И.</i> О понимании и размышлении в организационно-управленческих обстоятельствах	212
<i>Попов А.А.</i> Социально-философские основания современных практик открытого образования.....	215
<i>Ашмарин И. И., [Клементьев Е.Д.]</i> Эффективность разработок стратегий развития и проблема «двух культур» для высшей школы	226
<i>Генисаретский О.И.</i> Чувство прямого действия	245
<i>Девятинин П.Г.</i> Странные наследники.....	253
<i>Дворкин А.Д.</i> Медиакартография.....	268

Приложение

<i>Бентем И.</i> Куда должна и должна ли двигаться логика?	273
---	-----

Научное издание

Методология науки и антропология

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *Е.Н. Дудко*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 28.02.12.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 18,00. Уч.-изд. л. 15,04. Тираж 500 экз. Заказ № 003.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>