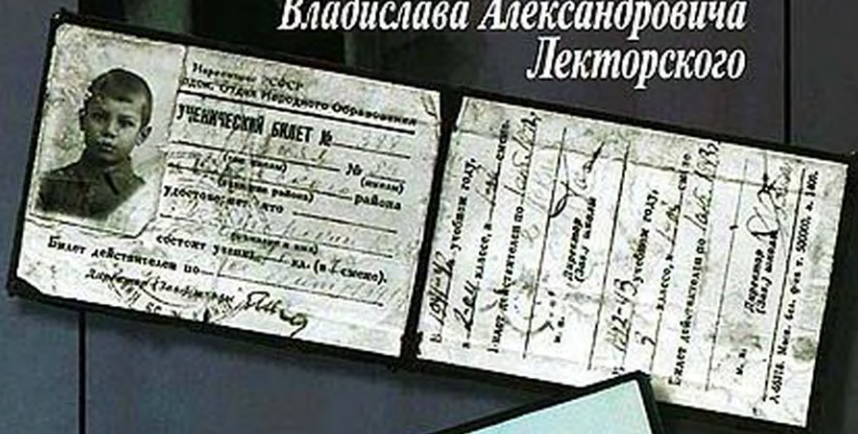




# Человек в мире знания

К 80-летию  
Владислава Александровича  
Лекторского



Российская академия наук  
Институт философии  
Институт научной информации по общественным наукам

# Человек в мире знания

*К 80-летию  
Владислава Александровича  
Лекторского*



РОССПЭН  
Москва  
2012

УДК 13(082.1)

ББК 87

Ч39



Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),  
проект № 12-03-16044

Главный редактор и автор проекта «Humanitas» С. Я. Левит  
Заместитель главного редактора И. А. Осиновская

Редакционная коллегия серии:

Л. В. Скворцов (председатель), П. П. Гайденко, И. Л. Галинская,  
П. С. Гуревич, В. Д. Губин, Б. Л. Губман, Г. И. Зверева,  
А. Н. Кожановский, Л. А. Микешина, Ю. С. Пивоваров,  
И. И. Ремезова, А. К. Сорокин

Составители: Н. С. Автономова, Б. И. Пружинин

Научный редактор Т. Г. Щедрина

Художник П. П. Ефремов

**Человек в мире знания: К 80-летию Владислава Александровича**  
**Ч39 Лекторского** / Отв. ред.-сост. Н. С. Автономова, Б. И. Пружинин; науч. ред. Т. Г. Щедрина. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. — 623 с. — (Humanitas).

ISBN 978-5-8243-1679-7

Монография посвящена 80-летию крупнейшего отечественного философа, специалиста в области эпистемологии, академика РАН В. А. Лекторского. В ней собраны статьи известных отечественных и зарубежных философов и представителей других областей знания, с различных сторон освещающие наиболее актуальные проблемы современной теории познания — проблему природы знания, проблему взаимоотношения его различных типов, его статуса в современной культуре, возможностей его исследования в философии и специальных дисциплинах, перспективы науки и человека в наступающем «обществе знания».

Книга предназначена для широкого круга читателей — философов и ученых, работающих в различных областях науки.

УДК 13(082.1)

ББК 87

ISBN 978-5-8243-1679-7

© Левит С. Я., составление серии, 2012  
© Автономова Н. С., Пружинин Б. И.,  
составление тома, 2012  
© Щедрина Т. Г., научное  
редактирование, 2012  
© Коллектив авторов, 2012  
© Российская политическая  
энциклопедия, 2012

...философ устремляет свою мысль на истинно-сущее,  
его мало трогают мелочные и личные заботы,  
он созерцает вечное, логически упорядоченное  
и, насколько возможно, сам подражает и уподобляется ему.

*Густав Шпет*

У каждого из нас свой путь в философии, такой путь есть и у Владислава Александровича Лекторского, который всю свою жизнь занимался теорией познания. Даже когда он писал статьи на другие темы, гносеологический горизонт всегда присутствовал в его изложении — взгляд эпистемолога, рефлексивно-критически отслеживающий сюжеты и оценивающий их с точки зрения критериев рационального философского рассуждения. Впрочем, этот взгляд всегда выражал его жизненную позицию — слегка отстраненную, всегда критическую, всегда рефлексивную, но всегда экзистенциально заинтересованную поиском истины. Позицию философа.

Книга, которую вы держите в руках, посвящена 80-летию Владислава Александровича. Но это не простое посвящение. Он — соавтор нашей коллективной монографии. Каждый ее раздел открывается его размышлениями на одну из чрезвычайно актуальных сегодня философских тем. Это тема человека в мире знания. Речь в книге пойдет о наиболее актуальных проблемах современной эпистемологии, которая сегодня осмысливает их в неразрывной связи с философией культуры — о проблеме природы знания, проблеме взаимоотношения его различных типов, его статусе в современной культуре, о возможностях его исследования в философии и специальных дисциплинах, о перспективах науки и человека в наступающем «обществе знания».

Соавторы поздравляют Владислава Александровича с юбилеем и желают ему здоровья и творческих успехов.

**Борис Пружинин**  
**Неклассическая классика**  
**(о стиле эпистемологического**  
**мышления В. А. Лекторского)**

**К**онцептуальная оппозиция, определяющая и структурирующая проблемное поле этой книги, — оппозиция эпистемологии классической и неклассической. Нынешняя эпистемология осознает свою специфику, свое особое понимание человека познающего именно в противостоянии классической трактовке познания. По сути, именно на этом различии, при всех вариациях в его трактовке, строится сегодня проблематика всей современной эпистемологии. Классический познающий человек, классический субъект познания получал доступ в мир знания, лишь преодолевая в себе все свои «жизненные» интересы, отбрасывая все свои «человеческие» параметры. Ибо сам мир знания предстал как нечто вневременное, универсально всеобщее. Неклассическая эпистемология представляет познание как одно из измерений деятельности вполне живого, вполне исторического человека, во всей его неопределенности. Это очевидно. Проблемы в современной эпистемологии возникают там, где эти жизненные параметры познающего человека соотносятся с параметрами знания, с его принципиальной нацеленностью на объективность и истинность. И линии этих соотношений, их концептуализация проходят именно через соотношение с классикой, через противопоставление ей. Здесь вырабатывается новая эпистемология, в этом напряженном концептуальном поле определяются позиции и контуры нового понимания знания и познания. И здесь, в этой становящейся, но еще не ставшей сегодня области эпистемологии особую значимость, особую исследовательскую ценность приобретает опыт конкретной исследовательской работы, опыт, накопленный такими исследователями, как В. А. Лекторский.

\* \* \*

С работами Владислава Александровича Лекторского я познакомился раньше, чем с ним самим. Правда, я был тогда, в конце 1960-х, аспирантом и, естественно, настолько был переполнен собствен-

ными идеями, что места для чужих во мне почти не оставалось. Но я до сих пор помню ощущение от прочтения его первой книги «Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии». Меня поразило практически полное и откровенное сведение неизбежных в то время идеологических оценок к ритуальной скороговорке, особенно там, где начиналась собственно аналитическая работа с современной западной (буржуазной) эпистемологией. Эти оценки не имели никакого касательства к сути работы, они шли параллельным, обращенным в никуда текстом. И это было очевидно! А книга, между прочим, была адресована «студенту, изучающему философию». Когда же речь заходила о сути дела — то такое знание литературы, такой объективный анализ аргументов и обстоятельное раскладывание доводов мне приходилось встречать не часто в нашей тогдашней философской литературе.

Нас учили иному типу полемики с буржуазной философией, классическим образцом которой в теории познания был «Материализм и эмпириокритицизм». Следовало не столько вникать в суть новейших буржуазных течений и обсуждать поднятые в них вопросы, сколько редуцировать эти течения к классическим вариантам теорий познания, которые, в свою очередь, располагались внутри устоявшейся идейной иерархии, вершиной которой был, естественно, марксизм. При этом марксистская концепция познания (к слову сказать, одна из первых неклассических и в этом плане не потерявшая актуальность и сегодня), естественно, онтологизировалась и под разговоры о ее творческом развитии застывала в качестве «вершины мысли» — абсолютной вершины, т. е. уже в таком смысле классической. Соответственно, в рамках подстроенной под нее иерархической системы, оценки всех новейших эпистемологических концепций приобретали характер не проблемно-поисковый, но идеологически-ранжирующий. Эти течения вместе с предшествующей марксизму классикой (которая и классикой-то становилась только как путь к «вершине») оценивались по отношению к марксизму как более или менее серьезные отклонения от него (стихийный материализм, наивный материализм, вульгарный материализм, субъективный идеализм, идеалистическая диалектика и пр.). Так что анализ современных эпистемологических течений собственно и ограничивался идеологизированной редукцией этих течений к эпистемологической классике и соответствующим позиционированием их по отношению к марксизму. А философское творчество в этом случае сводилось к тому, чтобы показать, что, скажем, Рудольф Карнап ближе к диалектико-материалистической теории познания, чем, скажем, Бертран Рассел. Или наоборот.

И если «Материализм и эпириокритицизм» считать классикой (что по отношению к работе В. И. Ленина семантически вполне допустимо — как у Платона: «прекрасное в своем роде»), то В. А. Лекторский уже тогда был совершенно «неклассичен».

Вскоре после выхода в свет (в 2001 году) книги В. А. Лекторского «Эпистемология классическая и неклассическая» в сугубо частном разговоре я услышал: вот, мол, и Владислав Александрович, наконец, встал на позиции неклассической философии, ушел от устаревшей классической эпистемологии к современной, неклассической. Позднее нечто подобное мне приходилось слышать неоднократно. А я, имевший возможность с достаточно близкого расстояния наблюдать динамику теоретических интересов В. А. Лекторского в течение последних 35 лет, не мог понять, о чем собственно речь? Ведь обращение к тому, что теперь называют «неклассической эпистемологией» в этой его очередной книге — отнюдь не нечто для него новое. Название его первой монографии, напомним — «Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии». Между прочим — 1965 год! И к тому же он никогда не относился к эпистемологической классике (во всех ее вариантах) как «единственно верному» учению о познании. Впрочем, он никогда не утверждал ничего подобного также и об эпистемологии неклассической.

На соотношение эпистемологической классики и неклассики он всегда смотрел с несколько иной точки зрения. Практически с самого начала своей исследовательской биографии он использовал классическую эпистемологию как концептуальное основание и инструмент для выявления современной эпистемологической тематики. Он использовал ее как средство философского анализа новейших, т. е. отклоняющихся от классики эпистемологических течений — именно как течений, *отклоняющихся* от классики. Что и позволяло ему не «выбирать» между классикой и неклассикой, т. е. не «занимать позицию», но через анализ и концептуальную оценку как раз отклонений от классики, выходить к эпистемологическим темам и проблемам, актуальным для современного познания и культуры в целом. И в этом смысле, он обращался к «неклассике» всегда — практически во всех своих книгах и статьях. Но я, во всяком случае, не могу припомнить, чтобы Лекторский когда-либо говорил, что он перешел на позиции какого-либо классического или неклассического эпистемологического течения и сморит теперь на мир исключительно глазами этого течения. Да и вряд ли такое вообще возможно, если принять во внимание его прирожденный критицизм.

Другое дело, — и это, пожалуй, отличительная особенность его последней книги — прямая квалификация практически всей сферы современной эпистемологической тематики как «неклассической». Раньше он воздерживался от подобных обобщений. Так что в этом случае вполне уместен вопрос: не означает ли такая квалификация современной эпистемологической тематики — надо признать, весьма серьезная, влекущая за собой целый ряд важных философско-методологических следствий — неизбежное принятие В. А. Лекторским, так сказать, самого духа «неклассики»? Не означает ли эта его квалификация всего корпуса современной эпистемологии как неклассического, что отныне он принимает, если не конкретные неклассические концепции, то, по крайней мере, общие философские установки «послеклассики», ее общие представления о познании и образцы философствования? Иными словами, не рассматривает ли он теперь радикальный разрыв «неклассики» с «классикой» как показатель наступившей «самодостаточности» современной неклассической эпистемологии? Как признак наступления принципиально новой эпохи в эпистемологии, которая теперь сама может претендовать на статус «классической» и, стало быть, должна быть развернута и понята исчерпывающим образом из самой себя?

Эта проблема статуса эпистемологической неклассики, как мне представляется, заслуживает специального рассмотрения — и сама по себе, и в связи с работами В. А. Лекторского, поскольку именно в контексте его работ очень рельефно обнаруживается принципиальный характер тематики, связанной с оценкой статуса эпистемологической неклассики. Что я и попытаюсь продемонстрировать ниже. Для дальнейшего обсуждения этой темы важно, что на некоторые релевантные вопросы его «Эпистемология классическая и неклассическая» вполне позволяет дать определенный ответ уже здесь, сразу. Так, достаточно очевидно, что подчеркивание неклассического характера современной эпистемологии отнюдь не связано в его работах с радикальным отказом от классических требований научности. Это подчеркивание, скажем, отнюдь не влечет у него решительную замену «стандартной» проверки теоретического знания «доверием познающего субъекта к принимаемой им познавательной традиции». А его внимание к аргументам «неклассики» отнюдь не означает полный отказ от апелляций к какому бы то ни было объективному основанию теоретических конструкций и, соответственно, сведение научно-познавательной деятельности лишь к «дискуссиям между познавательными традициями». И так далее.

Более того, как я попытаюсь показать, работы В. А. Лекторского убедительно демонстрирует, что для того, чтобы выявить смысл

новейших тенденций, реально проявляющихся в современных научно-познавательных практиках, и адекватно сформулировать новую, по сути своей неклассическую эпистемологическую проблематику, «растворяться» в нынешней эпистемологической неклассике именно и не следует. Для этого нужна еще и вполне «классическая» точка зрения, точнее, нужен взгляд именно через призму классики на современные стратегии исследования познания. Только тогда и раскрывается философский смысл «неклассичности» современных неклассических представлений о познании.

Дело в том, что философская рефлексия над познанием озабочена в конечном счете не самим по себе «позитивным» описанием особенностей и сложностей наличных познавательных практик (даже в их отличии от предшествующих) и даже не созданием теоретических моделей этих практик. Этим сегодня занимается целый ряд наук (от социологии до физиологии и когнитологии), в сферу интересов которых научно-познавательная деятельность и познание вообще попадают в качестве предмета исследования. Философию волнуют условия самой возможности научно-познавательной деятельности как таковой. И во все времена в центр ее интересов всегда попадали, прежде всего, те особенности исторических типов научно-познавательной деятельности, которые делают проблемой саму возможность (научного) познания как такового. А поскольку и сегодня никаких других философских формулировок условий возможности научно-познавательной деятельности, помимо предложенных в свое время эпистемологической классикой Нового времени, нет, то смысл отклонений, весьма обстоятельно представленных в неклассической эпистемологии и реально обозначившихся сегодня в сфере науки, может быть уяснен лишь в той мере, в какой эти отклонения проблематизируют классические представления.

Поэтому, квалифицируя в «Эпистемологии классической и неклассической» практически всю современную эпистемологическую проблематику как неклассическую, В. А. Лекторский просто указывает на беспрецедентное расширение специфических характеристик современных познавательных практик, которые проблематизируют классическое представление об условиях возможности научного познания, и которые, соответственно, заслуживают сегодня самого пристального философского внимания. Ни о каком радикальном разрыве с классикой у В. А. Лекторского в этой книге, как и во всех прочих его работах, речи нет. Для него, как философа познания, принципиально важны не сами по себе констатации особенностей современной науки и даже не их концептуальные модели, но, прежде всего, важно, что благодаря этим констатаци-

ям и обобщающим их неклассическим моделям познания, «колоссально расширяется по сравнению с классической эпистемологией поле изучения знания и познания»<sup>2</sup>. Поле философского изучения расширяется! И основная проблема современной эпистемологии заключается в том, чтобы понять смысл этого расширения — эпистемологический и культурный.

Определяя современную эпистемологию как неклассическую В. А. Лекторский отнюдь не представляет ее как нечто самодовлеющее. Это обстоятельство является принципиально важным для понимания собственно смысла этой эпистемологии — ее фактических констатаций, концептуальных конструкций и конкретных моделей научно-познавательной деятельности. Предпринятый им анализ современных неклассических течений в эпистемологии как именно отклонений от классики, становится своего рода идейным стержнем его последней книги. Результаты анализа неклассических отклонений позволяют усмотреть определенные симптомы происходящих культурных сдвигов и поразмышлять об их социокультурной направленности и возможных последствиях — последствиях и для научно-познавательной деятельности, и для культуры в целом.

При этом из утверждений В. А. Лекторского отнюдь не следует, что он отрицает возможность возникновения принципиально новой эпистемологии, радикально отличной от классической. Во всяком случае, он нигде прямо не отрицает возможность конституирования нового этапа ее развития. Но в его работах я нигде не обнаружил даже следа спекуляций на эту захватывающую и очень популярную сегодня тему. И это — отнюдь не продукт его волевого решения, навязанного внешними соображениями. Неучастие В. А. Лекторского в дискуссиях по поводу эпистемологии будущего вытекает из самой сути его трактовки классики, неклассики и их соотношения в современной эпистемологии. Обращение к «классике», рассмотрение новейших тенденций и процессов в современной эпистемологии через призму эпистемологии классической позволяет В. А. Лекторскому избегать идеологизации этой темы. И в этом заключается, пожалуй, важнейшая и наиболее интересная особенность реализованного им в книге подхода к современной эпистемологической проблематике — особенность, философско-методологическая по своей природе.

Впрочем, повторю: практически во всех своих работах В. А. Лекторский касался неклассической проблематики, и, насколько я могу проследить, рассматривал ее в философско-методологическом

<sup>2</sup> Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001. С. 7.

ракурсе, аналогичном сегодняшнему, вне зависимости от того, использовал он при этом термины «классическая/неклассическая эпистемология» или нет.

Основой его анализа новейших по тем временам (60-е годы прошлого столетия) эпистемологических течений буржуазной философии была классическая философия Нового времени. Идеи Б. Рассела, Л. Витгенштейна, Р. Карнапа, Ф. Франка и др., главным образом, позитивистских, неопозитивистских и близких к ним авторов, он соотносил с выработанными в рамках классической философии Нового времени способами постановки, обсуждения и решения эпистемологических проблем. Смысл новейшей проблематики он, таким образом, прояснял через обращение к идеям Бэкона, Декарта, Лейбница, Канта. Внешне, это напоминало принятые тогда мыслительные ходы «Материализма и эмпириокритицизма», где субъективно-идеалистический смысл взглядов Р. Авенариуса проясняется через их соотнесение, скажем, со взглядами Дж. Беркли. Авенариус как бы встраивается в идейный ряд, уводящий от «единственно верного учения» К. Маркса, и мы, таким образом, получаем основания для оценки взглядов Авенариуса (по их местоположению относительно Маркса) как что-то устаревшее, а обращение к ним — как нечто реакционное и потому бессмысленное и для эпистемологического анализа неинтересное (разве что — с политической точки зрения). Так, между прочим, идеологическая абсолютизация блокирует любое исследование.

Иной характер носило сопоставление классической и неклассической эпистемологии в книге В. А. Лекторского. В результате сопоставления он демонстрирует неполноту и неэффективность как раз классических гносеологических понятий применительно к новым познавательным реалиям, так или иначе зафиксированным в новейших, (позитивистски) ориентированных эпистемологических течениях. Тем самым он, во-первых, выявляет тематическую ограниченность классики, т. е. недостаточность классической схемы познания для осмысления того конкретного знания о познании, которое приносят в себе эти новейшие течения. Но, во-вторых, он осмысливал и представлял эту ограниченность классики как эпистемологическую проблему: «каким образом возможно сейчас, сегодня научное познание?» И, наконец, в-третьих, он фактически предъявлял марксистской эпистемологии требование: претензии на статус «вершины мысли» необходимо оправдывать эффективной постановкой и обсуждением актуальных проблем, а не идеологическими инвективами.

От идеологизации отечественной эпистемологии В. А. Лекторский уходил, переворачивая в принципе принятое тогда отношение

между классикой и неклассикой. В своей книге он последовательно и обстоятельно критически анализировал эпистемологическую классику с точки зрения новейших эпистемологических течений (используя, между прочим, для этих целей также весь неклассический потенциал марксизма). И не редукция новейших эпистемологических течений к классике становилась стержнем его методологических ходов, но прямо наоборот: критический анализ классики. Подчеркну еще раз, тематику его критического разбора классики задавали именно новейшие течения «буржуазной» философии, а не неизменная и недостижимая «вершина мысли». Результатом же такого разбора оказывалась ясно сформулированная эпистемологическая проблематика современной научно-познавательной практики, стимулированная этими новейшими течениями. Такой способ обращения к классике не просто позволял ему избегать идеологизации эпистемологического исследования (тогда это был бы просто идеологический маневр), но выступал как серьезный методологический ход, выводящий к актуальным эпистемологическим проблемам.

Именно таким способом, а не путем идеологических инвектив, он выявлял философский смысл проблематики новейших течений. Фактически он использовал их как «инструмент», позволяющий выявить идейные «разрывы» в эпистемологических конструкциях классической новоевропейской философии («разрывы», заметим возникающие под давлением познавательной реальности XX столетия). Эпистемологические проблемы, индуцируемые новейшими течениями неклассической эпистемологии, рассматривались В. А. Лекторским как «внутренние разрывы» классической мысли, как нарушение ее целостности и концептуальной последовательности. В этих «разрывах» он усматривал эпистемологический смысл новейших течений, смысл их «неклассичности». Он, таким образом, с одной стороны, выявлял негативную, но вполне определенную концептуальную зависимость новейших эпистемологических течений и их проблематики от классически ясных способов постановки и обсуждения соответствующих эпистемологических вопросов. А с другой, обнаруживал, диагностировал, если угодно, в потоке разнородной информации о современной (неклассической) науке и новейших познавательных практиках вообще те данные, ту новую познавательную реальность, которая как раз и «разрывала» философские схемы классической эпистемологии — реальность новых, не свойственных Новому времени познавательных практик XX века. И реальность эта открывалась потому, что В. А. Лекторский фиксировал противостояние новейших течений и классики именно как философскую проблему.

Классическая эпистемология, таким образом, принималась В. А. Лекторским в качестве системы отсчета для уяснения философского смысла новейших течений, а, следовательно, неклассическая философия не мыслилась им иначе как в единстве с классической. Ведь в конечном счете его интересовало то, что проступало сквозь схемы классики в силу ясности и четкости классической постановки центральной (стержневой) эпистемологической проблематики — его интересовала новая познавательная реальность, признаком действительной новизны которой как раз и является эпистемологическая проблемность. Вот почему критически осмысливая современную буржуазную эпистемологию, В. А. Лекторский просто не нуждался в идеологизации оценок ее содержания.

Замечу, что в своих философско-методологических устремлениях В. А. Лекторский в те годы был отнюдь не одинок в отечественной философии. К 70-м годам прошлого столетия в рамках конкретных историко-философских, логико-методологических и теоретико-познавательных исследований у нас фактически уже использовался проблемный подход к современной западной философской мысли, позволяющий через обращение к философской классике, выйти за рамки привычных идеологических схематизаций. А чуть позднее появились работы, где характеристика «классические» применительно к философским текстам рассматривалась уже в качестве аналитического инструмента, а не только в качестве хронологического маркера (античная классика, классическая философия Нового времени и пр.) или маркера идеологического («классическая буржуазная философия, в отличие от разлагающейся постмарксистской»; «немецкая классическая философия — как этап на пути к марксизму»; «классический марксизм — как высшее достижение философской мысли» и пр.), т. е. рассматривалась, прежде всего, в качестве инструмента философского исследования современных проблем<sup>3</sup>.

Использование в этих исследованиях соотношения «классика-неклассика» как инструмента концептуализации, позволяло даже в то идеологизированное время (а может быть именно вопреки времени, именно благодаря острому переживанию тупиков идеологизации, кстати, переживанию, весьма притупившемуся сегодня) увидеть в потоке современности действительно новую реальность, затрагивающую самые основания европейской культуры. Такое соотнесение позволяло по крайней мере поставить проблему этой реальности как проблему философскую, как проблему, по-

<sup>3</sup> См., например: Философия в современном мире. Философия и наука. М., 1972.

рождаемую острой необходимостью различить в потоке повседневных социально-культурных вариаций те из них, которые несут в себе потенциальную угрозу европейской культуре, и отличить их от принципиально новых феноменов, несущих в себе возможность радикальных, но преемственных культурных трансформаций. Во всяком случае этот концептуальный ход позволил выявить и сделать предметом философского рассмотрения ряд характерных особенностей и тенденций новой, неклассической культурной реальности, попавших в поле зрения новейших направлений западноевропейской философии. Этот ход был осознан и эффективно применен некоторыми отечественными философами еще в 70-х годах XX века, и сегодня хочется напомнить о его концептуальной эффективности тем, кто наивно идеологически принимает любое смелое обобщение повседневных реалий и его еще более смелую проекцию на будущее за философское обобщение, за самодовлеющий этап философской мысли.

«Ныне существующие философские направления, — писали тогда М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьев и В. С. Швырев, — при ближайшем рассмотрении оказываются не чем иным, как последовательным и откровенным развертыванием внутренних неувязок, содержательных противоречий классического мышления, которых оно могло избежать лишь путем значительных огрублений и упрощений, путем весьма жестких абсолютизаций и умолчаний»<sup>4</sup>. Полагаю, что такой подход к современным неклассическим течениям актуален и сегодня, ибо позволяет понять, в чем заключался смысл философских исканий позитивистов, постпозитивистов, экзистенциалистов, а позднее — «классиков» постмодерна от Жюль Делеза до Ричарда Рорти. Очевидно, классическая философия была полна «умолчаний» о реальности, о которой в момент формирования классической новоевропейской философии можно было и даже, наверное, следовало «умалчивать», но которая теперь может быть услышана и понята именно потому, что классика о ней умолчала. В. А. Лекторский в своих эпистемологических исследованиях использовал этот методологический ход «от неклассики к классике» в полной мере и постоянно.

В сегодняшней повседневной философской исследовательской работе такой ход (использующий категории «классическое — неклассическое» как концептуальные инструменты) реализуется в рамках очень простого общеметодологического требования. Фило-

<sup>4</sup> Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. М., 1972. С. 31.

софское исследование должно стремиться выявить проблему (не задачу, предполагающую техническое решение, а именно философскую проблематику) в том и там, где в поле зрения исследования появляются феномены, отклоняющиеся от образцов, воспринимавшихся в определенное время и в определенной области культурной деятельности как сущностное выражение этой деятельности. Этого собственно и требует отношение к культурным образцам как европейской классике. В традиционных культурах образцам просто следуют, насколько это возможно. В европейской культуре отношение к образцам несколько иное. Европейская культура имманентно исторична и культурные образцы в ней осознаются и изменяются исторически. Понятие классики как раз и указывает на реальные образцы различных типов культурной деятельности, наиболее адекватно демонстрирующие условия возможности этих типов деятельности в определенных исторических контекстах. Философская классика просто указывает на такие условия возможности с предельной ясностью. Эпистемологическая классика Нового времени ясно и определенно фиксировала условия возможности нового тогда типа познавательной деятельности — экспериментального и математического естествознания. Формулой этих условий стала схема субъект-объектного познавательного отношения. Эта схема и фиксирует суть классической эпистемологии.

В своей книге 1965 года Лекторский определенно показал, каким образом концептуальная схема субъект-объектных отношений задавала рамку, внутри которой разворачивались различные варианты классических теорий познания — субъективно-идеалистические, материалистические, построенные на идее отражения, эмпиристские, сенсуалистские, рационалистические, нативистские, априористские и пр. В свою очередь, внутри данных вариантов классических теорий познания варьировались содержательно-методологические установки классической эпистемологии — критицизм, фундаментализм, нормативизм, субъектоцентризм, наукоцентризм (обстоятельно описанные В. А. Лекторским в его книге 2001 года). Различные модификации и сочетания этих содержательно-методологических установок как раз и предлагались различными классическими теориями познания в качестве условий реализации собственно научно-познавательной деятельности. Именно на базе этих установок складывались соответствующие программы конкретного (по возможности, средствами самой же науки выполняемого) исследования познавательных способностей человека — физиологические, психологические, логические, когнитивистские...

В «Эпистемологии классической и неклассической» В. А. Лекторский показал, что в «послеклассической» эпистемологии критически оцениваются в первую очередь содержательно-методологические установки классики — причем оцениваются в качестве именно условий реализации научно-познавательной деятельности. Но при этом неклассические эпистемологические концепции не предлагают ничего взамен стержневой философской схемы классики — субъект-объектному отношению. Так что собственная позиция неклассической эпистемологии в критике классических представлений об условиях реализации научно-познавательной деятельности фактически сводится к простому отрицанию этих представлений — не-фундаментализм, не-научоцентризм, не-субъектоцентризм и пр. Вопрос о том, как при этом вообще возможна научно-познавательная деятельность? — по сути, ими не ставится. Поэтому, с точки зрения радикальной классики, неклассическая эпистемология, в собственно философском плане, есть уход в никуда. Но это лишь с точки зрения классики. А эта точка зрения не учитывает, что «неклассическая» критика классических представлений опирается на мощный пласт позитивных исследований именно тех особенностей современных научно-познавательных практик, которые как раз и позволяют ставить вопрос об условиях возможности научно-познавательной деятельности вообще.

И дело в действительности обстоит так, что негативное отношение эпистемологической неклассики к стержневой схеме классической эпистемологии оказывается тем не менее вполне достаточной базой для того, чтобы разработать конкретные исследовательские программы, позволяющие обстоятельно описать те или иные характеристики современной науки. Другой вопрос: эпистемологический смысл этих характеристик. В неклассической эпистемологии они просто фиксируются как неклассические и их философский смысл раскрывается здесь лишь как то, что делает неэффективной классическую схему представления науки и познания вообще. У неклассики нет собственных средств для выявления позитивного философского смысла процессов, происходящих в современной науке. Ей доступны только их негативные смыслы. Оттого, наверное, иногда так катастрофически воспринимаются последствия этих процессов для науки и европейской культуры в целом: кажется, что наступают времена, когда наука перестает быть способом деятельности, в ходе которой субъект познает что-то общезначимое, и наука оказывается исключительно способом его самовыражения (с помощью которого в конечном счете каж-

дый получает свой уникальный результат). При этом неклассические подходы к современной науке пытаются превратить свой, так сказать, недостаток позитивности в достоинство — они вообще отрицают возможность эпистемологии как философской рефлексии над познанием (отрицают как «универсальный метадискурс», как «метанарратив» и пр.).

Последнее обстоятельство является чрезвычайно важным для понимания сути неклассической эпистемологии и, если угодно, центральным для оценки ее философских перспектив. И потому для уточнения позиции В. А. Лекторского важно отметить, что, анализируя всю эту многосложную эпистемологическую диспозицию классики и неклассики, он отнюдь не склонен отказываться от классической эпистемологической традиции. Но при этом он стремится не упустить из виду и новые тенденции в понимании познания, которые рельефно фиксирует эпистемология неклассическая.

Оба этих исследовательских вектора просматриваются в его работах. Анализируя идеи неопозитивизма по поводу оснований знания (в частности логико-позитивистскую идею предложений о наблюдаемых фактах), Лекторский показывает, что эти идеи есть лишь некоторая модификация, хотя и довольно радикальная, эмпиристских идей XVII века — Локка, Беркли, Юма. Такая апелляция к классике дает ему ясное понимание философского смысла тех «технических» трудностей, с которыми столкнулся логический позитивизм, в частности при попытках соотнести предложения так называемого феноменального языка, фиксирующие непосредственные чувственные данные, с предложениями вещного языка, которые образуют фактуальный базис науки. Обращаясь к классике, Лекторский показывает, что дело здесь отнюдь не сводится к техническим трудностям логической редукции вторых к множеству первых. При обсуждении этой тематики на фоне классической постановки вопроса обнаруживается, что проблема объективности знания вообще не исчерпывается указанием на чувственные данные как на основание познания<sup>5</sup>. И этой констатацией В. А. Лекторский фактически проясняет, в чем собственно заключается ограниченность и эпистемологических схем классики, и редукционистских программ позитивистской философии науки. Но эта констатация ограниченности — отнюдь не конечная цель его анализа. Она позволяет ему сделать следующий мыслительный ход: коль скоро попытки редукции знания к чувственным данным в фило-

<sup>5</sup> См.: Лекторский В. А. Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии. М., 1965. С. 49 и сл.

софии науки предпринимаются, то, очевидно, что у этих попыток есть реальные основания в познавательных практиках современной науки, и эти основания следует выявить, чтобы переосмыслить их уже в ранге условий возможности научного познания<sup>6</sup>.

Критически анализируя Расселову концепцию «мира сенсibiliй» — сферы непосредственной данности объекта субъекту познания, Лекторский замечает: «Не трудно показать субъективно-идеалистический характер построений Рассела», но чтобы опровергнуть эту точку зрения «следует еще показать, почему эта концепция несостоятельна, почему она не может служить объяснением реальных фактов познания»<sup>7</sup>. И далее, он указывает на те особенности познания, которые упускала классика в своих теоретико-познавательных трактовках субъект-объектного отношения (и учесть которые попытался Б. Рассел), — на специфическую активность субъекта познания, как условие объективности знания. Тем самым, он фактически указывает на «дефект» классики, для прояснения которого он использует неклассические подходы современной философии науки. Такой подход позволяет ему представить и понять глубинное противоречие классической эпистемологической схемы субъект-объектного отношения как противоречие самой познавательной реальности, как противоречие, лежащее в основаниях науки. «Подлинная объективность, содержательность знания, — замечает он, — не результат того, что познающий субъект движется в узких границах непосредственно ему данного, различными способами классифицирует и комбинирует готовое мыслительное содержание. Объективность знания достигается на пути активного познавательного воссоздания объекта. А поскольку непосредственная “данность” объекта в ощущении выражает лишь одну его сторону, и притом не самую существенную, постольку усвоение объекта неотделимо от выхода субъекта за границы непосредственной чувственной данности, от выработки субъектом нового содержа-

<sup>6</sup> Что основания для такого рода апелляций к чувственным данным имеются — отнюдь не было проблемой. Они многократно описывались на фоне радикальных изменений в теоретической физике на рубеже XIX–XX столетий. В частности, неоднократно отмечалось настоятельное желание ученых отыскать неизменный «фундамент» физического знания именно в описательной части физики. Проблема же, на которую указал В. А. Лекторский, заключалась в том, что потребность отыскать чувственный фундамент науки стимулировалась желанием, как это ни парадоксально, именно неклассических физиков, стремящихся сохранить хоть что-то неизменное в физике. То есть, это именно неклассическая физика стимулировала эпистемологический поиск форм данности объекта.

<sup>7</sup> Лекторский В. А. Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии. Цит. изд. С. 48.

ния, которое перестраивает эту самую “данность”, ставя ее в новый контекст, включая ее в систему выработанного знания и тем самым лишая ее характера “данности”, придавая ей опосредованность<sup>8</sup>. К этим познавательным процессам и операциям как раз и обращает нас неклассическая эпистемология, учитывающая реальные установки самосознания ученых, но обращает лишь в том случае, если она рассматривается сквозь призму классических эпистемологических представлений. В противном случае неклассическое эпистемологическое исследование увязает в этих самых «технических» затруднениях, вырваться из которых позволяет лишь радикальный релятивизм, т. е. отрицание и возможности объективного научного познания, и самой эпистемологии.

В ходе анализа взглядов, концепций, моделей и прочих построений неклассической эпистемологии в центре внимания В. А. Лекторского оказывается эпистемологическая тематика, связанная прежде всего с коммуникативными аспектами познавательной активности субъекта познания. Именно эту тематику он фактически представляет как смысловой стержень неклассической эпистемологии. В конечном счете его интересуют, прежде всего, источники «неклассичности» современной эпистемологии, скрытые в социокультурных параметрах активности субъекта научного познания. И соответственно, именно в связи с попытками осмыслить различные аспекты этой активности и представить их как условия возможности познания, рассматривает он современные эпистемологические течения. «В марксистской философии подчеркивается, — писал он в своей второй монографии “Субъект, объект, познание” (1980 год), — что в основе познания лежит практическая деятельность и что последняя должна быть понята в ее специфически человеческих характеристиках, а именно как деятельность коллективная, совместная, в ходе осуществления которой индивид вступает в определенные отношения с другими людьми; как деятельность опосредованная, в процессе которой человек ставит между собой и внешним, естественно возникшим предметом другие предметы, созданные людьми и играющие роль орудий деятельности; и, наконец, как деятельность исторически развивающаяся и несущая в себе собственную историю. В познаваемых объектах человек выделяет те черты, которые оказываются существенными с точки зрения развивающейся общественной практики, а это возможно лишь при помощи предметов-посредников, воплощающих социально-исторический опыт. Созданные человеком пред-

---

<sup>8</sup> Там же. С. 50.

метные средства выступают в качестве объективных, вне данного индивидуума существующих форм выражения познавательных норм, эталонов, объект-гипотез. Усвоение индивидом этих норм, имеющих социальное происхождение, создает возможность их функционирования в качестве структурообразующих компонентов познания»<sup>9</sup>.

Книга, цитата из которой приведена выше, представляет собой критический анализ различных классических трактовок субъект-объектного отношения в связи с слепопозитивистской волной «неклассических» эпистемологических идей (от Куайна до Куна и Фейерабенда). Причем книга эта была написана В. А. Лекторским в самый пик так называемого застоя в стране — между прочим, как раз в то время, когда была предпринята попытка расформировать (по идеологическим соображениям) сектор, которым он руководил. И тем не менее содержательная суть работы совершенно свободна от идеологии. Неизбежная для того времени идеологическая риторика совершенно не затрагивает обстоятельный профессиональный разбор современных концепций философии науки, тогда уже в большинстве своем откровенно неклассических, осознающих свой «отход» от классики и даже свое противостояние ей. Разбор этот выполнен через проблематизирующее отнесение к классике, благодаря которому он избегает идеологизации темы — избегает той главной опасности, которая подстерегает философское исследование социокультурных аспектов деятельности даже в такой специализированной области, как эпистемология. Этот методологический ход вновь позволил ему не встраивать новейшие течения в ряд, ведущий к «единственно верному» представлению обо всем на свете, включая научное познание. И с его помощью автору удастся выявить проблемные разрывы в классической эпистемологии Нового времени — теперь уже в самых ее основаниях — и с этой точки зрения обратиться к стоящей за этими разрывами реальности современной науки, основательно зафиксированной новой волной неклассической эпистемологии.

Слепопозитивистская неклассика, надо сказать, была откровенно радикальна в своем отрицании эпистемологической классики. И потому в сфере предпринятого В. А. Лекторским анализа представленных в ней моделей научного познания и динамики знания оказались самые основания эпистемологического потенциала классической философии Нового времени. Я не вижу необходимости излагать здесь концепции, развернутые в рамках слепопозитивист-

<sup>9</sup> Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М., 1980. С. 304.

ской философии науки и соотносимых с ней течениях. Для меня, в данном случае, важно отметить лишь, что в своем критическом отношении к эпистемологической классике эти течения опираются на учет как раз тех характеристик познавательных практик, которые практически полностью были упущены классикой. Постпозитивисты, в частности, не только усвоили идею активности субъекта познания, но и констатировали социокультурный характер этой активности. Их радикализм в отношении к классической эпистемологии обусловлен тем, что в их моделях научно-познавательной деятельности идея социокультурной природы активности познания оказывается несовместимой с идеей объективности знания. Трактовка знания как коммуникативного феномена связана в их моделях познания с идеей радикальной релятивности знания<sup>10</sup>. Именно в этом пункте послепозитивистская философия науки и порывает с классикой. И фактически в той или иной форме отрицает саму возможность объективного обоснования знания в рамках субъект-объектного отношения (в том числе и прежде всего отрицая возможность объективного эмпирического обоснования знания). Таким образом, ставится под сомнение сама идея объективной опытной науки (объективного научного знания), которой вдохновлялась классическая эпистемология. Речь здесь идет фактически о «разрывах» уже в самых основаниях классической эпистемологии, претендовавшей как раз на разработку условий достижения объективного знания. Так что уже в рамках этой новой неклассической волны предпринимается попытка в принципе выйти за границы рефлексии над познанием, заданные Новым временем. И, стало быть, выйти за рамки теории познания вообще. В этом суть «радикального» разрыва с классикой эпистемологии.

Ориентированный новой радикальной неклассической тематикой, критический анализ классики позволил В. А. Лекторскому поставить вопрос о границах философской схемы, которая лежит в основе классики и, тем самым, поставить вопрос о перспективах науки. Он фактически проблематизирует сложившийся в Новое время тип научно-познавательной деятельности. Но в отличие от подходов к этому вопросу в рамках неклассической эпистемологии, он обсуждает вопрос о том, каковы на самом деле те границы и возможности, которые предоставляет для осмысления по-

<sup>10</sup> Этот аспект коммуникативности в познании стал центральной проблемой в философии языка Уилларда Куайна, поэтому анализ его концептуальных установок, позволяющий оттенить специфику деятельностного подхода на фоне «тотальной» релятивизации знания, играет в работе В. А. Лекторского «Субъект, объект, познание» одну из ведущих ролей.

знавательного процесса концептуальная сетка субъект-объектной трактовки познания. Считается, рассуждает В. А. Лекторский, что теории познания, их концептуальные контуры, сложились в Новое время в виду становящейся опытной науки для обслуживания самосознания этой науки. Таков обычный взгляд на причины и обстоятельства формирования эпистемологии. Этот взгляд сводится к тому, что теории познания нужны исключительно для разработки методов науки. В. А. Лекторский этот тезис не оспаривает — да, эпистемология нужна для рациональной разработки методологического самосознания. Но у философии есть и собственные культурные цели, есть собственный культурный смысл, собственная культурная задача и, пожалуй, не менее основательная, чем просто обслуживание нужд познавательной практики опытной науки. «Научная теория познания, — подчеркивает он, — является особым видом рефлексии над знанием и имеет задачу выявить необходимые условия любого познания и выделить всеобщие познавательные нормы. Одна из важных специфических черт этой теории состоит в том, что в ней отражение характеристик реально существующего знания осуществляется в неразрывном единстве с предписыванием определенных норм познавательной деятельности. Создаваемый теорией познания общий образ познания, науки сам включается в реальный ход познания и в известном отношении перестраивает его»<sup>11</sup>. Именно для этих, более основательных целей философия сама совершенствует себя, приводит себя в соответствие с новыми методами познания мира. «Известно, — писал Лекторский, между прочим, в 1972 году, в том же сборнике, где была опубликована цитированная выше «статья трех авторов» — что философия XVII века выдвинула на первый план вопросы *метода* (Ф. Бэкон, Р. Декарт и др.). Это обусловлено не столько, по меньшей мере не только, необходимостью дать науке определенные ориентиры исследования (отчасти путем рефлексии над наличной практикой, отчасти в виде предвосхищения), сколько задачами перестройки именно метода философствования, стремлением привести его в соответствие с новым стилем научного мышления»<sup>12</sup>.

Такой ракурс обсуждения философско-методологической тематики обращает к собственным задачам философии в отношении познания и ее роли внутри него. И это обращение подвело В. А. Лекторского к теоретически очень важной и сегодня весьма

<sup>11</sup> Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М., 1980. С. 307.

<sup>12</sup> Лекторский В. А. Философия и научный метод (К истории и теории постановки вопроса) // Философия в современном мире. Философия и наука. М., 1972. С. 181.

актуальной констатации. Он продемонстрировал, что исходной точкой появления теоретического познания как феномена культуры и исходным классическим образцом эпистемологии является рефлексия над философией. С этой констатации он начинал свою монографию «Субъект, объект, познание». Эпистемологическая проблематика определилась во времена античности. И первоначально философский анализ познания осуществлялся «преимущественно на основе исследования особенностей таких систем знания, которые воплотились, с одной стороны, в обыденном знании (“здоровом смысле”), а с другой — в самой философии как первой форме теоретического мышления...”<sup>13</sup>. Лишь в Новое время центральным объектом размышлений о познании становится наука, научное познание как центральный по сути феномен формирующейся новоевропейской цивилизации. И лишь с этого времени вся дальнейшая эволюция философского учения о познании оказывается связанной с этим обстоятельством.

Таким образом, В. А. Лекторский фактически расширяет понятие эпистемологической классики, ибо внутренняя логика развертывания неклассической аргументации требует пересмотра уже не только культурного статуса науки, но теоретического мышления вообще. А это — самые основания европейской культуры. Но в отличие от неклассического рассмотрения научно-познавательной деятельности, он превращает в проблему эпистемологии то, что неклассика (по всем правилам идеологического проецирования) представляет как раскрытую сущность и будущее науки — ее сквозную социокультурную обусловленность и историческую релятивность<sup>14</sup>.

И вновь обращение к классике выступает в его работе как условие деидеологизации и возможности эпистемологического анализа современной науки. С этого философско-методологического хода начинал В. А. Лекторский свою эпистемологическую биографию. Эффективность его он демонстрирует и сегодня. Ибо и сегодня для философии нет большей опасности, чем идеологизация — партийная, постмодернистская или какая другая. Да, конечно, наука исторична и изменчива, но основания теоретического отношения к миру в европейской культуре неизменны, поскольку эта культу-

<sup>13</sup> Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. С. 5.

<sup>14</sup> «Мы, антиплатоники, — пишет разочаровавшийся аналитик Ричард Рорти, — не можем позволить себе называться “релятивистами”, поскольку такое название выдает за решенный — и очень важный — вопрос, а именно вопрос о пригодности того словаря, который мы унаследовали от Платона и Аристотеля». Цит. по: Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997. С. 17.

ра и сегодня остается европейской (несмотря на все «Закаты»), т. е. возникшей в Греции где-то к VI веку до н. э. И философский смысл проблем сегодняшней науки может быть понят лишь в отнесении к этим классическим основаниям.

Чтобы осмыслить сегодняшние проблемы познания, эпистемология нуждается в новом импульсе для своего развития, в новом расширении сферы своих исследований. Эта мысль ясно прослеживается в последней книге В. А. Лекторского и в ряде статей в «Новой философской энциклопедии», где он предпринимает попытку расширить тематику активности субъекта познания, включив в нее новые сюжеты, связанные с коммуникативным и социокультурным контекстом познания. Тем самым он фактически демонстрирует глубинную связь познания с культурой определенного типа и определяет условия возможности науки. Раздел, который открывает эту его книгу, называется очень просто: «Эпистемология: расширение, переосмысление, пересмотр». Подчеркну — эпистемология! О ней идет речь. О ее расширении. О ее переосмыслении. О ее пересмотре. Для В. А. Лекторского отказ от классических теоретических идеалов есть ситуация, порождающая проблему, а анализ неклассической эпистемологии через призму классики есть способ уяснения этой проблематики. Перспективу эпистемологии он видит в концептуальной критической работе с классической традицией.

Таким я вижу неклассический мир классики В. А. Лекторского.

\* \* \*

Коллектив авторов благодарит Российский гуманитарный научный фонд за финансовую поддержку, а также выражает искреннюю признательность студентам Государственного академического университета гуманитарных наук Рустаму Сабанчееву, Анастасии Шушкиной, Ирине Щединой за научно-техническую работу над изданием этой книги.

**Раздел 1.**  
**Философия**  
**как познание**  
**и образ жизни**

*В. А. Лекторский*

# Философия как понимание и трансформирование

**Ф**илософия всегда задавала вопрос о себе самой. По-видимому, это одна из ее особенностей, отличающих ее от других теоретических дисциплин. Сегодня этот вопрос стоит особенно остро, при этом он оказывается связанным не только с переосмыслением характера и роли философии в современной культуре, но и с новым пониманием человека, и культуры в целом. Попробую в какой-то степени обосновать этот тезис, хотя сделать это детально в кратком тексте невозможно.

За две тысячи лет менялись и философия, и культура, и место философии в культуре. Понимание рациональности и стандартов рассуждения, природы философии, сферы ее компетенции и характера ее проблем, способов философствования — все это претерпевало многочисленные изменения. Сегодня философия не может оставаться такой же, как в прошлом. Однако возможно показать, что при всех происходивших с ней радикальных переменах философия всегда играла специфическую роль: быть средством понимания и трансформирования, изменения культуры и человека. При этом понимание и изменение, осмысление того, что есть, и построение («конструирование») чего-то нового оказываются взаимосвязаны. Эта роль философии не только не исчезает в современной культуре, но, по моему мнению, становится даже более очевидной, чем раньше, и вместе с тем осуществляется в новых формах. Я попробую показать это.

Философия всегда относилась к высокой культуре. Она интересовала профессионалов как предмет исследований, а также небольшую группу хорошо образованных людей как способ самовоспитания, как стимул для размышлений о человеке и мире. В Средние века она стала использоваться при рациональной формулировке и разъяснении теологических утверждений, а после XVII столетия для критического осмысления оснований естественных и дедуктивных наук. В любом случае философия как выражение мышления на высочайшем уровне абстракции была весьма далека от ин-

тересов огромного большинства людей, чья картина мира и самих себя вырабатывалась на основе здравого смысла, а также тех способов понимания, которые задаются той или иной культурой.

Можно полагать, что сегодня эта ситуация меняется, так как согласно мнению многих специалистов современная цивилизация вступает в стадию «общества знания», в котором наука начинает играть новую роль. Она создает такого рода технологию (прежде всего информационную), которая влияет на экономику (появляется так называемая экономика знания), и вместе с тем трансформирует обычный «жизненный мир». Но если философия тесно связана с наукой, как это было по крайней мере в течение последних трехсот лет, и если сегодня наука вместе с технологией (новый комплекс, называемый «технонаукой») трансформирует сам «жизненный мир», то можно думать, что философия должна становиться все более интересной для обычного человека, а не только для небольшой группы «высоколобых».

Однако в действительности ситуация не столь проста. Когда говорят об «обществе знания», в виду имеется прежде всего «полезное знание», т. е. знание, которое может быть технологически использовано. Конечно, фундаментальная наука не исчезает и исчезнуть не может. Но в целом общество становится все более прагматически ориентированным. Интерес к культуре в ее высших проявлениях, включающих не только философию, но также фундаментальную науку, высокую музыку, искусство, литературу, падает. Естественно полагать, что в подобной ситуации философия как специфический тип абстрактного мышления не может играть важной культурной роли. Многие философы реагируют на эту ситуацию, выдвигая идеи о «конце философии», о ее растворении в других областях культурной и общественной жизни: фундаментальных науках, истории идей, литературной критике, политике и др. В России пятнадцать-двадцать лет тому назад было немало выступлений против преподавания философии в высшей школе и замены ее в этом качестве теологией или культурологией. Конечно, эти предложения были в значительной степени стимулированы тем фактом, что до 1990-х годов прошлого столетия философия, преподававшаяся в российских университетах, была догматически интерпретированным марксизмом и служила прежде всего средством идеологической индоктринации. Однако нужно иметь в виду, что атаки против философии обосновывались также утверждением, что философия вообще устарела. Сегодня выступлений против преподавания философии стало меньше (хотя полностью они не исчезли). Но вопрос о роли философии в современной культуре остается. Я попробую показать, что эта роль не только не исчезает, но в некотором смысле возрастает,

что философия в ряде отношений становится более «практичной» и интересной для большего числа людей, чем это было в прошлом.

До тех пор пока существует человек, он не может не пытаться понять окружающий мир и самого себя. Это необходимое условие человеческой жизни, деятельности и коммуникации. Это понимание обеспечивается здравым смыслом, а также ресурсами обыденного языка и определенной культуры. При этом важно подчеркнуть, что язык и культура — это не просто способы самопонимания человека. Иногда культура противопоставляется науке на том основании, что первая имеет дело с самосознанием человека, а последняя с познанием внешнего мира. В действительности самосознание возможно только путем вписывания человека в то, что выходит за его пределы: внешний мир и мир других людей. Поэтому как культура, так и наука (неотъемлемая часть культуры) — это одновременно способы осмысления мира и человека. Можно сказать, что философия — самосознание культуры. Это совершенно верно, только нужно при этом иметь в виду, что философия с самого начала возникает как критика тех способов понимания мира и человека, которые задаются здравым смыслом и определенной культурой. Философия возникает как предложение нового образа мира и человека. Конечно, философия сама есть часть культуры, и к тому же для того, чтобы предложить нечто новое, она должна осознать то, что есть, т. е. должна рефлексировать над существующей культурой. При этом критическая установка философии не обязательно распространяется на все, что есть в культуре. Какие-то культурные образования философия оправдывает и легитимизирует. Но важно подчеркнуть, что в любом случае философия — это такая часть культуры, которая как бы «извне» относится к существующей культуре, пытается в некотором смысле выйти за ее пределы и за пределы культуры вообще («трансцендирует культуру»), делает ее предметом критической рефлексии и предлагает способы трансформации, изменения некоторых ее компонентов. Философия — это такая часть культуры, которая выражает ее динамизм, возможность изменения. При этом решаемая философией задача на понимание того, что есть, тоже оказывается непростой. Ибо тот мир, в котором живет человек, оказывается не монолитным, а многослойным. Можно даже сказать, что это несколько миров: обычный «жизненный мир», мир субъективных переживаний и мир, полагаемый специализированным размышлением: сначала самой философией, а затем наряду с ней научным знанием. Отношения между этими «мирами» не просты. Иногда представляется, что они просто исключают друг друга. Философия пытается найти связи между этими мирами и построить между ними мосты. Не существует изначально данного способа понимания этих связей.

Поэтому философы предлагают разные концепции такого рода, которые вступают в полемические отношения друг с другом. При этом оказывается, что философское понимание существующего мира (или существующих «миров») и человека в отношении к миру всегда связано с построением новых культурных практик. То в философии, что преподносится как анализ (структур рассуждения, языка и т. д.) или даже простое описание (природной реальности, феноменов сознания и т. д.), в действительности является не только схватыванием чего-то существующего, но одновременно скрытым предписанием, рекомендацией определенных действий. Поэтому философия имеет важную нормативную составляющую, которая задает будущие состояния, проектирует культурную и человеческую реальность. Это может быть связано с заданием некоторого идеала, который сам по себе недостижим, но определяет некую программу действий (представление о реализации этого идеала можно считать утопией, а связанные с этим философские построения утопическим измерением философии). Но это может быть и такое нормотворчество, которое определяет текущие способы мышления и действия; формулирование правил рассуждения, способов объяснения, норм жизни и т. д. Таким образом, то, что представляется постижением того, что есть, оказывается в действительности скрытым предписанием. В свою очередь формулирование норм, правил интеллектуальной и культурной деятельности, построение проектов опирается на выявление возможностей в том, что существует реально. Постигание, понимание и изменение, трансформирование оказываются двумя сторонами единой деятельности. Попробую пояснить свою мысль некоторыми примерами.

В древней Греции философия была критикой общепринятых мнений. Недаром противопоставление знания и мнения — одна из основных тем этой философии. Как согласовать понятия и аксиомы новой науки геометрии и прото-научные идеи Демокрита об атомах и пустоте с миром здравого смысла? Демокрит, Платон и Аристотель давали разные ответы на этот вопрос и разрабатывали различные философско-научные исследовательские программы, которые конкурировали друг с другом в течение столетий. Возникновение этих программ означало появление новых культурных практик, которые трансформировали существовавшую культуру. Однако эти программы при всех их различиях разделяли одну общую установку: эксперимент не может дать знания подлинной реальности, так как техническая деятельность и получение артефактов (как это имеет место в эксперименте) несовместимы с получением знания. Таким образом, философия продуцировала и оправдывала интеллектуальную практику определенного рода и за-

прещала иного характера практику. Философы разрабатывали рекомендации для жизни в соответствии с некоторыми моральными принципами (которые координировали с представлениями о мире) и порождали новые практики «философской жизни»: стоический мудрец, гедонист-эпикурец, киник и др.

В XVII веке философия играла особую роль в интеллектуальной революции и порождении новой экспериментальной науки. Это предполагало новое понимание реальности, в частности снятие принципиального различия между естественными и искусственными процессами, между познанием и практическим изменением, новое понимание отношения между познанием и технической деятельностью. Возникшее экспериментальное естествознание стало возможным в качестве синтеза двух разных философско-научных программ: Аристотеля и Платона. Создатели новой науки были людьми, соединявшими таланты философов и ученых: Бэкон, Галилей, Декарт.

Новый научный образ природы оказался в глубокой оппозиции к миру здравого смысла, чего нельзя было сказать о перипатетической физике, которая господствовала в представлениях о природе в течение многих столетий и была основана на идеях Аристотеля. Задача соотнесения представления о реальности, порожденного наукой, с обычным «жизненным миром» стала философской проблемой. Разные философы по-разному решали эту задачу. Не случайно, что в это время проблема взаимоотношения опыта и рационального мышления становится одной из остро дебатированных. Разные представления об этом взаимоотношении означали разное понимание статуса и смысла научных теоретических понятий и в результате вели к разным методологическим рекомендациям. Например, Беркли пытался показать, что если эпистемологический эмпиризм прав, то ряд принципиальных представлений ньютоновской классической механики несостоятельны. Лишь в начале XX века, когда Э. Мах возродил идеи Беркли, они были использованы для критики ньютоновского понимания пространства и времени и повлияли на А. Эйнштейна при создании им специальной теории относительности.

Согласно эмпиризму чувственный опыт лежит в основе всей системы знания. Философы, разделявшие установку эмпиризма, пытались детально описать структуру и содержание опыта. В результате рефлексивного анализа познания и сознания они выделили элементарные единицы опыта — ощущения. Исследование ощущений и их взаимоотношений — ассоциаций было доминировавшей исследовательской программой эмпирической (а затем экспериментальной) психологии в течение двух последующих столетий. Но в XX веке выяснилось, что ощущения не являются элементарной

единицей, «кирпичиком» для построения чувственного опыта. Сегодня ясно, что идея ощущений была не столько результатом рефлексивного анализа, сколько способом обоснования сенсуалистской эпистемологической программы, которая использовалась для оценки разных типов знания, включая научное, для продуцирования определенных научных практик и запрещения других. То, что выглядит как описание, является на деле скрытым предписанием.

Исследование структуры и способов функционирования рассудка и разума (выявление «трансцендентальных условий возможности знания»), предпринятое Кантом, имело мощный нормативный смысл: некоторые способы мыслительной деятельности были легитимизированы (классическая механика), а другие запрещены: метафизика в ее классическом понимании, психология как теоретическая наука.

Современная философия избавилась от многих иллюзий философии прошлой, в частности она сознает, что не может более быть окончательным арбитром в тех спорах, которые имеют место в разных сферах культуры, в том числе в науке, что она не может рекомендовать некоторые интеллектуальные и культурные практики в качестве единственно оправданных. Сегодня ясно, что не существует окончательного решения философской проблемы (если она действительно философская, а не научная, замаскированная под философскую), найти единственный «подлинный метод» философствования. Означает ли это, что философия потеряла культурный смысл? Я так не думаю.

Понимание человека в его отношении к миру останется проблемой до тех пор, пока человек существует. Эта проблема постоянно возобновляется, так как меняется тот мир, в котором человек живет (точнее, «миры», которые меняются, в том числе под влиянием развития науки и техники, и отношения между которыми становятся все более сложными). Меняется человек и его самопонимание. Верно, что философские проблемы (природа реальности, сознания, истины, разума и т. д.) выглядят вечными и обсуждаются в течение двух тысячелетий, не приводя к общепринятым решениям. Однако важно иметь в виду, что вечные философские проблемы — это в действительности лишь некоторые концептуальные рамки, которые вечны постольку, поскольку существует человек, задумывающийся о себе. Эти общие философские проблемы наполняются содержанием в конкретной культурной и исторической ситуации, в определенном контексте, и именно в этой конкретной спецификации и обсуждаются. Так, например, проблема души у Аристотеля, проблема «Я» как центра сознания у Декарта и проблема нарративной самости принадлежат к одной и той же концептуальной рамке, но по-разному формулируются, по-разному понимаются и по-разному

обсуждаются, так как существуют в разных интеллектуальных и культурных контекстах. Если мы имеем дело с философской проблемой, сформулированной в определенном контексте, мы можем сравнивать подходы, предлагаемые для ее решения, с точки зрения выдвигаемых аргументов и в связи с оценкой перспективности интеллектуальной и культурной практики, порождаемой тем или иным решением. В результате определенное решение может оказаться лучше других, может быть принято, если не всеми, то многими участниками обсуждения, и способно породить новую интеллектуальную и культурную практику, меняющую исходную ситуацию, порождающую новый образ человека и реальности. Однако в иной ситуации эта проблема возникнет снова, но уже в другой форме.

В свое время была популярна (особенно у логических позитивистов и других представителей аналитической философии) идея о том, что философия имеет дело с псевдо-проблемами, от которых настоящий исследователь должен избавиться. Сегодня иногда высказывается точка зрения, согласно которой философские проблемы важны, но неразрешимы, и поэтому их обсуждение ни к чему не приводит. Мне приходилось слышать мнение одного естествоиспытателя о том, что философия слишком несерьезна для того, чтобы заниматься ею в рабочее время, и слишком трудна, чтобы посвящать ей часы досуга.

Верно, что философия не может предложить таких интерпретаций, которые потом не были бы интерпретированы по-новому, и не дает таких решений, которые не были бы впоследствии перерешаемы. Но можно ли считать это «несерьезностью»? Дело в том, что решения в науке (которые в этом рассуждении принимаются за эталон серьезности) возможны постольку, поскольку исходят из принимаемой парадигмы, картины мира и ряда других допущений, которые всеми исследователями, работающими в раках данной парадигмы, считаются непререкаемыми и не обсуждаются. Философия обсуждает обоснованность самих оснований наших рассуждений и показывает возможность их иного понимания, а в ряде случаев изменения. Иными словами, то, что преподносится как «несерьезность» философии, в действительности выражает динамизм и проективно-конструктивный характер человека и культуры. Именно в рамках этого динамизма и трансформации может быть понято то, что преподносится как эталон «серьезного исследования».

Многие специалисты считают, что развитие новых информационных технологий (телевидение, компьютер, Интернет и др.) и становление так называемого электронного общества делают человека менее свободным, создают новые возможности для манипулирова-

ния людьми и ограничивают человеческую автономию. Возникает феномен «виртуального Я», и некоторые люди предпочитают обычной жизни жизнь в «киберпространстве». Границы между обычной реальностью и реальностью виртуальной в ряде случаев размываются. Сложность интеграции разных потоков информации в рамках единого сознания делает возможным феномен «размытой идентичности» или «поли-идентичности». В этой связи диахроническое и синхроническое единство сознания оказывается под угрозой.

Совсем недавно — в связи с крушением социализма на территории нашей страны — казалось, что время утопических проектов закончилось. Во многих публикациях, не только публицистических, но и научных, и даже философских, марксистскому утопизму противопоставлялось трезвое и реалистическое мышление как выражение духа современного общества, занятого решением конкретных частных и процедурных задач, а не поиском путей осуществления «высокой цели». В действительности же утопизм — это неотъемлемый и важный компонент каждой динамически развивающейся культуры. Можно показать, что многие важные культурные завоевания — это побочный продукт попыток реализации утопических проектов. Как я отмечал ранее, построение утопий того или иного рода — важный компонент многих философских систем. Правда, сегодня не видно новых социальных утопий. Зато появилась и стала весьма популярной новая биотехнологическая утопия.

Рефлексия всегда была отличительной особенностью философии. Ею пользовались ученые в тех случаях, когда они анализировали основания той или иной научной теории. Сегодня саморефлексия во все большей степени становится потребностью обычного человека. Ибо человек, живущий в современном обществе, все чаще сталкивается с необычными ситуациями, когда привычные способы мышления и действия перестают срабатывать и когда приходится принимать нестандартные решения, предполагающие способность к критическому, творческому и рефлексивному мышлению. Ряд специалистов в области теории и практики образования пришли к мнению о том, что лучший способ воспитания критической и творческой личности — это введение в практику обучения чего-то вроде философской дискуссии.

Это прежде всего разработанная Мэтью Липманом и другими учеными из США программа, которая называется «Философия для детей». Эта программа используется в практике обучения в течение двух десятков лет как в самих США, так и во многих других странах (энтузиасты этой программы имеются и в России). Исходное положение М. Липмана состоит в том, что в школе необходимо обучать

творческому мышлению и что лучше всего это сделать с помощью преподавания философии в течение многих лет, ибо именно философия в большей степени, чем какая-либо научная дисциплина, раскрепощает мышление, позволяет поставить под вопрос то, что обычно считается само собой разумеющимся. При этом речь идет не о преподавании философских концепций и изучении философских произведений, а о приобщении к философскому мышлению. Ученики с помощью специально написанных текстов вовлекаются в обсуждение проблем, не имеющих общепринятых решений. Между учениками возникает спор, нечто вроде сократического диалога, в ходе которого его участники ставят друг другу вопросы, отвечают на них, выдвигают аргументы против даваемых ответов, формулируют контраргументы, ставят новые вопросы и т. д. Класс учеников превращается в сообщество исследователей (это ключевое понятие для М. Липмана). В ходе такого диалога его участники приобретают умение не только рассуждать, приводить аргументы, но и находить аналогии, учитывать контекст, выдвигать гипотезы, предлагать нетривиальные решения. У них формируется как критическое, так и творческое мышление. Они учатся умению задавать такие вопросы, которые предполагают нетривиальные ответы. Вопросы участников диалога друг другу позволяют выявить такие предпосылки в рассуждении собеседника, которые неясны ему самому.

В России также имеются попытки развития творческого мышления учеников с помощью внесения элементов исследования в сам процесс обучения. В частности, это программа развивающего обучения, разработанная российским теоретиком педагогической психологии философом В. В. Давыдовым. В ходе реализации этой программы была создана специальная методика, с помощью которой учитель осуществляет особую игру. Он надевает на себя маску ученика и демонстрирует непонимание тех или иных вопросов и ответов. Учитель специально ошибается и провоцирует ребенка на ошибки и сомнения. Он показывает ребенку возможность не понять вопрос, переспросить, уточнить, потребовать доказательства. Он создает «точки удивления» и условия развертывания диалога между учениками. Ученик в таком классе сталкивается с существованием различных точек зрения и испытывает от этого определенный дискомфорт: существует не только моя точка зрения, представляющаяся мне самоочевидной, но и множество иных позиций (учитель, другие ученики). Ученик учится видеть позицию другого человека, оценивать ее, оспаривать ее, задавая другому вопросы, и таким образом начинает сознавать свою собственную позицию, уметь отличать ее от чужой, отстаивать ее, отвечать на обращенные к нему вопросы.

Так философия и философский способ мышления участвуют в формировании творческих личностей, которые в свою очередь влияют на изменение и развитие культуры.

Карл Маркс, как известно, упрекал всю предшествующую философию в том, что она только лишь объясняла мир, в то время, как дело состоит в его изменении. Этот упрек может быть понят как выражение горячего желания покончить с той ситуацией, в которой человек деградирует, так как отчужден от самого себя. Маркс считал, что классическая философия служила только целям оправдания существующего дегуманизированного социального порядка, который делал невозможным развитие творческой человеческой личности. Иными словами, по Марксу, философия — это выражение отчуждения. Ликвидация отчуждения в ходе революционной практики означает с этой точки зрения также снятие философии.

Можно разделить марксову критику дегуманизированного общества и желание изменить ситуацию дегуманизации и человеческой деградации. Однако в других отношениях упрек Маркса в адрес философии вряд ли оправдан.

Прежде всего сама идея создания общества без всяких признаков отчуждения вряд ли реализуема. Кроме того, человек будет испытывать потребность в философии как способе самопонимания до тех пор, пока он есть и не превратился в некое пост-человеческое существо. И еще, как я пытался показать, в философии понимание (объяснение) и изменение, трансформация всегда связаны друг с другом. Любая рефлексия всегда изменяет субъект рефлексии и мир, в той мере, в которой он выступает как объект рефлексии. При этом философская рефлексия всегда связана с критикой, т. е. с обоснованием необходимости некоего изменения. Хотя сегодня философия стала осторожной и не претендует на окончательное решение своих проблем, она не может не играть критической и нормативной роли. И это относится ко всем философским концепциям, в том числе и к тем, которые преподносят себя в качестве «чисто описательных», оставляющих «все, как оно есть», или же «натурализованных», вступивших в сильное взаимодействие с естественными, социальными и когнитивными науками.

Поэтому философия будет продолжать участвовать в понимании и трансформировании человека и его мира.

Т. И. Ойзерман

## Амбивалентность философской критики

**Н**еопределенное, но постоянно умножающееся количество противостоящих друг другу, несовместимых, опровергающих друг друга философских систем и системок превращает *критику философии философами*, философскую критику в имманентно присущий каждому философскому учению *вызов* всем (или почти всем) другим философским учениям, в отрицание этих учений, склоняющемуся зачастую к отрицанию философии вообще, которое на деле оказывается лишь новым философским учением. Вследствие этой перманентной конфронтации философии с философией, философская критика оказывается, независимо от намерений философов, одной из основных движущих сил *прогрессивного* развития философии: множатся философские идеи, концепции, понятия и благодаря этому плюрализация философских учений становится непрерывно совершающимся обогащением идейного содержания философии.

Философская критика приобретает наиболее продуктивный, но вместе с тем противоречивый, амбивалентный характер, когда выдающийся философ подвергает сокрушительной критике то философское учение, которое является *основой, истоком* его собственного учения. Признавая свою непосредственную зависимость от этого учения, философ, выступающий, по его собственным заявлениям, как *продолжатель* этого учения, на деле занимается его опровержением, так как он создает свою собственную философскую систему, которая в особенности противопоставляется философской системе, являющейся ее родительницей.

Это радикальное проявление амбивалентности философии я намерен рассмотреть в процессе анализа некоторых основных черт философских учений И. Г. Фихте и А. Шопенгауэра.

## Амбивалентность философии Фихте

В «Первом введении в наукоучение» Фихте объявляет, что он «принял решение посвятить свою жизнь» изложению философии Канта. Уточняя свою теоретическую позицию, Фихте продолжает: «Я всегда говорил и повторяю здесь, что моя система — не что иное, как система Канта, т. е. она содержит тот же взгляд на предмет, но в своем способе изложения совершенно не зависит от изложения Канта»<sup>1</sup>.

Что же представляет собой предлагаемый Фихте независимый от Канта способ изложения его учения? Ближайшее знакомство с ним показывает, что Фихте, по существу, отрицает ряд основных положений кантовской философии вследствие чего его «изложение» этого учения превращается в изложение другой, т. е. его собственной философской теории. Таким образом, заявление Фихте — «... моя система — не что иное, как система Канта...» оказывается только заявлением, не более. Это, впрочем, видно и из самого заявления, поскольку Фихте говорит «моя система». А если это так, то она, конечно, не может быть изложением системы Канта.

Я не собираюсь ставить под вопрос искренность Фихте, она не подлежит сомнению. Суть дела в том, что, по убеждению Фихте, следует *в духе Канта* исправить присущие его системе основные положения. В письме Ф. Ниттхамеру (ноябрь 1793 год) Фихте утверждает: «Согласно моему глубокому убеждению, Кант только наметил истину, но не изложил и не доказал ее»<sup>2</sup>. Речь, следовательно, идет о том, чтобы уяснить, эксплицировать, обосновать (доказать) основные положения философии Канта. Однако факты говорят о другом. Первостепенной важности фактом является то, что Фихте отбрасывает кантовское понятие «вещи в себе», т. е. одно из основоположений трансцендентального идеализма. «Вещь в себе — чистый вымысел и не обладает никакой реальностью»<sup>3</sup>, — утверждает он.

Не трудно понять, что философия Канта без признания «вещей в себе» становится субъективно-идеалистическим учением, аналогичным философии Беркли, которую Кант решительно отвергал. «Вещи

<sup>1</sup> Фихте И. Г. Сочинения. Т. 1. СПб., 2008. С. 72–73. Однако этому заявлению предшествует такая оценка философии Канта: «...этому великому человеку совершенно не удалось его предприятие: в корне преобразовать образ мысли его века о философии и вместе с нею о всех науках». Там же. С. 72.

<sup>2</sup> Fichte J. G. Briefe. Hrsg. von M. Buhr. Leipzig, 1925. S. 85. В письме Ф. Шеллингу от 20.09.1799 года Фихте заявляет еще более резко: «Я, конечно, полностью убежден в том, что кантовская философия, если ее должно будет принимать не так, как мы ее принимаем, представляет собой полнейшую (totaler) бессмыслицу». Ibidem. S. 203.

<sup>3</sup> Фихте И. Г. Сочинения. Т. 1. СПб., 2008. С. 79.

в себе», согласно Канту, воздействуют на человеческую чувственность, порождают ощущения, содержание которых, так же как и их отличие друг от друга, обусловлено воздействием «вещей в себе» и, следовательно, независимо от сознания. Это обстоятельство вносит момент объективности и в кантовское понимание *явлений*. Хотя они называются *представлениями*, их содержание не может быть сведено к одной лишь чувственности, так как ощущения, из которых складываются представления, порождены воздействием на человеческую чувственность, включают в себе и независимое от чувственности содержание. Следовательно, явления, весь чувственно воспринимаемый человеком мир есть не просто субъективные представления; благодаря воздействию «вещей в себе» они не только могут, но и должны быть поняты как субъект-объектная реальность.

Конечно, понятие «вещей в себе» сугубо противоречиво. Если они абсолютно непознаваемы, то и утверждения, что они *существуют*, а также являются причинами наших ощущений, необоснованны, неправомерны. Единственный аргумент, который высказывается Кантом, состоит в утверждении: раз существуют явления, значит существует и то, что является. Но если «вещи в себе» являются, то почему они *абсолютно* непознаваемы? На это вопрос у Канта нет ответа. Он, несомненно, осознавал противоречивость, недостаточную теоретическую оправданность этого понятия. В первом издании «Критики чистого разума» «вещи в себе» определяются как *пограничное понятие*, а не объективная, существующая безотносительно к субъекту познания реальность. Однако во втором издании этой первой «Критики...» Кант отказался от этой формулировки и признал «вещи в себе» независимой от познания реальностью. Философия Канта немыслима без фундаментального разграничения мира явлений и «вещей в себе», какие бы возражения ни вызывало такое разграничение. Ф. Якоби остроумно заметил, что без «вещи в себе» нельзя войти в систему Канта, а с «вещью в себе» нельзя из нее выйти. Нельзя выйти, разумеется, оставаясь приверженцем кантовской философии. Фихте, отбросив «вещь в себе», фактически отверг тем самым и философию Канта, что он, правда, далеко не сразу осознал.

«Вещь в себе» была отвергнута Фихте как внешний, независимый от познания предмет. Однако понятие «вещи в себе» (это особенно важно подчеркнуть) относится Кантом не только к некоей непознаваемой объективной реальности, «аффицирующей» (говоря словами Канта) нашу чувственность. «Чистый разум», т. е. разум независимый от воздействия чувственности, также есть «вещь в себе» в отличие от эмпирического разума, который не свободен

от чувственности. Свободная воля, которая также характеризуется Кантом как чистая воля, независимая от чувственных мотивов, тоже есть «вещь в себе». Не трудно понять, что если не считать чистый разум и свободную волю «вещами в себе», то неизбежно придется признавать их лишь *явлениями*, т. е. *представлениями* познающего субъекта, что влечет за собой несуразные выводы. Фихте, однако, ничего не говорит об этих духовных «вещах в себе», поскольку он создает свою философскую систему, отправным положением которой является понятие «абсолютного Я», которое мыслится как единство чистого разума и свободной воли.

Отбрасывание «вещей в себе» как внешней причины наших ощущений, означает по сути дела отказ от *трансцендентальной эстетики* Канта, так как согласно Фихте, чувственные данные, которыми располагает субъект, получены не извне, а представляют собой продукт самодеятельности, самоопределения абсолютного Я. Соответственно этому также пересматривается кантовское понятие опыта.

Основоположение системы Фихте — абсолютное Я — постигается, как постоянно разъяснял Фихте, путем *интеллектуального созерцания*, т. е. интуиции. Интеллектуальное созерцание, — утверждает он, — «...есть единственно прочная точка зрения для всякой философии»<sup>4</sup>. Рационалисты XVII века пытались доказать возможность сверхопытного познания, исходя из представления об интеллектуальной интуиции, т. е. способности разума не только судить, умозаключать, но и непосредственно постигать то, что не может постигнуть дискурсивное мышление. Кант выступил против этой концепции и связанных с ней теологических иллюзий. Рассудок, разум, доказывал он, мыслит, а не созерцает. Созерцание присуще лишь чувственности и это отличает ее от рассудка, разума, мышления. Отрицание интеллектуальной интуиции означало отрицание сверхопытного знания. Познание, доказывал Кант, действительно лишь в границах *возможного* опыта. И в этой отличной от только *наличного*

---

<sup>4</sup>Фихте И. Г. Второе введение в наукоучение // Фихте И. Г. Сочинения. Т. I. СПб., 2008. С. 108. При этом Фихте подчеркивает, что признание интеллигентной интуиции несовместимо с философией Канта: «...неопровержимо и очевидно для всех читателей сочинений Канта, что Кант ни против чего не высказывается решительнее, можно сказать резче, чем против утверждения какой бы то ни было способности интеллектуального созерцания». Там же. С. 111–112. Ниже следует вполне категорический вывод с ссылкой на одну из последних статей Канта: «Нужны ли дальнейшие доказательства тому, что философия, которая построена на том самом, что философия Канта решительно отвергает, есть полная противоположность системе Канта». Там же. С. 112. Не трудно понять, что система противоположная системе Канта никак не может трактоваться как учение Канта, изложенное по-иному, по-своему Фихте.

опыта сфере постоянно происходит умножении знания. Познание беспредельно: все, что существует в пространстве и времени принципиально познаваемо. Но так как пространство и время *бесконечны* (именно поэтому Кант считает их особого рода чувственными созерцаниями — априорными — нисколько не подвергая сомнению существование *эмпирических*, конечных, ограниченных пространства и времени), то процесс познания никогда не завершается<sup>5</sup>.

Фихте и в данном, в высшей степени важном гносеологическом вопросе, решительно порывает с философией своего учителя, провозглашая задачей наукоучения исчерпывающее познание всего и вся. «Человеческое знание, — утверждает он, — вообще должно быть исчерпано, это значит, что должно быть безусловно и необходимо определено, что человек может знать не только на теперешней ступени своего существования, но и на всех возможных и мыслимых ступенях»<sup>6</sup>. Наукоучение, по утверждению Фихте, «должно установить для всех прочих наук не только основоположения и через это — их внутренне содержание, но также и форму и тем самым — возможность связи многих положений в них». Развивая этот тезис, Фихте заявляет, что «наукоучение должно дать форму не только *самому себе*, но и *всем другим возможным* наукам и твердо установить значимость этой формы для всех. Это немыслимо иначе, как при условии, что все, что должно быть положением какой-либо науки, уже содержится в каком-либо положении наукоучения»<sup>7</sup>.

Таким образом Фихте не только противопоставляет философию (наукоучение) наукам о природе и обществе, он запросто утверждает, что наукоучение «должно было быть наукой всех наук», из чего следует, что все частные науки «содержатся в наукоучении не только по своим основоположениям, но и по своим выведенным положениям, и нет никаких частных наук, есть только части одного и того же наукоучения». По Фихте следует, что наукоучением «обосновываются не только науки известные и до сих пор изобретенные, но и все могущие быть изобретенными и возможные и что им исчерпана вся область человеческого знания»<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> В этом отношении Кант занимал более правильную позицию, чем большинство естествоиспытателей его времени, считавших, что наука приближается к исчерпанию предмета своего исследования. Академик П. Л. Капица в этой связи отмечает: «Достаточно почитать труды современников Ньютона, чтобы видеть, что и тогда многие считали, что с открытием классических законов механики закончено познание мертвой природы». *Капица П. Л. Эксперимент. Теория. Практика.* М., 1972. С. 262–263.

<sup>6</sup> *Фихте И. Г. Сочинения.* Т. 1. СПб., 2008. С. 49–50.

<sup>7</sup> *Там же.* С. 42, 44.

<sup>8</sup> *Там же.* С. 48.

Совершенно очевидно, что наукоучение Фихте, поскольку оно трактуется как заключающее в себе все возможное знание, радикально противоположно трансцендентальному идеализму Канта. Кант в своей «Критике чистого разума» исходит из констатации фактов: существует чистая математика, существует чистое естествознание (теоретическая механика) и далее ставит вопросы: Как они возможны, каковы условия их возможности? Математика рассматривается Кантом как образец для философии. Именно анализ чистой математики приводит Канта к убеждению, что существуют синтетические суждения а priori. А анализ теоретической механики и, в частности, ньютоновское разграничение физического и математического времени и пространства подсказывают Канту вывод, что время и пространство не только эмпирически реальны, но представляют собой вместе с тем априорные чувственные созерцания.

Само собой разумеется, что Канту была совершенно чужда мысль, что познание чувственно воспринимаемого мира может быть когда-либо завершено, исчерпано. Он, напротив, утверждал, что процесс познания *беспределен*. Его философия находила понимание в среде естествоиспытателей, которым была совершенно чужда высокомерно-претенциозная философия Фихте. Не удивительно поэтому, что Б. Рассел в свою «Историю западной философии» не включил Фихте.

Не трудно понять, что положение о необходимом завершении познания и в высшей степени претенциозное заявление Фихте о том, что созданная им философская система (общее наукоучение) включает в себе «все возможное человеческое знание», с логической необходимостью вытекает из фихтевской концепции абсолютного Я, которое полагает (творит) не только самое себя, но и все существующее (не-Я). Это полагание (*Setzen*) есть не что иное, как абсолютизированный акт мышления, познания. Это значит, что мышление, познание *субстанциализируется*, т. е. трактуется не только как абсолютная реальность, но и абсолютная творческая мощь. «Мир, — утверждает Фихте, — существует только в знании, а само знание есть мир». Развивая это положение в другом месте цитируемой работы, он пишет: «Я утверждаю: знание безусловно, оно имеет самостоятельное существование, и есть единственное самостоятельное существование нам известное»<sup>9</sup>. Это положение, превосходящее абсолютный идеализм Гегеля, знаменует бесповоротный разрыв с трансцендентальным идеализмом Канта, который был далек от того, чтобы сводить все существующее (не только яв-

<sup>9</sup>Фихте И. Г. Факты сознания // Фихте И. Г. Сочинения. Т. 2. СПб., 2008. С. 489, 768.

ления и «вещь в себе», но и нравственность, право, и государство) к знанию.

Субстанциализация знания неизбежно влечет за собой переосмотр отправного положения наукоучения — постулата об абсолютном Я, всемогущем творце всего существующего. «Мы позаботимся, — утверждает Фихте в этой же, цитируемой мной работе, — найти иной абсолют, кроме Я, а через него и природу»<sup>10</sup>. Если в первых своих работах Фихте истолковывал свое понимание абсолютного Я как развитие кантовского учения о трансцендентальной апперцепции, то теперь, превратив это Я в нечто вторичное по отношению к субстанциализированному знанию, он еще более удаляется от философии Канта.

Итак, Фихте утверждал, что его философия есть лишь «правильно понятое учение Канта»<sup>11</sup>. Вместе с тем он настаивал на том, что созданная философская система является реализацией *замысла* Канта. «Но я думаю, что знаю так же достоверно и то, что Кант *помышлял* о подобной системе; что все, что он в действительности излагает, суть обрывки и результаты этой системы и что его утверждения имеют смысл и взаимную связь лишь при этом предположении»<sup>12</sup>.

Кант, поощрявший первые литературные выступления Фихте, счел в конце концов необходимым критически высказаться о системе Фихте. В опубликованном им в 1799 году «Заявлении по поводу наукоучения Фихте» он писал: «...я настоящим заявляю, что считаю *наукоучение Фихте* несостоятельной системой. Ибо чистое наукоучение представляет собой только логику, которая со своими принципами не достигает материального момента познания и как *чистая логика* отвлекается от его содержания... Нужно, однако, заметить, что мне непонятна претензия приписать мне мысль, будто я намеревался

---

<sup>10</sup> Там же. С. 97. Эти выводы Фихте лишь на первый взгляд представляются радикальным изменением его теоретических позиций. В действительности уже во «Втором введении в наукоучение» (1797 год) Фихте фактически ставит на место абсолютного Я понятие безличного сверхчеловеческого разума. Подытоживая это введение, Фихте утверждает: «И вообще, каково же в двух словах содержание наукоучения? Оно таково: разум абсолютно самостоятелен; он есть только для себя... Поэтому все, что он есть, должно быть обосновано в нем самом и объяснено из него самого, а не из чего-либо вне его, до чего он не может дойти как внешнего себе, не отказываясь от самого себя. Короче говоря, наукоучение есть трансцендентальный идеализм». *Фихте И. Г. Сочинения*. Т. 1. СПб., 2008. С. 114. Все содержание этой работы Фихте свидетельствует о том, что понятие трансцендентального идеализма, по существу, истолковывается не в духе Канта, а независимо от него.

<sup>11</sup> Там же. С. 110.

<sup>12</sup> Там же. С. 117.

создать лишь *пропедевтику* трансцендентальной философии, а не *систему* этой философии»<sup>13</sup>. Нет необходимости в данной работе комментировать это заявление Канта. Ясно одно, что оно констатирует принципиальную несовместимость учений Канта и Фихте. Это, конечно, нисколько не умаляет значения философии Фихте в истории философии. Его наукоучение не есть лишь усовершенствованное изложение учения Канта. Это — новая философская система, обогащающая аквизит философии новыми идеями, понятиями, категориями. Фихте вполне сознает это обстоятельство, но тем не менее продолжает утверждать, что его философия представляет собой адекватное изложение системы Канта. Амбивалентный характер этой теоретической позиции никак не осознается Фихте, несмотря на его расхождение с Кантом и критику основоположений его философии.

В задачу этой статьи не входит изложение системы Фихте, в частности разъяснение того, в каких отношениях он пошел дальше Канта, развивая философию последнего. Тем не менее я позволю себе хотя бы на одном примере показать философский прогресс, осуществленный фихтевским наукоучением. Кант, как известно, обосновывал положение о примате практического разума над теоретическим. Однако практический разум трактовался Кантом лишь как нравственное сознание, что, конечно, не могло способствовать правильному пониманию взаимоотношения между общественной практикой и научной теорией. Фихте, в отличие от Канта, понимает практический разум как многообразную практическую деятельность. «Мы, — пишет он, — не потому действуем, что познаем, а познаем потому, что предназначены действовать; практический разум есть корень всякого разума»<sup>14</sup>. Эта новая постановка проблемы является, конечно, развитием кантовской идеи, но такого рода развитием, которое, несмотря на идеализм, нисколько не помешало Фихте впервые в истории философии понять общественную практику как основу и движущую силу познания.

Амбивалентность философии Фихте, наглядно выступающая в его отношении к кантовскому учению, является, таким образом, не пороком его собственного учения, а непосредственным свидетельством противоречивости исторической преемственности, а тем самым и философского прогресса.

<sup>13</sup> Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 625.

<sup>14</sup> Фихте И. Г. Сочинения. Т. 2. СПб., 2008. С. 167. Американский исследователь философии Фихте Д. Бризил справедливо отмечает: «Понятие “практического” и, значит, область “практического разума” является для Фихте гораздо более широким понятием, чем понятие “этики” и область “морали”». Breaseal D. The Theory of Practice and the Practice of Theory: Fichte and the Primacy of Practical Reason // International Philosophical Quarterly. Vol. XXXVI. № 1. March 1996. P. 63.

## А. Шопенгауэр как критик философии Канта

Признание исключительной важности философии Канта постоянно высказывается Шопенгауэром во всех его основных произведениях. Свою философскую систему Шопенгауэр считает непосредственным продолжением учения Канта. Так, в своем главном произведении «Мир как воля и представление» он заявляет: «Я полностью признаю учение Канта, согласно которому мир опыта есть только явление и априорные знания имеют силу только в применении к нему; но я добавляю к этому, что мир именно в качестве явления есть открытие того, что является, и называю его вслед за Кантом вещью в себе»<sup>15</sup>. Вторая половина цитируемого положения указывает на то, что Шопенгауэр решил добавить к учению Канта — он утверждает: поскольку «вещь в себе» является, она познаваема. Нечто, которое Кант называл абсолютно непознаваемым, есть, по Шопенгауэру, вездесущая вселенская Воля. Поэтому он утверждает: «...то, что называется в кантовской философии *вещью в себе* и выступает там как очень значительное, но темное и парадоксальное учение — в особенности из-за способа, которым Кант его вводит, а именно заключением от обоснованного к основанию, — служит камнем преткновения, даже слабой стороной его философии, это, говорю я, если прийти к нему совершенно иным путем, которым шли мы, оказывается ничем иным, как *волей* в расширенной указанным способом и определенной сфере этого понятия»<sup>16</sup>.

Высокая оценка философии Канта непосредственно связывается со столь же высокой оценкой собственного философского учения. «За все время, прошедшее между Кантом и мною, не существовало никакой философии, а было лишь университетское шарлатанство»<sup>17</sup>. Вообще во всей многовековой истории философии Шопенгауэр не видит кроме Канта и Платона достойных высокой оценки мыслителей, кроме, конечно, самого себя. Свое философское учение он характеризует как синтез учений Платона и Канта, утверждая, что эти учения, в сущности, совпадают в своих основных чертах. Так, например, он утверждает, что «...платоновская идея есть кантовская вещь в себе, т. е. она свободна от времени и пространства и благодаря этому — от множественности, изменчивости, начала и конца»<sup>18</sup>. Шопенгауэр не задумывается о том, что ненавистный ему Гегель также может быть при таком способе рассуждения отождествлен с Плато-

<sup>15</sup> Шопенгауэр А. Книга 2: Мир как воля и представление. Т. II. М., 1993. С. 256.

<sup>16</sup> Шопенгауэр А. Книга 1: О четверяком корне... Мир как воля и представление. Т. I. Критика философии Канта. М., 1993. С. 288.

<sup>17</sup> Шопенгауэр А. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 6. М., 2001. С. 44.

<sup>18</sup> Там же. С. 10.

ном, поскольку гегелевская «абсолютная идея» также свободна от времени и пространства, начала и конца и т. д. Однако Шопенгауэр присоединяет к Платону и Канту лишь самого себя, свою философию. «Моя философия по своей глубинной сущности должна отличаться от всех до сих пор существовавших (за исключением, до некоторой степени, платоновской) тем, что она не представляет собою, подобно всем остальным, простого применения закона основания, не следует за ним точно за путевой нитью, как это неизбежно во всех науках; поэтому она и должна быть не наукой, а искусством»<sup>19</sup>.

Высокая, даже высочайшая самооценка присуща философам, великим же философам в особенности. Поэтому Шопенгауэра не удовлетворяет свое, по преимуществу вынужденное, признание своей зависимости от Канта. И он дополняет свой главный труд обширным сочинением «Критика философии Канта», в котором, между прочим, солидаризируется с одним из наиболее последовательных противников учения Канта, теоретиком скептицизма Г. Э. Шульце, выступавшим как Энезидем, приверженец известного античного скептика. Шульце характеризуется Шопенгауэром как «весьма проницательный» критик философии Канта.

Таким образом, Шопенгауэр, с одной стороны, высоко оценивает философию Канта, ставит Канта выше всех философов Нового времени, а с другой, — считает, что ей присущи серьезные заблуждения, которые преодолевает его, Шопенгауэра, философия. Главное из этих заблуждений — положение об абсолютной непознаваемости «вещи в себе». Шопенгауэр полагает, что упраздняя это заблуждение, он, в сущности, развивает идеи самого Канта<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Шопенгауэр А. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 6. М., 2001. С. 8.

<sup>20</sup> В предисловии к первому изданию работы «Мир как воля и представление» Шопенгауэр указывает, что учение Канта оказалось «самым важным явлением в философии за два тысячелетия». Но вместе с тем он подчеркивает: «Хотя исходным пунктом и служит для меня то, что совершил великий Кант, но именно серьезное изучение его работ позволило мне открыть в них значительные ошибки, которые необходимо было выделить и подвергнуть критике, для того, чтобы исходить из его очищенного таким образом учения и применять его во всей его истине и красоте». Шопенгауэр А. Книга 1: О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т. I. Критика философии Канта. М., 1993. С. 128. В предисловии ко второму изданию этого сочинения Шопенгауэр указывает: «...моя философия исходит из философии Канта и поэтому предполагает основательное ее знание. Ведь учение Канта производит в каждом постигнувшем его уме фундаментальное изменение, столь большое, что его можно считать духовным возрождением. Только это учение способно действительно устранить врожденный, истекающий из первоначального назначения индивида реализм». Там же. С. 135. Этот реализм Шопенгауэр характеризует как младенческое воззрение на мир, которое не имеет ничего общего с философствованием.

Естественно, возникает вопрос: насколько правильно утверждение Шопенгауэра о том, что он так же как Кант понимает мир опыта, природу? Ведь само название его основного произведения указывает на то, что *все*, кроме вселенской воли, есть не что иное, как *представление* субъекта. Правда, и Кант называл явления представлениями, однако утверждал, что они возникают в нашем сознании в результате воздействия на нашу чувственность существующих безотносительно к ней «вещей в себе». Поэтому представления, согласно Канту, не только субъективны; они заключают в себе нечто объективное, о чем свидетельствуют *ощущения*, порождаемые воздействием «вещей в себе» на нашу чувственность. То, что ощущения отличаются друг от друга, также обусловлено воздействием различных «вещей в себе» на нашу чувственность.

В «Пролегоменах», которые были изданы Кантом как популярное изложение «Критики чистого разума», речь идет о *множестве* самых различных «вещей в себе», что призвано объяснить и многообразие ощущений.

Шопенгауэр, в отличие от Канта (но, по-видимому, не осознавая этого отличия), трактует представления (а также ощущения) как чисто субъективные, не имеющие отношения к каким-либо объектам. «Мир — мое представление», — такова истина, которая имеет силу для каждого живого и познающего существа». И поясняя это основоположение своей философии страницей ниже, Шопенгауэр замечает: «Эта истина отнюдь не нова. Она заключалась уже в скептических рассуждениях, из которых исходил Декарт. Но первым ее решительно высказал Беркли; в этом его бессмертная заслуга в философии, хотя остальное его учение и несостоятельно. Первой ошибкой Канта было... то, что он опустил этот тезис»<sup>21</sup>.

Однако то, что Шопенгауэр называет ошибкой Канта, вовсе не является таковой. Налицо принципиальное расхождение между Шопенгауэром и Кантом. В «Критике чистого разума» мы читаем: «Неопределенный предмет эмпирического созерцания называется явлением»<sup>22</sup>. Явление определяется как неопределенный предмет, поскольку оно еще не познано, не стало предметом познания, фактом сознания. В другом месте этого произведения говорится: «...явления суть вещи, которые мы принимаем за предметы наших чувств»<sup>23</sup>. Далее указывается, что чувственное восприятие вообще не-

<sup>21</sup> Там же. С. 141–142.

<sup>22</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 127.

<sup>23</sup> Там же. С. 139.

возможно, если нет предмета восприятия: «Созерцание имеет место только если нам дается предмет...»<sup>24</sup> Эти высказывания указывают, что представлением Кант называет чувственно данное, поскольку оно осознается. Называя явления представлениями, Кант имеет в виду тот факт, что сознание *знает* о них благодаря чувственным восприятиям и не может представить себе предмет вне этих восприятий, узреть предмет сам по себе. Конечно, с материалистической точки зрения, отождествлять предметы и представления, считать явления окружающего мира представлениями сугубо ошибочно. Но Кант не материалист, а идеалист. А приведенные положения говорят о том, что он противник субъективного идеализма. Это-то и ставится ему в вину Шопенгауэром, который солидаризируется с учением Беркли.

Таким образом, и Кант, и Шопенгауэр определяют явления как представления, но понимают последние по-разному. Можно поэтому констатировать, что Шопенгауэр «исправляет» Канта вовсе не в духе кантовской философии, так как он субъективно-идеалистически интерпретирует представления и тем самым явления. Шопенгауэр понимает Канта в духе собственной философии. Само собой разумеется, что Кант не мог бы принять упрек Шопенгауэра в недооценке философии Беркли, так как он решительно отрешивался от берклианства, которое, кстати сказать, ему пытались приписать некоторые рецензенты «Критики чистого разума». И то обстоятельство, что он во второе издание этого труда включил небольшой раздел «Опровержение идеализма», в котором, в частности, подвергается критике субъективный идеализм Беркли, убедительно говорит об отрицании субъективного идеализма. Очевидно, поэтому Шопенгауэр утверждает, что второе издание «Критики чистого разума» испортило это гениальное произведение. В действительности это издание самым существенным образом уточнило основные положения кантовской системы.

Шопенгауэр трактует мир явлений как эфемерный мир, ссылаясь в этой связи на Платона и утверждая, что Кант вполне разделял его воззрения на чувственно воспринимаемые вещи. «Совершенно очевидно и не требует дальнейших доказательств, что внутренний смысл обоих учений один и тот же, что оба они объявляют зримый мир явлением, которое в себе ничтожно»<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 127.

<sup>25</sup> Шопенгауэр А. Книга I: О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т. I. Критика философии Канта. М., 1993. С. 289. Возвращаясь к этой мысли двумя страницами ниже, Шопенгауэр пишет: «Если бы учение Канта было действительно понято и усвоено, если бы после Канта был понят и усвоен Платон, если бы со всей точностью и серьезностью продумали, в чем заключается внутренний смысл и содержание учений обоих великих учителей, вместо того, чтобы перебрасываться

Нельзя, конечно, согласиться с этим уподоблением (по существу, отождествлением) учения Канта с философией Платона. Ведь по учению Платона чувственно воспринимаемый мир — это несуществующее, которое существует, т. е. ничто, отрицание бытия, которое присуще лишь трансцендентным идеям. По Канту же, чувственно воспринимаемый мир не подлежащая сомнению реальность, единственный предмет научного исследования, действительная сфера человеческой жизни, в то время как идеи — не высшая, трансцендентная реальность, а лишь имманентные чистому разуму идеи, объективная реальность которых недоказуема и может быть лишь предметом веры.

В своем главном произведении Шопенгауэр касается учения Канта лишь в связи с изложением собственной философской системы. Критическому анализу кантовской философии Шопенгауэр посвятил специальный труд, к рассмотрению которого я и перехожу.

Предваряя критику Канта, Шопенгауэр снова подчеркивает зависимость своей философии от учения кёнигсбергского мыслителя. Цитирую: «...весь ход моих мыслей при всем различии его содержания от учения Канта всецело находится под его влиянием, необходимо его предполагает и из него вытекает»<sup>26</sup>. И вновь, возвращаясь к этому убеждению в другой связи, Шопенгауэр признает: «Моя философия выходит из философии Канта как из своего ствола» (579)<sup>27</sup>.

---

терминами одного и подражать стилю другого, то несомненно давно бы обнаружили, в какой степени оба великие мудреца согласны друг с другом и насколько истинный смысл и конечная цель обоих учений одни и те же». Там же. С. 291.

<sup>26</sup> Шопенгауэр А. Книга 1: О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т. I. Критика кантовской философии. М., 1993. С. 505. Последующие ссылки на работу «Критика кантовской философии» даются в тексте.

<sup>27</sup> По словам Шопенгауэра, Кант «произвел революцию в философии, положив конец схоластике, господствовавшей... в течение четырнадцати веков, и открыл совершенно новую, третью эпоху всемирного значения философии» (512). Это положение завершает ряд других высказываний, характеризующих, по убеждению Шопенгауэра, значение трансцендентального идеализма, которое, как он подчеркивает, все еще недооценено, недостаточно осмысленно философами. В этой связи учение Канта радикально противопоставляется философам, официально выступающим как его продолжатели. Фихте характеризуется как *пустозвон*, философия Гегеля — как шарлатанство и мистификация, которая «останется в веках памятным свидетельством немецкой глупости» (516). Учение Канта, убежден Шопенгауэр, преобразует не только философию, но и всю духовную жизнь человечества. Поэтому «вся сила и важность учения Канта станут очевидны, когда сам дух времени, преобразовавшийся под влиянием этого учения и изменившийся в самом важном и сокровенном своем содержании, даст живое свидетельство о мощи этого гигантского духа» (504). Все эти панегирические характеристики философии Канта совершенно аналогичны тем характеристикам, которые содержатся в основном произведении Шопенгауэра.

Переходя к конкретному разбору основных положений системы Канта, Шопенгауэр прежде всего высоко оценивает ее отправные положения — учение о пространстве и времени как априорных чувственных созерцаниях. «*Трансцендентальная эстетика* — произведение, исполненное таких необычайных достоинств, что его одного было бы достаточно для увековечивания имени Канта» (522). Кант определяет пространство и время как априорные, субъективные, поскольку они воспринимаются как бесконечные, не имеющие ни начала, ни конца и, следовательно, не воспринимаемые в этом качестве эмпирическим чувственным созерцанием. Но как *конечные*, пространство и время отнюдь не априорны, напротив, эмпирически реальны, независимы от нашей субъективности. Кант ни в малейшей степени не ставит под сомнение то, что рождение человека, продолжительность его жизни, так же как и течение других событий на Земле и в солнечной системе совершается в эмпирическом пространстве и времени. Поэтому, например, он утверждает, что обращение Земли вокруг собственной оси занимает значительно меньше времени, чем ее обращение вокруг Солнца. Я указываю на эти само собой разумеющиеся, с точки зрения Канта, моменты потому, что Шопенгауэр ничего о них не говорит. Для него пространство и время только субъективны, только априорны. И это субъективно-идеалистическое воззрение приписывается Канту. Получается, таким образом, что высокая оценка кантовского учения о пространстве и времени оказывается не просто односторонней, но и по существу неверной, искажающей теоретическую позицию Канта. Но дело, увы, не только в этом. Совершенно неожиданно читатель этой работы Шопенгауэра сталкивается по сути дела с обвинением Канта, если не в плагиате, то в умалчивании о том, что такие же взгляды на пространство и время высказывал его современник, президент Прусской академии наук П. Л. Мопертюи (1698—1759). Мопертюи был математиком, физиком, а также философом. Правда, в философии он не оставил заметного следа. Не удивительно поэтому, что его имени нет в двухтомном «*Philosophen-Lexikon*», изданном Вернером Цигенфусом в 1950 году<sup>28</sup>. Будучи убежденным идеалистом, обосновывавшим теологические догматы, Мопертюи, естественно, считал пространство и время нематериальными формами бытия. Это воззрение ничем, по существу, не отличалось от воззрения Лейбница, которое критиковал Кант. Тем

<sup>28</sup> Нет никакого упоминания о Мопертюи и в четырехтомной истории философии Э. Брейе (*Bréhier E. Histoire de la philosophie. T. II. Le dix-huitième siècle. Paris, 1950.* Нет упоминания о Мопертюи и в четырнадцатитомной истории философии. Überweg / Heinze. *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. III. Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Basel/Stuttgart, 1957.*

не менее Шопенгауэр после весьма высокой оценки трансцендентальной эстетики, приведенной выше, совершенно неожиданно для читателя утверждает: «Но как нам отнестись к тому, что самое важное и блестящее основное учение Канта, учение об идеальности пространства и только феноменальном существовании мира тел, уже за тридцать лет до него было сформулировано Мопертюи»<sup>29</sup>.

Таким образом, отношение Шопенгауэра к трансцендентальной эстетике Канта приобретает двусмысленный, амбивалентный характер. И дело не только в несостоятельном приписывании кантовской концепции пространства и времени приоритета Мопертюи. Шопенгауэр отвергает и отправное положение трансцендентальной эстетики: чувственные восприятия не продуцируются сознанием из самого себя; они просто даны, т. е. предшествуют их осознанию, рефлексии, мышлению. Это весьма важное для понимания кантовской философии положение Шопенгауэр объявляет «ничего не значащим утверждением» (517). Он, разумеется, не согласен с Кантом, так как согласно его субъективно-идеалистической трактовке всего существующего за исключением объективно существующей воли, единственным источником этого мира представления является человеческая субъективность. Развивая это берклеанское воззрение, Шопенгауэр утверждает, что кантовскую концепцию мира явлений, существующих в пространстве и времени, «следует рассматривать, по его указанию, как преходящее обманчивое сновидение» (512). Но такого указания у Канта, конечно, нет. Шопенгауэр вообще ставит под вопрос отличие яви от сновидения. Невозможность логически

<sup>29</sup> Шопенгауэр А. Книга 2: Мир как воля и представление. Т. II. М., 1993. С. 151. Шопенгауэр вообще очень легко (чтобы не сказать легкомысленно) выдвигает обвинения против Канта и не только против него. Так, он утверждает, что второй раздел кантовских «Метафизических начал естествознания» (динамика) представляет собой не что иное, как то, что «обстоятельно изложено Пристли в его замечательной работе *Disquisitions on matter and spirit...* Что же нам остается — думать, что Кант заимствовал, не упоминая об этом, столь важные мысли у другого автора, причем из новой в то время книги? Или же он ее не знал, и одна и та же мысль в короткий промежуток времени зародилась в двух умах?» По этому поводу я могу сказать лишь то, что ни один из известных мне немецких, английских и французских комментаторов трудов Канта не поддерживает точки зрения Шопенгауэра. Ясно и то, что труд Дж. Пристли, о котором идет речь — естественно-научное сочинение, в то время как труд Канта — сочинение философское. О научном уровне такого рода упреков можно судить и по тому, что законы классической механики, открытые Ньютоном, по словам Шопенгауэра, «все еще приписываются Ньютону, хотя в Англии, во всяком случае, прекрасно знают, что это открытие сделано Робертом Гуком». Там же. С. 152. Между тем Р. Гук (и не только он) рассуждал о существовании взаимного притяжения между телами, но никаких законов всемирного тяготения он не открыл. Нет у него и соответствующих математических формул.

доказать различие между тем и другим отмечал еще Декарт, который, однако, удовлетворялся эмпирической констатацией этого различия. Такова по сути дела и позиция Шопенгауэра: «Единственно верный критерий для того, чтобы отличить сон от реальности, — на самом деле — только чисто эмпирический критерий пробуждения»<sup>30</sup>. Тем не менее он вполне в духе испанского поэта Кальдерона, автора пьесы «Жизнь есть сон», замечает: «...мы видим сны; не сон ли вся наша жизнь?»<sup>31</sup> При этом Шопенгауэр цитирует Шекспира, который был гениальным драматургом, поэтом, но отнюдь не философом:

Как наши сновиденья,  
Так созданы и мы, а жизни краткой дни  
Объяты сном.

Все эти рассуждения о жизни-сновидении преподносятся как комментарий к трансцендентальной эстетике Канта, которая сначала превозносилась как чуть ли не высшее достижение кантовского гения, а затем шаг за шагом подвергалась отрицанию.

Разумеется, нельзя упрекать Шопенгауэра в том, что он подвергает критике своего учителя. Однако заслуживает критики то, что он отрицает именно то, что он утверждает, отрицает, в частности, свою высокую оценку трансцендентальной эстетики Канта. Это не просто непоследовательность, это — амбивалентность, которая выявляет внутреннюю противоречивость, идейную рассогласованность его собственного философского учения.

Если трансцендентальная эстетика сначала превозносилась как величайшее достижение Канта, то другие разделы кантовской философии осуждаются почти безоговорочно. Так, Шопенгауэр, не утруждая себя сколько-нибудь обстоятельной аргументацией, в принципе отрицает кантовское разграничение чувственности и рассудка, т. е. отрицает независимость ощущений (и чувственных данных в целом) от мышления. «По Канту, — пишет он, — созерцание, взятое само по себе, не связано с рассудком, оно только чувственно, следовательно, совершенно пассивно, так что *предмет* воспринимается только благодаря мышлению (рассудочная категория): этим он вводит *мышление* в *созерцание*... Так возникает... странная путаница, и последствия этого ложного шага распространяются на всю теорию познания» (524).

<sup>30</sup> Шопенгауэр А. Книга 1: О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т. I. Критика философии Канта. М., 1993. С. 153.

<sup>31</sup> Там же.

Кант, действительно, и разграничивает чувственные восприятия и мышление (рассудок), и связывает их. И это, конечно, правильно, так как *опыт*, как учит Кант, есть не что иное, как синтез чувственных данных посредством категорий. Докантовские мыслители, в частности материалисты, трактовали опыт лишь как совокупность чувственных данных, фактически независимых от мыслительной деятельности. Кант доказал несостоятельность такого воззрения. Суждения опыта качественно отличны от суждений восприятия благодаря тому, что в них чувственные данные связаны друг с другом. Эта связь отсутствует в чувственных восприятиях, она вносится в них мышлением, рассудком, который синтезирует чувственные данные посредством категорий, таблица которых приводится в «Критике чистого разума». То, что опыт формируется благодаря категориям, синтезирующим разрозненные чувственные данные, является не подлежащей сомнению истиной, легко подтверждаемой естествознанием на всех ступенях его исторического развития. Но Шопенгауэр тем не менее не согласен с Кантом и в этом, казалось бы совершенно ясном вопросе. Поэтому он утверждает: «Нам станет ясна несостоятельность допущения, что созерцание вещей образует реальность и становится опытом лишь посредством применяющего двенадцать категорий мышления именно этих вещей, напротив, уже в самом созерцании дана эмпирическая реальность, тем самым и опыт» (528). Это положение свидетельствует о том, что Шопенгауэр придерживается докантовской концепции опыта, т. е. трактует его лишь как совокупность чувственных восприятий. Такого рода воззрение сводит на нет значение как общенаучных, так и философских категорий. Неудивительно поэтому, что Шопенгауэр вообще отвергает кантовское учение о категориях. Так, в своем основном труде «Мир как воля и представление» он именуется параграф 23 совершенно однозначно: «Опровержение данного Кантом доказательства априорности понятия каузальности». Речь идет не об отрицании априоризма Канта, а именно об отрицании кантовского понимания причинности вообще. При этом, однако, Шопенгауэр утверждает: «...время, пространство и причинность — могут быть найдены и полностью познаны и без познания самого объекта, т. е. говоря языком Канта, а priori находятся в нашем сознании. Это открытие составляет главную заслугу Канта, притом очень большую»<sup>32</sup>. Это положение, поскольку оно касается понятия причинности, явно не согласуется с тем, что утверждается в «Критике

<sup>32</sup> Шопенгауэр А. Книга I: О четвероюм корне... Мир как воля и представление. Т. I. Критика философии Канта. М., 1993. С. 143.

кантовской философии». В этой работе Шопенгауэр не только сводит на нет кантовскую концепцию причинности (и детерминизма вообще), но и вообще отрицает какое-либо значение всего учения Канта о категориях, т. е. аналитики, центрального раздела «Критики чистого разума». Шопенгауэр утверждает: «Признаком необоснованности учения о категориях служит уже сама манера изложения Канта. Как отличается в этом отношении трансцендентальная эстетика от трансцендентальной аналитики. Там – ясность, определенность, уверенность, твердая убежденность... Здесь, напротив, все темно, путано, неопределенно, неуверенно, изложение робко, полно оговорок... Мы видим, как Кант борется с истиной, чтобы провести принятую им теорию» (530)<sup>33</sup>.

Непредубежденный читатель едва ли обнаружит в этой части «Критики чистого разума» приписываемые ей Шопенгауэром пороки. Напротив, он убедится, что изложение аналитики носит ясный, уверенный, свободный от каких-либо оговорок или двусмысленности характер. Кантовская аналитика неприемлема для Шопенгауэра, по-видимому, потому, что она представляет собой *эпистемологию*, которую Кант ставит на место традиционной онтологии, традиционного учения о *бытии*, понятие которого, с точки зрения Канта, неправомерно противопоставляется существованию. Поэтому в кантовской таблице категорий нет *бытия*, о котором в «Критике чистого разума» говорится ясно и определенно: «Ясно, что *бытие* не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении»<sup>34</sup>.

<sup>33</sup>То, что Кант определяет природу (фактически картину природы, воссоздаваемую сознанием) как результат категориального синтеза чувственных данных, оценивается Шопенгауэром как неоправданная абстракция. Природа «есть созерцание, а не абстрактно мыслимое» (526). Но кантовское понимание природы нисколько не отрицает ее наглядности. Согласно Канту, природа есть не только чувственно воспринимаемая реальность. Это и законы природы и другие глубинные процессы, которые познаются мышлением исследователя. Это обстоятельство игнорируется Шопенгауэром, поскольку для него природа (как и все существующее) только *представление*. Поэтому он не видит необходимости категориального аппарата, утверждая, что необходимость, действительность, возможность — одно и то же: «нет никакого различия между действительностью и необходимостью, а равно между действительностью и возможностью» (549). С этих позиций сурово осуждается все учение Канта о категориях. Переход от трансцендентальной эстетики к трансцендентальной логике так оценивается Шопенгауэром: «...с этого момента Кант перестает действовать непредвзято, он уже не занят чистым исследованием и наблюдением того, что происходит в сознании...» (533).

<sup>34</sup>Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 521.

Это положение Канта наглядно показывает, что он принципиально по-новому понимает метафизику, т. е. не как учение о бытии, а как философию в целом, включая в метафизику учение о природе, теорию познания, эстетику и этику. Последней придается главенствующее значение, так как только в ней на основе учения о нравственности может быть правильно поставлена проблема свободы воли, веры в Бога, бессмертия человеческой души, понятия мира как целого. Такое понимание метафизики, которое я бы назвал метафизикой метафизики, конечно, не имеет ничего общего с тем, что Шопенгауэр называет метафизикой, так же как и с метафизикой Шопенгауэра.

Отрицание Шопенгауэром кантовской аналитики находит свое завершение в отрицании ее центрального понятия — трансцендентальной апперцепции. «После того как Кант внес столь большие ошибки в первые простые черты способности представления, он приходит к множеству очень сложных допущений. К этому относится прежде всего синтетическое единство апперцепции: очень странная мысль, очень странное изложение» (535). Единство самосознания с точки зрения Шопенгауэра (сознание, самосознание) *вторичны* по отношению к *воле*. Поэтому тождество сознания человека должно быть объяснено, исходя из первичного, изначального. «То, что придает сознанию единство и связь, и, проникая через все его представления, служит его основой и постоянным носителем, не может быть само обусловлено сознанием, тем самым не может быть представлением; оно должно быть *grius* сознания и корнем дерева, плод которого — сознание. И это говорю я, есть *воля*: только она неизменна и тождественна»<sup>35</sup>.

Разумеется, тождество человеческого сознания, самосознание не может быть объяснено из самого сознания. Здесь Шопенгауэр прав. Но оно не может быть объяснено также исходя из воли, тем более в шопенгауэровском ее понимании (воля слепа, стихийна, ни на что не направлена, по существу, иррациональна). Тождество самосознания (относительное тождество, заключающее в себе и различие, о чем ничего не сказано ни Кантом, ни Шопенгауэром) есть прежде всего *физиологический* и, следовательно, *материально* обусловленный процесс. Но то, что Шопенгауэр говорит о теле, ничего не объясняет. Он пишет: «...наше собственное тело, поскольку оно является в пространстве, принадлежит уже к *представлениям* (курсив мой — Т. О.). Но признать это Канту мешает страх перед идеализмом Беркли» (539).

Покончив с аналитикой Канта, Шопенгауэр переходит к разделу «Трансцендентальная диалектика». Но о диалектике, которую

<sup>35</sup> Шопенгауэр А. Книга 2: Мир как воля и представление. Т. II. М., 1993. С. 220.

Кант впервые в философии нового времени постиг как имманентно присущую разуму, Шопенгауэр не говорит ничего существенного. Она для него просто способ ведения дискуссии. Так ее понимали греческие софисты. Кантовское понимание диалектики как состояния разума, который неизбежно вступает в противоречия с самим собой, поскольку он ставит и пытается решать важнейшие мировоззренческие вопросы, совершенно чуждо Шопенгауэру.

Понятие разума — центральное в трансцендентальной диалектике Канта, рассматривается Шопенгауэром как противоречащее всей историко-философской традиции и, в сущности, ошибочное. Кантовское понятие разума действительно противоречит традиционному, в особенности метафизическим учениям XVII века, но это отнюдь не недостаток, а достоинство этого понятия, достоинство, которое четко выражено в самом названии главного кантовского труда — *«Критика чистого разума»*. Шопенгауэр, как ясно из предшествующего изложения, восторженно оценивает этот труд. Почему же в таком случае он считает неприемлемым кантовское понятие разума? Ответ Шопенгауэра не может не вызвать недоумения. Он пишет: «...все философы до Канта говорили о разуме в целом соответственно моему пониманию... Читая же, что говорится о разуме в новейших сочинениях под влиянием лавинообразно возросшей ошибки Канта, можно подумать, что все мудрецы древности и все философы до Канта вообще были полностью лишены разума» (596). Сказано резко, язвительно. Но в чем же, по Шопенгауэру, заблуждение Канта? Оказывается, в том, что разум, согласно Канту, в отличие от рассудка, продуцирует не понятия, а *идеи*. Шопенгауэр полагает, что термин «идея» применим только в смысле учения Платона. «Никак нельзя оправдать, что Кант неправильно употребил слово *идея*, придавая ему новый смысл» (568). Это возражение Шопенгауэра, конечно, неприемлемо, тем более, что он и сам применяет термин «идея» отнюдь не в платоновском смысле<sup>36</sup>.

Понимание разума, которое Шопенгауэр противопоставляет кантовскому, довольно тривиально: «Я объявил разум *способностью давать понятия*» (593). Такое понимание разума является, конечно,

<sup>36</sup> Все существующее, помимо воли, Шопенгауэр именует *объективацией*, которая в свою очередь именуется идеей. «Итак, я понимаю под *идеями* каждую определенную и устойчивую ступень объективации воли». Шопенгауэр А. Книга 1: О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т. I. Критика философии Канта. М., 1993. С. 255. Неорганическая природа, растения, животные человек, — все это, согласно Шопенгауэру, объективации воли, следовательно, *идеи*. Ясно, что такое воззрение не имеет ничего общего с учением Платона. Тем не менее Шопенгауэр утверждает: «Таким образом, каждая общая первичная сила природы в своей сущности не что иное, как объективация воли на низкой ступени: мы называем каждую такую ступень вечной *идеями* в платоновском понимании». Там же. С. 359.

совершенно недостаточной теоретической предпосылкой для критики учения Канта о трансцендентальном разуме.

Значительное внимание Шопенгауэр уделяет кантовским опровержениям традиционных учений метафизики о душе (рациональная психология), о мире как целом (рациональная космология), о Боге (рациональная теология). Кантовскую критику «рациональной психологии», т. е. учения о нетленности человеческой души, Шопенгауэр одобряет. «В целом это опровержение должно считаться большой заслугой Канта, и в нем содержится много истинного. Тем не менее я уверен, что Кант только из любви к симметрии выводит понятие души из паралогизма чистого разума» (568). Высказав несколько критических замечаний относительно кантовской критики «рациональной психологии», Шопенгауэр переходит к кантовскому опровержению «рациональной космологии», останавливаясь на рассмотрении антиномий. Он не видит ничего значительного в этой проблеме; она представляется ему, в сущности, мнимой. Поэтому он утверждает: «В известной *кажущейся истинности* (курсив мой — Т. О.) антиномии отказать нельзя; и все-таки удивительно, что ни один раздел кантовской философии не вызвал так мало возражений» (577)<sup>37</sup>. Космологические антиномии явно раздражают Шопенгауэра. Иначе трудно объяснить такой пассаж: «...вся антиномия — не более, чем очковтирательство... утверждения и доказательство тезисов имеют лишь субъективное основание, покоятся всецело на слабости умствующего индивида, воображение которого утомлено бесконечным регрессом... доказательство тезисов во всех четырех противоречиях — только софизм, тогда как доказательство антитезисов — неизбежный вывод разума» (572).

Правда, третьей антиномии Шопенгауэр придает все же некоторое значение, поскольку в ней речь идет о свободе и принуждении, а в этой связи и о «вещи в себе», как трансцендентной реальности, бла-

<sup>37</sup> Эту, в сущности, отрицательную оценку антиномий Шопенгауэр дополняет таким заключением: «Следующее затем *критическое разрешение* космологического противоречия, если рассматривать его в настоящем смысле, совсем не то, за что выдает его Кант» (577). И далее следует еще более критическое замечание: «Кант, желая доказать, исходя из несостоятельности обеих сторон трансцендентальности явлений, говорит: «Если мир есть само по себе существующее целое, то он или конечен или бесконечен». Но это неверно: существующее само по себе целое никак не может быть бесконечным» (579). Решительно не соглашаясь с Кантом, Шопенгауэр видит причину его заблуждений в том, что «дух Канта уже бессознательно приспособился здесь к влиянию своего времени и среды». Там же. Приписывая Канту приспособленчество, чуждое кенигсбергскому мыслителю, Шопенгауэр считает себя независимым мыслителем в сущности лишь потому, что он унаследовал состояние, которое позволяет ему быть независимым. Разумеется, *мнимо независимым*.

годаря которой человеческая воля только и может быть, согласно учению Канта, свободной. Однако Шопенгауэр не входит здесь в анализ кантовского понятия свободы. Ссылаясь на пятьдесят третий параграф кантовских «Прологоменов...», где речь идет о природе как совокупности явлений, Шопенгауэр пишет: «...не звучит ли все сказанное там как загадка, ключ к которой дает мое учение. Кант не довел своих мыслей до конца; я лишь завершил его дело. То, что Кант говорит только о явлении человека, я распространил на все явления вообще, отличающиеся от него только по степени, а именно, что их сущность в себе есть абсолютно свободное, т. е. воля... Кант нигде не сделал вещь в себе предметом специального объяснения или отчетливой дедукции. Всякий раз, когда он пользуется этим понятием, он приходит к нему посредством заключения, что явление, т. е. зрительный мир, должен иметь основание, умопостигаемую причину, которая не есть явление и не относится к возможному опыту... Невероятная непоследовательность, которую совершает Кант в этом вопросе, была очень скоро замечена его первыми противниками и использована для нападок, отрицать которые его философия не могла» (580). Шопенгауэру, разумеется, известно, что Кант характеризовал свое учение как метафизику природы и метафизику нравственности. Кантовская критика традиционной метафизики, несмотря на ее радикальный характер, представляла собой не отрицание метафизики вообще, а напротив, обоснование необходимости метафизики принципиально нового типа. О ней как раз и идет речь в «Критике чистого разума», одним из основных вопросов которой является вопрос: как возможна метафизика как наука? Но Шопенгауэр, как бы предвосхищая неокантианцев, утверждает, что кантовская метафизика является таковой лишь по названию, так как на самом деле она представляет собой решительное отрицание самой возможности метафизики. Однако свою философскую систему Шопенгауэр тем не менее считает подлинной метафизикой, противопоставляя ее тем самым философскому учению Канта<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Нельзя, однако, не отметить амбивалентности, присущей шопенгауэровской концепции метафизики. «Под метафизикой, — пишет он, — я понимаю всякое предлагаемое учение, которое выходит за пределы возможного опыта, т. е. за пределы природы или данного мира явлений вещей, чтобы дать ответ на вопрос, чем они в том или другом смысле обусловлены, или говоря популярно, на вопрос, что таится за природой и делает ее возможной». *Шопенгауэр А.* Книга 2: Мир как воля и представление. Т. II. М., 1993. С. 299. Однако в этой же работе Шопенгауэр утверждает: «Моя метафизика никогда, собственно говоря, не выходит за пределы опыта, она только истинное понимание подлежащего в ней мира». Там же. С. 255. Совершенно очевидно, что эта характеристика Шопенгауэром *своей* метафизики совершенно несовместима с тем определением метафизики, которое приведено выше. В действительности же метафизика Шопенгауэра выходит за пределы воз-

Некоторые вопросы метафизики Канта все же привлекают внимание Шопенгауэра. Так, рассматривая кантовскую постановку вопроса об «идеале разума», Шопенгауэр констатирует, что своей трансцендентальной этикотеологией Кант «устранил из философии теизм», поскольку идея Бога не может быть предметом логического доказательства и является лишь *верой*. Однако он игнорирует фундаментальное положение философии Канта о примате практического (морального) разума над разумом теоретическим. Тем самым остается, по существу, вне сколько-нибудь обстоятельного критического рассмотрения этика Канта. Касаясь все же некоторых ее проблем, Шопенгауэр утверждает: «Кант имеет перед этикой ту великую заслугу, что он очистил ее от всякого эвдемонизма»<sup>39</sup>. Однако несколькими строками ниже Шопенгауэр присовокупляет: «Конечно, строго говоря, и *Кант* также изгнал эвдемонизм из этики больше с виду, чем на самом деле. Ибо он все-таки оставляет тайную связь между добродетелью и благополучием»<sup>40</sup>. Шопенгауэр, по-видимому, полагает, что эти его высказывания вскрывают амбивалентность этического учения Канта, однако они, эти высказывания, прежде всего демонстрируют амбивалентность критики философии Канта, предпринятой Шопенгауэром. Неудивительно поэтому, что и категорический императив интерпретируется Шопенгауэром как неявная уступка эвдемонизму вопреки тому, что Кант решительно противопоставлял его всякому проявлению чувственности, даже состраданию, настаивая на том, что *априорный* нравственный закон в принципе совершенно независим от эмоционального отношения человека к человеку. По Шопенгауэру, «анализ этой формулы показывает, что содержание ее сводится исключительно к соображениям собственного счастья и потому может служить только разумному эгоизму» (601). Несостоятельность этого критического замечания очевидна, если вдуматься в метафизику нравов Канта, согласно которой лишь *чистое* сознание *долга* может быть максимой нравственного поступка. Что же касается человеческого стремления к счастью, то оно, по убеждению Канта, может совпадать или не совпадать с выполнением долга. При этом Кант также допускает, что неукоснительное следование категорическому императиву нисколько не препятствует естественному для человеческой природы стремлению к счастью. Более того, нравственный человек, поскольку он поступает

---

можно опыта, так как она декларирует познание «вещи в себе», существующей по ту сторону пространства и времени. Ясно также и то, что понятие вездесущей воли, якобы определяющей все процессы, также не вытекает из опыта и является типичным метафизическим постулатом.

<sup>39</sup> Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики. Минск, 1999. С. 168.

<sup>40</sup> Там же.

согласно велениям совести, несравненно ближе к состоянию счастья, чем бессовестный индивидуум, который при всем своем желании не способен заглушить укоряющий голос совести. Поэтому нельзя, конечно, согласиться с Шопенгауэром, который утверждает: «Что Кант совершенно не вник в подлинное значение этического содержания поступков, показывает и его учение о высшем благе как необходимом сочетании добродетели и счастья, причем таким образом, что добродетель делает человека достойным счастья» (602).

Этика как философская наука может иметь своим предметом, с одной стороны, существующую нравственность, *обычное* поведение людей, а с другой — моральное долженствование, т. е. то, как должен вести себя человек. Кант, разумеется, имеет в виду оба эти аспекта, но главной задачей этики правомерно считает теоретическое обоснование *должного* поведения людей. Шопенгауэр в принципе не приемлет кантовской, *императивной* направленности этики. «Я говорю в противность Канту, что этик, как и вообще философ, должен довольствоваться объяснением и толкованием данного, т. е. действительно существующего или совершающегося, чтобы прийти к его *уразумению*»<sup>41</sup>.

Кант называет категорический императив *моральным законом*. Шопенгауэр отвергает и это воззрение, утверждая, вопреки Канту, что законы существуют только в природе. Вместе с понятием нравственного закона Шопенгауэр отвергает и понятие *нравственного долга* — центральное в кантовской этике. Шопенгауэр пишет: «...здесь опять я вынужден выступить с протестом. Понятие это вместе с родственными ему, т. е. понятиями *закона, заповеди, долженствования* и т. п., взятые в таком безусловном смысле, обязано своим происхождением теологической морали, чуждо философии»<sup>42</sup>. И несколько ниже — окончательный вердикт: «Понятие *долженствования* во всяком случае есть *contradictio in adjecto*»<sup>43</sup>.

Философия права Канта (принцип республиканизма, понимаемый как разделение властей, единство политики и морали как долженствование, либеральное учение о гражданском обществе, правах человека, равенстве всех граждан перед законом, обоснование объективной необходимости прекращения войн в эпоху, когда они становятся угрозой самому существованию человечества, идея свободного союза государств и т. д.) представляется Шопенгауэру не заслуживающей внимания. «*Учение о праве*, одно из поздних произ-

<sup>41</sup> Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики. С. 171.

<sup>42</sup> Там же. С. 173.

<sup>43</sup> Там же. С. 175.

ведений Канта, настолько слабо, что при всем моем отрицательном отношении к нему я считаю здесь всякую полемику излишней» (602)<sup>44</sup>. Шопенгауэр приписывает Канту противопоставление права этике, подчеркивая, что он, в отличие от Канта связывает их друг с другом: «...у меня понятие права относится к этике» (603). Нет необходимости доказывать, что Шопенгауэр явно искажает как учение Канта о праве, так и его этику. Некоторые положения этого учения он объявляет своим открытием. Ошибки, которые он приписывает Канту, «оказали, – по его словам, – весьма вредное влияние, спутали и затемнили давно познанные и высказанные истины, послужили поводом к возникновению странных теорий» (603).

Шопенгауэр констатирует, что Кант был родоначальником пледы философских течений, главными представителями которых стали Фихте, Шеллинг и Гегель. Этот факт ставится в вину Канту, поскольку Шопенгауэр – решительный противник этих философов. Поэтому он утверждает: «Из того, что учение Канта послужило причиной, как мы все знаем, очень похожего кризиса в философии и наступило время чудовищных искажений, можно заключить о незавершенности его дела и многочисленных присущих ему недостатках, о его негативности и односторонности» (513). Таким образом, отрицательное, во многом вызванное *личными* причинами, отношение Шопенгауэра к Гегелю и его непосредственным предшественникам становится поводом для того, чтобы упрекнуть Канта в том, что он «пришел непосредственно только к негативному, а не к позитивному результату, поскольку он не создал законченной новой системы, которой могли бы хоть некоторое время держаться его сторонники» (512)<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Следует, однако, отметить, что несмотря на абсолютно неоправданное пренебрежительное отношение к правовой теории Канта, кое-что в ее критике Шопенгауэром вполне оправданно, справедливо. Кант, указывает Шопенгауэр, «совершенно неправильно выводит из своего категорического императива создание государства как моральную обязанность». Шопенгауэр называет странным заблуждением представление «будто государство — это учреждение, способствующее моральности... Еще более нелепо утверждение, что государство есть условие свободы в моральном смысле». *Шопенгауэр А. Книга 1: О четвероюком корне... Мир как воля и представление. Т. I. Критика философии Канта. М., 1993. С. 443.*

<sup>45</sup> Стоит отметить, в чем Шопенгауэр видит основной порок приверженцев философии Гегеля. Они, по его словам, «не сумели постигнуть основную истину философии, которая гласит, что во все времена существует одно и то же, что становление и возникновение только видимость, что постоянны только идеи, что время идеально. Так утверждает Платон, так утверждает Кант». *Шопенгауэр А. Книга 2: Мир как воля и представление. Т. II. М., 1993. С. 464.* Само собой разумеется, что «основная истина философии» вообще не имеет места, ибо разные философские учения по-своему понимают основную истину. В данном случае речь может идти об «основной истине философии» в доктрине Шопенгауэра.

Пора подвести итоги. Шопенгауэр объявляет себя продолжателем учения Канта. Он даже заявляет, что его философия *вытекает* из учения Канта. Однако его критика Канта свидетельствует о том, что он не только не воспринял основных положений философии кёнигсбергского мыслителя, но относится к этим положениям резко отрицательно, характеризует их не просто как заблуждения, но как вредоносные теоретические положения, принципиально неприемлемые с его, Шопенгауэра, философской позиции.

Может показаться, что Шопенгауэр объявил себя продолжателем Канта потому, что он воспринял кантовскую концепцию «вещи в себе». Но и это не так. Шопенгауэр отвергает самым решительным образом учение Канта о принципиальной непознаваемости «вещей в себе», доказывая, что в его философии «вещь в себе» познана как все-ленная воля. Утверждение, что Шопенгауэр, если не прямо, то косвенно, все же воспринял кантовское учение о «вещи в себе», было бы правильно, если бы понятие вещи в себе не бытовало в докантовской философии. Между тем понятие вещи в себе сложилось задолго до кантовской философии. Р. Декарт в «Началах философии», подвергая критике чувственное познание, утверждает, что «только изредка и случайно наши чувства передают нам, какова природа этих тел самих по себе»<sup>46</sup>. Д. Локк, характеризуя предметную область познавательной деятельности людей, говорит прежде всего о вещах в себе: «...природа вещей как они существуют сами по себе (things in themselves, – так в подлиннике — *T. O.*), их отношения и способ их действия...»<sup>47</sup> Следует также отметить, что уже в XVII веке намечается предвосхищающая воззрение Канта концепция вещи в себе. Я имею в виду, в частности, Мальбранша, который утверждал, что лишь Бог постигает вещи в себе. Он писал в этой связи: «Думать, что мы видим тела такими, каковы они сами в себе, предрассудок ни на чем не основанный»<sup>48</sup>. М. Шелер с полным основанием констатировал, что со времени Декарта проблема познания вещей в себе «приобрела первостепенное значение»<sup>49</sup>.

Понятие вещи в себе характеризует также материализм XVIII века. Это понятие было настолько тесно связано с материализмом, что Ф. Меринг даже писал, что основная идея учения Канта «задолго до Канта была высказана Гельвецием, Гольбахом и другими французскими материалистами, являясь, таким образом, по праву собственной принадлежностью материализма»<sup>50</sup>. При этом

<sup>46</sup> Декарт Р. Избранные произведения. М., 1956. С. 465.

<sup>47</sup> Локк Д. Избранные произведения. М., 1960. Т. 1. С. 694.

<sup>48</sup> Мальбранш Н. Разыскание истины. Т. 1. СПб., 1903. С. 56.

<sup>49</sup> Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Bd. 1. Leipzig, 1921. S. 111.

<sup>50</sup> Меринг Ф. На философские и литературные темы. М., 1927. С. 20.

Меринг рассматривал понятие «вещи в себе» безотносительно к отрицанию ее познаваемости, игнорируя действительное содержание учения Канта и, стало быть, его принципиальное отличие от воззрений Гельвеция, Гольбаха и всех материалистов вообще.

Можно, конечно, допустить, что Шопенгауэр узнал о вещи в себе лишь при чтении сочинений Канта. Можно даже допустить, что именно вследствие этого Шопенгауэр считал себя продолжателем Канта, преодолевшим его «ограниченность», поскольку, как он полагал, ему удалось познать вещи в себе. Все эти допущения немногого стоят. Они лишь дополняют картину амбивалентности философской критики, предпринятой Шопенгауэром. Не трудно понять, что источником этой амбивалентности является амбивалентность философии Шопенгауэра. Он обстоятельно описывает с целью подтверждения своего учения явления природы, мир растений и животных. Он рассуждает о том, почему хищные животные размножаются медленнее всех остальных. «Хищные животные, — пишет он, — очевидно, нуждались в интеллекте и имеют его более, чем травоядные. Слон и до известной степени лошадь составляют исключение из этого правила; но изумительный ум слона был необходим потому, что при двухсотлетней продолжительности жизни и весьма ограниченной плодовитости слон должен был заботиться о дальнейшем и вернейшем сохранении индивидуума, и притом в странах, где во множестве обитают самые жадные, сильные и проворные хищные животные»<sup>51</sup>. Подобных рассуждений о явлениях, существующих безотносительно к человеческому сознанию, у Шопенгауэра превеликое множество. И тем не менее он упорно не замечает того, насколько эти рассуждения противоречат основоположению его философии, согласно которому *всё*, кроме воли, есть не что иное, как *представление*, т. е. субъективное, порожаемое волей. Поэтому он назидательно замечает: «Если кому-нибудь все люди и все вещи не кажутся порою только *призраками* или *теньями* — у того нет склонности к философии»<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Шопенгауэр А. Собрание сочинений. Т. 3. М., 2001. С. 210.

<sup>52</sup> Шопенгауэр А. Собрание сочинений. Т. 6. М., 2001. С. 17. Показательно, например, такое утверждение Шопенгауэра: «...не следует считать, будто даже эти неорганические тела существуют только в моем представлении, но надо допустить, что поскольку они обладают непостижимыми свойствами и посредством них действительностью, им присуще и своего рода *бытие в себе*». Шопенгауэр А. Книга 2: Мир как воля и представление. Т II. М., 1993. С. 263. Речь идет не о каких-то особенных явлениях, а о телах природы, которым вопреки основоположению своей философии Шопенгауэр приписывает независимое от сознания бытие, хотя вовсе не считает их «вещью в себе». Это еще один пример амбивалентности как философии Шопенгауэра, так и идеалистической философии вообще. Но именно благодаря этой амбивалентности идеализм и в особенности учение Шопенгауэра

Эта имманентная амбивалентность философии Шопенгауэра — частное проявление амбивалентности всякого идеализма, совершенно независимо от того, носит ли он субъективный или объективный характер, или, как в случае Шопенгауэра, представляет собой единство обоих направлений идеалистического философствования.

Хотя задачей этой статьи, как свидетельствует ее название, не является характеристика философского учения Шопенгауэра, все же необходимо, на мой взгляд, хотя бы вкратце на ней остановиться. Уже один только факт, что Л. Н. Толстой зачитывался трудами Шопенгауэра и считал его *гениальнейшим* философом, морально обязывает высказать свое мнение<sup>53</sup>. В данном случае я в основном согласен с К. Ясперсом, посвятившим Шопенгауэру небольшую заметку, помещенную в последнем, шестом томе сочинений цитируемого мною философа. Ясперс прежде всего констатирует, что труды Шопенгауэра, которые в течение тридцати лет не привлекали внимания, годами пылились в книжных магазинах и сплошь и рядом становились макулатурой, неожиданно превратились в бестселлеры. «В немецкой духовной истории что-то произошло: великая философия почти внезапно утратила свое значение. Господствующее положение заняли естествознание, материалистическое мышление и политика. На некоторых образованных людей философия Шопенгауэра воздействовала, по сравнению с этим варварством, как благородное явление гуманистического предания»<sup>54</sup>.

Насчет варварства Ясперс, разумеется, заблуждается, но он прав в том отношении, что Шопенгауэр действительно пришел на смену немецкой классической философии. «Он по праву ценится в качестве великого эссеиста»<sup>55</sup>. Его философия стала доступной

---

обретает *реалистические* черты, вплотную приближается к воззрениям, с которыми могут согласиться и неискушенные в философии здравомыслящие люди.

<sup>53</sup> В письме Фету от 30.08.1861 Л. Н. Толстой писал: «Знаете ли, что было для меня настоящее лето? Непрестанный восторг перед Шопенгауэром и ряд духовных наслаждений, которых я никогда не испытывал, не знаю, перемену ли я когда-нибудь мнение, но теперь я уверен, что Шопенгауэр — гениальнейший из людей. Это весь мир в невероятно ясном и красивом изложении». Я, разумеется, не могу согласиться с такой оценкой учения Шопенгауэра. И вместе с тем я, конечно, не могу игнорировать это утверждение великого, я сказал бы даже, гениальнейшего из писателей, который был, несомненно, и выдающимся мыслителем. Поэтому я не могу не признать, что я, по-видимому, не вполне оценил смысл и значение философии Шопенгауэра, в частности потому, что рассматривал лишь его отношение к Канту, отношение в высшей степени амбивалентное и иной раз даже брутальное.

<sup>54</sup> Шопенгауэр А. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 6. М., 2001. С. 315.

<sup>55</sup> Там же. С. 316.

широкой публике. После сочинений Канта и его продолжателей, в особенности Гегеля, это существенно изменяло положение философии в обществе и отношение к ней разного рода читателей, в том числе и не искушенных в философии. «В чем коренится большое влияние Шопенгауэра?» — вопрошает Ясперс. И вот его ответ: «Престиж философа принесло ему, по-видимому, то, что он в легкой форме сделал доступным рассудочное мышление философии; но его фактическое влияние едва ли исходило от его системы. Он воздействовал оправданием всякого ожесточения. Основной жизненный закон бунта против мира, против века и его лицемерия был удовлетворен»<sup>56</sup>.

Бунтарство Шопенгауэра сугубо консервативно. Но его критика буржуазного status quo, нисколько не затрагивая его экономической основы, остроумна, язвительна, беспощадна. Его философия предвосхитила основные черты *современной* буржуазной идеологии, которая «разоблачает» капитализм и вместе с тем всячески способствует его самосохранению и модернизации.

---

<sup>56</sup> Там же.

*В. С. Степин*

# Конструктивные и прогностические функции философии

## Специфика научного познания

**Н**аучное познание развивается во взаимодействии с другими формами познавательной деятельности: философским, художественным, обыденным познанием, религиозным освоением мира. Все они являются специфическими компонентами культуры. Интуитивно ясно, что наука имеет свои особенности. Но эксплицировать их непросто. Для этого необходим специальный анализ.

Проблема демаркации, отделяющая науку от других форм человеческого познания, сформулирована давно. Но от этого трудности ее решения не становятся меньшими. Важно определить продуктивный подход к проблеме. Если науку рассматривать как особую сферу культуры, то подход определяется пониманием культуры. Культуру в современных интерпретациях можно рассматривать как сложную исторически развивающуюся систему надбиологических программ человеческой активности — деятельности, поведения и общения. В системе видов человеческой активности деятельность выступает базисным компонентом. Поэтому анализ специфики научного познания предполагает выяснение того, как наука программирует деятельность, под каким углом зрения она рассматривает деятельность и на что может претендовать научный подход.

Деятельность представляет собой субъект-объектное отношение, в котором активность субъекта направлена на преобразование объекта в соответствии с поставленной целью. Она может быть рассмотрена как сложно организованная сеть различных актов преобразования объектов, когда продукты одной деятельности переходят в другую и становятся ее компонентами. Например, железная руда как продукт горнодобывающего производства становится предметом, который преобразуется в деятельности сталевара, станки,

произведенные на заводе, из добытой сталеваром стали, служат средствами деятельности в другом производстве. Даже субъекты деятельности — люди, осуществляющие преобразования объектов в соответствии с поставленными целями, могут быть в определенной степени представлены как результаты деятельности обучения и воспитания, которая обеспечивает усвоение субъектом необходимых образцов действий, знаний и навыков применения в деятельности определенных средств.

Предметы преобразуются в деятельности не произвольно, а в соответствии с законами их функционирования и развития. Только действуя в согласии с этими законами, мы можем достичь поставленных целей. Эту функцию познания законов преобразования объектов и выполняет наука.

Она выделяет в человеческой деятельности только ее предметную структуру и все рассматривает сквозь призму этой структуры. Как царь Мидас из известной древней легенды — к чему бы он ни прикасался, все обращалось в золото, — так и наука, к чему бы она ни прикоснулась, — все для нее предмет, который живет, функционирует и развивается по объективным законам.

Здесь сразу же возникает вопрос: ну, а как тогда быть с субъектом деятельности, с его целями, ценностями, состояниями его сознания? Все это принадлежит к компонентам субъектной структуры деятельности, но ведь наука способна исследовать и эти компоненты? Для нее нет запретов на исследование каких-либо реально существующих феноменов. Ответ на эти вопросы довольно простой: да, наука может исследовать любые феномены жизни человека и его сознания, она может исследовать и деятельность, и человеческую психику, и культуру, но только под одним углом зрения — как особые предметы, которые подчиняются объективным законам. Субъектную структуру деятельности наука тоже изучает, но как особый объект. А там, где наука не может сконструировать предмет и представить его «естественную жизнь», определяемую его сущностными связями, там и кончаются ее притязания. Таким образом, наука может изучать все в человеческом мире, но в особом ракурсе и с особой точки зрения. Этот особый ракурс предметности выражает одновременно и безграничность и ограниченность науки, поскольку человек как самодеятельное, сознательное существо обладает свободой воли, и он не только объект, он еще и субъект деятельности. И в этом его субъектном бытии не все состояния могут быть исчерпаны научным знанием, даже если предположить, что такое всеобъемлющее научное знание о человеке, его жизнедеятельности могло бы быть получено.

В этом утверждении о границах науки нет никакого антисциентизма. Просто это констатация бесспорного факта, что наука не может заменить собой всех форм познания мира, всей культуры. И все, что ускользает из ее поля зрения, компенсируют другие формы духовного постижения мира — искусство, религия, нравственность, философия.

Изучая объекты, преобразуемые в деятельности, наука не ограничивается познанием только тех предметных связей, которые могут быть освоены в рамках наличных, исторически сложившихся на данном этапе развития общества типов деятельности. Цель науки заключается в том, чтобы предвидеть возможные будущие изменения объектов, в том числе и те, которые соответствовали бы будущим типам и формам практического изменения мира.

Как выражение этих целей в науке складываются не только исследования, обслуживающие сегодняшнюю практику, но и исследования, позволяющие систематически выходить за рамки производства и обыденного опыта своей исторической эпохи. Результаты таких исследований могут найти технологическое применение только в практике будущего. Движение познания обусловлено уже не столько непосредственными запросами сегодняшней практики, сколько познавательными интересами. Но, благодаря им, удовлетворяются потребности общества в прогнозировании будущих способов и форм практического освоения мира. Например, постановка внутринаучных проблем и их решение в рамках фундаментальных теоретических исследований физики привели к открытию законов электромагнитного поля и предсказанию электромагнитных волн, к открытию законов деления атомных ядер, квантовых законов излучения атомов при переходе электронов с одного энергетического уровня на другой и т. п. Все эти теоретические открытия заложили основу для будущих способов массового практического освоения природы в производстве. Через несколько десятилетий они стали базой для прикладных инженерно-технических исследований и разработок, внедрение которых в производство, в свою очередь, революционизировало технику и технологию — появились радиоэлектронная аппаратура, атомные электростанции, лазерные установки и т. д.

Крупные ученые, создатели новых, оригинальных направлений и открытий, всегда обращали внимание на эту способность теорий потенциально содержать в себе целые созвездия будущих новых технологий и неожиданных практических приложений.

Итак, науку характеризуют две основные познавательные установки: 1) на предметно-объектное исследование мира, 2) на изу-

чение объектов, выходящих за рамки уже сложившихся массовых практик того или иного конкретного этапа развития цивилизации. Из этих двух особенностей вытекают все остальные специфические характеристики научного познания: особенности его средств, методов, результатов; специфика субъекта научной деятельности и ее этических регулятивов.

В обыденном познании достаточно в качестве познавательных средств использовать естественный язык и инструментарий, применяемый в производстве и обыденном опыте. Наука частично тоже может использовать эти средства. Но их недостаточно для изучения объектов, не освоенных и принципиально не осваиваемых в массовых практиках. Наука формирует особую практику, обеспечивающую исследование таких объектов. Ею является научный эксперимент. Применяемые здесь приборы и экспериментальные установки выступают особыми средствами опытного изучения объектов. Вместе с тем в науке складывается и постоянно развивается система специализированных теоретических языков.

До тех пор, пока познание не выходит за рамки предметных структур производства и обыденного опыта своей исторической эпохи, у него нет особых проблем в определении существования изучаемых объектов. Они включены в практику, которая выявляет их свойства, связи и отношения. Но ситуация меняется при исследовании наукой объектов, которые не даны и чаще всего принципиально не могут быть даны в массовых практиках данной исторической эпохи. Само выделение и фиксация таких объектов в качестве предметов исследования требует особой рефлексии над системой операций деятельности, образующих ее метод. Знание метода часто предшествует обнаружению исследуемого предмета и является условием такого обнаружения.

Я часто привожу в качестве примера этой функции знаний о методе ситуацию в физике XX века, связанную с открытием резонансов. Время жизни резонанса около  $10^{-22}$  сек, после чего он распадается. За это время он пробегает расстояние примерно соответствующее размеру атома. Поэтому в отличие от «долгоживущих частиц», резонансы не оставляют наблюдаемых следов — треков в фотоэмульсиях. Но такие следы оставляют частицы — продукты распада резонанса. По характеру этих следов, используя законы сохранения, определяют тот или иной вид резонанса и его характеристики. Этот метод лежит в основе экспериментальной фиксации резонанса.

Показательно, что после выработки данного метода, анализируя результаты ранее проведенных экспериментов по рассеиванию

в том диапазоне энергий, в котором могли возникнуть резонансы, находили следы этих новых частиц. Но раньше на них не обращали внимания, поскольку не было соответствующего метода анализа экспериментального материала.

Предмет научного исследования всегда коррелятивен методу. И чем дальше наука отходит от привычных вещей повседневного опыта, углубляясь в исследование «необычных» объектов, тем яснее и отчетливее проявляется необходимость в создании и разработке особых методов, в системе которых наука может изучать объекты.

Спецификой объектов научного исследования можно объяснить далее и основные отличительные признаки научных знаний как продукта научной деятельности. Они отличаются от обыденных, стихийно-эмпирических знаний. Последние чаще всего не систематизированы. Это, скорее, конгломерат сведений, предписаний, рецептур деятельности и поведения, накапливаемых по мере исторического развития социального опыта. Их достоверность устанавливается благодаря непосредственному применению в наличных ситуациях производственной и повседневной практики. Что же касается научных знаний, то их достоверность уже не может быть обоснована только таким способом, поскольку в науке преимущественно исследуются объекты, еще не освоенные в производстве и обыденном опыте. Поэтому нужны специфические способы обоснования истинности знания. Ими являются экспериментальный контроль за получаемым знанием и выводимость одних знаний из других, истинность которых уже доказана. В свою очередь, процедуры выводимости обеспечивают перенос истинности с одних фрагментов знания на другие, благодаря чему они становятся связанными между собой, организованными в систему.

Таким образом, мы получаем характеристики системности и обоснованности научного знания, отличающие его от продуктов обыденной познавательной деятельности людей.

Наконец, стремление науки к исследованию объектов относительно независимо от их освоения в наличных формах производства и обыденного опыта, предполагает специфические характеристики субъекта научной деятельности. Занятия наукой требуют особой подготовки познающего субъекта, в ходе которой он осваивает исторически сложившиеся средства научного исследования, обучается приемам и методам оперирования с этими средствами. Вместе с тем научное исследование предполагает усвоение субъектом определенной системы ценностных ориентаций и целевых установок, специфичных для научного поиска.

Две основные установки науки обеспечивают стремление к такому поиску: самоценность истины и ценность новизны. Эти ценности образуют базис научного этоса. Им соответствуют два внутринаучных этических запрета. Во-первых, на умышленное искажение истины. Ученый может ошибаться. Но он не должен умышленно искажать научные результаты в угоду внеучным социальным мотивам (корыстным, карьерным, идеологическим и т. п.). Во-вторых, запрет на плагиат. Исследовать должен наращивать истинное знание. Поэтому он обязан зафиксировать, что было получено до него, на что он опирался в своем поиске, и что он открыл нового. Иначе наука перестанет быть наукой.

## **Типы системных объектов, осваиваемых наукой. Различие их категориальных матриц**

Осуществляя прорывы в новые предметные миры, еще не освоенные в массовых практиках, наука периодически сталкивается с проблемами понимания исследуемых объектов и включения знаний о них в культуру соответствующей исторической эпохи. Особенно остро возникают эти проблемы, когда в орбиту исследований втягиваются новые типы систем, которые требуют изменения прежних, уже ставших привычными категориальных смыслов, обеспечивающих освоение исследуемых объектов.

В процессе своей исторической эволюции наука осваивала разные типы системных объектов. К ним относятся: а) простые системы, б) сложные саморегулирующиеся системы, в) саморазвивающиеся системы.

Первые из них доминировали в качестве предметов исследования и технологического освоения, начиная с эпохи становления естествознания и включая эпоху первой промышленной революции. Их образцами выступали механические системы, исследуемые в науке и создаваемые в технике данных исторических эпох. Вторые стали главными объектами исследования и технологического освоения в эпоху научно-технической революции середины XX столетия. Наконец, третий тип системных объектов начинает определять передний край научных исследований и их технологических аппликаций в эпоху второй научно-технической революции (последняя треть XX — начало XXI столетия).

Различение трех типов систем определяется разными категориальными матрицами, которые обеспечивают их понимание и ра-

циональное осмысление. В каждой такой матрице категории части и целого, вещи и процесса, причинности, пространства и времени имеют особые смыслы.

Для познавательного и практического освоения простых систем достаточно полагать, что суммарные свойства их частей исчерпывающе определяют свойства целого. Считается, что часть (элемент) внутри целого и вне его обладает одними и теми же свойствами. Особым образом интерпретируется соотношение вещи и процесса: вещь (тело) рассматривается как нечто первичное по отношению к процессу, а процесс трактуется как воздействие одной вещи на другую. Причинность в этом подходе редуцируется к лапласовской детерминации. Пространство и время рассматриваются как нечто внешнее по отношению к системе (объекту). Полагается, что состояние движения объектов никак не сказывается на характеристиках пространства и времени.

Категориальная сетка описания малых систем была санкционирована философией механицизма в качестве философских оснований науки этой эпохи. Как простую механическую систему рассматривали не только физические, но и биологические, а также социальные объекты. Здесь достаточно напомнить о концепциях человека и общества Ламетри и Гольбаха, о стремлении Сен-Симона и Фурье отыскать закон тяготения по страстям, аналогичный ньютоновскому закону всемирного тяготения, о первых попытках родоначальника социологии О. Конта построить теорию общества как социальную механику.

Но при переходе к изучению больших систем развитый на базе классической механики категориальный аппарат становится неадекватным и требует серьезных корректив. Большие системы приобретают целый ряд новых характеристических признаков. Они дифференцируются на относительно автономные подсистемы, в которых происходит массовое, стохастическое взаимодействие элементов. Целостность системы предполагает наличие в ней особого блока управления, прямые и обратные связи между ним и подсистемами. Большие системы гомеостатичны. В них обязательно имеется программа функционирования, которая определяет управляющие команды и корректирует поведение системы на основе обратных связей. Автоматические станки, заводы-автоматы, системы управления спутниками и космическими кораблями, автоматические системы регуляции грузовых потоков с применением компьютерных программ и т. п. — все это примеры больших систем в технике. В живой природе и обществе — это организмы, популяции, биогеоценозы, социальные объекты, рассмотренные как устойчиво воспроизводящиеся организованности.

Категории части и целого применительно к сложным саморегулирующимся системам обретают новые характеристики. Целое уже не исчерпывается свойствами частей, необходимо учитывать системное качество целого. Часть внутри целого и вне его обладает разными свойствами. Так, органы и отдельные клетки в многоклеточных организмах специализируются и в этом качестве существуют только в рамках целого. Будучи выделенными из организма, они разрушаются (погибают), что отличает сложные системы от простых механических систем, допустим, тех же механических часов, которые можно разобрать на части и из частей вновь собрать прежний работающий механизм. В сложных саморегулирующихся системах целое не только зависит от свойств составляющих частей (элементов), но и определяет их свойства. По-новому рассматривается соотношение вещи и процесса. Сложные системные объекты (вещи) предстают как процессуальные системы, самовоспроизводящиеся в результате взаимодействия со средой и благодаря саморегуляции.

Причинность в больших, саморегулирующихся системах уже не может быть сведена к лапласовскому детерминизму (в этом качестве он имеет лишь ограниченную сферу применимости) и дополняется идеями «вероятностной» и «целевой причинности». Первая характеризует поведение системы с учетом стохастического характера взаимодействий в подсистемах, вторая — действие программы саморегуляции как цели, обеспечивающей воспроизводство системы.

Возникают новые смыслы в пространственно-временных описаниях больших, саморегулирующихся систем. В ряде ситуаций требуется наряду с представлениями о «внешнем» времени вводить понятие «внутреннего времени» (биологические часы и биологическое время, социальное время).

Исследования сложных саморегулирующихся систем особенно активизировались в XX веке в связи с возникновением кибернетики, теории информации и теории систем. Но многие особенности их категориального описания были выявлены предшествующим развитием биологии и в определенной мере квантовой физики. В становлении квантовой механики первоначально использовалась категориальная сетка, перенесенная из классической физики. Но в процессе возникновения новой теории ее создатели вынуждены были включить изменения в классические интерпретации. Выяснились принципиальные ограничения применения классических понятий «координата» и «импульс», «энергия» и «время» (соотношения неопределенностей). Был сформулирован принцип дополнительности причинного и пространственно-временного описа-

ния, что внесло новые коррективы в понимание соответствующих категорий. Выработывалось представление о вероятностной причинности как дополнения к жесткой (лапласовской) детерминации.

Новые изменения категориальной матрицы требуются при переходе к исследованию саморазвивающихся систем. Они представляют собой еще более сложный тип системной целостности, чем саморегулирующиеся системы. Этот тип системных объектов характеризуется развитием, в ходе которого происходит переход от одного вида саморегуляции к другому. Здесь саморегуляция выступает аспектом, устойчивым состоянием развивающейся системы. Саморазвивающимся системам присуща иерархия уровневой организации элементов и способность порождать в процессе развития новые уровни организации. Причем каждый такой новый уровень оказывает обратное воздействие на ранее сложившиеся, перестраивает их, в результате чего система обретает новую целостность. С появлением новых уровней организации система дифференцируется, в ней формируются новые, относительно самостоятельные подсистемы. Вместе с тем перестраивается блок управления, возникают новые параметры порядка, новые типы прямых и обратных связей.

Сложные саморазвивающиеся системы характеризуются открытостью, обменом веществ, энергией и информацией с внешней средой. В таких системах формируются особые информационные структуры, фиксирующие важные для целостности системы особенности ее взаимодействия со средой («опыт» предшествующих взаимодействий). Эти структуры выступают в функции программ поведения системы.

Характер открытости системы по отношению к среде меняется со сменой типа самоорганизации. Изменения же типа самоорганизации — это качественные трансформации системы. Они предполагают фазовые переходы. На этих этапах прежняя организованность нарушается, рвутся внутренние связи системы, и она вступает в полосу динамического хаоса.

На этапах фазовых переходов возникает спектр возможных направлений развития системы. В некоторых из них возможно упрощение системы, ее разрушение и гибель в качестве сложной самоорганизации. Но возможны и сценарии возникновения новых уровней организации, переводящие систему в качественно новое состояние саморазвития.

Сегодня познавательное и технологическое освоение сложных саморазвивающихся систем определяет стратегию переднего края

науки и технологического развития. К таким системам относятся биологические объекты, рассматриваемые не только в аспекте их функционирования, но и в аспекте развития, объекты современных нано- и биотехнологий и прежде всего генетической инженерии, системы современного проектирования, когда берется не только та или иная технико-технологическая система, но еще более сложный развивающийся комплекс: человек — технико-технологическая система, плюс экологическая система, плюс культурная среда, принимающая новую технологию и весь этот комплекс рассматривается в развитии. К саморазвивающимся системам относятся современные сложные компьютерные сети, предполагающие диалог человек-компьютер, «глобальная паутина» — Интернет. Наконец, все социальные объекты, рассмотренные с учетом их исторического развития, принадлежат к типу сложных саморазвивающихся систем. К исследованию таких систем во второй половине XX века вплотную подошла и физика. Долгое время она исключала из своего познавательного арсенала идею исторической эволюции. Но во второй половине XX века возникла иная ситуация. С одной стороны, развитие современной космологии (концепция Большого взрыва и инфляционная теория развития Вселенной) привело к идее становления различных типов физических объектов и взаимодействий. Появилось представление о возникающих в процессе эволюции различных видах элементарных частиц и их взаимодействиях как результате расщепления некоторого исходного взаимодействия и последующей его дифференциации. С другой стороны, идея эволюционных объектов активно разрабатывается в рамках термодинамики неравновесных процессов (И. Пригожин) и синергетики. Синергетика сформулировала ряд новых идей, относящихся к проблематике фазовых переходов. Эти состояния характеризует понятие динамического хаоса. Синергетика исследует закономерности динамического хаоса, описывая их в терминах поведения нелинейных сред.

Взаимовлияние двух указанных направлений исследования инкорпорирует в систему физического знания представления о самоорганизации и развитии.

Сложные саморазвивающиеся системы требуют для своего освоения особой категориальной матрицы. Категории части и целого включают в свое содержание новые смыслы. При формировании новых уровней организации происходит перестройка прежней целостности, появление новых параметров порядка. Иначе говоря, необходимо, но недостаточно зафиксировать наличие системного качества целого, следует дополнить это понимание идеей изменения видов системной целостности по мере развития системы.

В сложных саморегулирующихся системах появляется новое понимание объектов как процессов взаимодействия. Представление о сложных системах как процессах постоянного воспроизводства в качестве своеобразного инварианта в варьируемых взаимодействиях, необходимо, но уже недостаточно. Усложнение системы в ходе развития, связанное с появлением новых уровней организации, выступает как смена одного инварианта другим, как процесс перехода от одного типа саморегуляции к другому. Возникает два смысла процессуальности объекта (системы). Эта процессуальность проявляется в двух аспектах: и как саморегуляция, и как саморазвитие, как процесс перехода от прежнего типа саморегуляции к новому.

Освоение саморазвивающихся систем предполагает также расширение смыслов категории «причинность». Она связывается с представлениями о превращении возможности в действительность. Целевая причинность, понятая как характеристика саморегуляции и воспроизводства системы, дополняется идеей направленности развития. Эту направленность не следует толковать как фатальную предопределенность. Случайные флуктуации в фазе перестройки системы (в точках бифуркации) формируют аттракторы, которые в качестве своего рода программ-целей ведут систему к некоторому новому состоянию и изменяют возможности (вероятности) возникновения других ее состояний.

Спектр направлений эволюции системы после возникновения аттракторов трансформируется, некоторые, ранее возможные направления становятся закрытыми. Появление нового уровня организации как следствия предшествующих причинных связей оказывает на них обратное воздействие, при котором следствие функционирует уже как причина изменения предшествующих связей (кольцевая причинность).

Применительно к саморазвивающимся системам выявляются и новые аспекты категорий пространства и времени. Нарастание системой новых уровней организации сопровождается изменением ее внутреннего пространства-времени. В процессе дифференциации системы и формирования в ней новых уровней возникают своеобразные «пространственно-временные окна», фиксирующие границы устойчивости каждого из уровней и горизонты прогнозирования их изменений.

Если в культуре не сложилась категориальная матрица, соответствующая новому типу объектов, то последние будут восприниматься через неадекватную сетку категорий, что не позволит науке раскрыть их существенные характеристики. Адекватная объекту категориальная структура должна быть выработана заранее, как пред-

посылка и условие познания и понимания новых типов объектов. Но тогда возникает вопрос: как она формируется и как появляется в науке? Ведь прошлая научная традиция может и не содержать категориальную матрицу, обеспечивающую исследование принципиально новых (по сравнению с уже познанными) системных объектов. Что же касается категориального аппарата обыденного мышления, то, поскольку он складывается под непосредственным влиянием предметной среды, уже созданной человеком, он часто оказывается недостаточным для целей научного познания, так как изучаемые наукой объекты могут радикально отличаться от фрагментов освоенного в производстве и обыденном опыте предметного мира.

Проблему категориальных матриц, обеспечивающих освоение новых типов системных объектов, можно интерпретировать как своеобразную модификацию (с учетом процессов исторического развития науки) знаменитого вопроса И. Канта: *Как возможно естествознание?*

Ответ на него следует искать в особенностях исторического развития культуры и ее специфической составляющей — философии. История науки дает множество свидетельств тому, что в периоды кризисов, когда возникала потребность переосмысления фундаментальных понятий и представлений науки, она обращается к философии.

Так, в эпоху создания квантово-релятивистской физики в обсуждение сугубо физических вопросов интерпретации математического аппарата были интегрированы философские проблемы. На Сольевевских конгрессах одно из центральных мест заняли проблемы обобщения понятия причинности. Н. Бор, исходя из принципиально неустранимой статистической природы квантовых процессов, трактовал вероятности не как внешние, а как сущностные характеристики квантовых систем. Эйнштейн, напротив, полагал, что классический вариант детерминизма следует сохранить: «Бог не играет в кости». Позиция Бора, если оценить ее с точки зрения современных версий системного подхода, вносила те изменения в трактовку причинности, которая соответствовала переходу от простых механических к сложным системам.

Вероятностная причинность выступает здесь базисной характеристикой массовых стохастических взаимодействий элементов системы, а классическая детерминация — характеристикой сохранения во времени системных параметров, определяющих целостность системы. Характерно, что философские проблемы, возникавшие в дискуссиях эпохи становления квантовой механики, сопровождались анализом историко-философского материала. В. Гейзенберг в своих воспоминаниях в книге «Часть и целое» писал, что он, Нильс

Бор, Вольфганг Паули не раз обращались к истории философии от античности до современности, пытаясь найти новое понимание части и целого, причинности и случайности при осмыслении природы квантовых процессов.

Таким образом, задача выработки категориальных структур, обеспечивающих выход за рамки традиционных способов понимания и осмысления объектов, во многом решается благодаря философскому познанию. Конечно, это не означает, что до и полностью независимо от науки философия формирует готовую категориальную матрицу, которую науке остается только заимствовать из философии, ничего в ней не меняя. Этот процесс протекает намного сложнее. Философия ставит проблемы, обнаруживает границы прежних категориальных смыслов, генерирует в эскизном, предварительном варианте новые смыслы категорий. И эти эскизные элементы будущей категориальной матрицы, конкретизируются в специально-научном поиске. В свою очередь это приводит к новому обогащению категорий и развитию их содержания. Однако для фиксации этого нового содержания опять-таки нужна философская рефлексия над наукой. Эта рефлексия представляет собой особый аспект философского постижения действительности, в ходе которого развивается категориальный аппарат философии.

Но тогда возникает вопрос о природе и истоках прогностических функций философии по отношению к специальному научному исследованию. Это вопрос о том, как возможно систематическое порождение в философском познании идей, принципов и категорий, часто избыточных для описания фрагментов уже освоенного человеком предметного мира, но необходимых для научного изучения и практического освоения объектов, с которыми сталкивается цивилизация на последующих этапах своего развития. В этой интерпретации кантовский вопрос *как возможно естествознание* переходит в не менее значимый вопрос: *как возможна философия?*

Поскольку я уже не раз писал на эту тему в своих книгах и статьях (еще с конца 1970 — начала 80-х годов прошлого века), изложу свою позицию конспективно.

## Конструктивно-прогностические функции философии

Начну с анализа функций философии в культуре и социальной жизни. Напомню восходящие к Гегелю образные характеристики философии, которые использовал также К. Маркс: философия — живая душа культуры, квинтэссенция культуры, эпоха, высказан-

ная в мысли. Дальнейшие шаги требуют эксплицировать понимание культуры. Это понимание изменялось по мере накопления знаний о культуре. Можно выделить три основных исторических этапа таких изменений.

Первым было понимание культуры как всего созданного человеком. С ним была связана оппозиция: культура — натура. Вторым — постановка проблемы соотношения культуры и деятельности, поскольку созданное человеком есть продукт его деятельности. В этом подходе постепенно возникло рассмотрение культуры как способа регуляции деятельности. Дальнейшее развитие и уточнение этих идей приводит к новому, третьему этапу рассмотрения культуры.

На этом этапе постепенно складывается современное понимание культуры как сложноорганизованной системы надбиологических программ человеческой жизнедеятельности (деятельности, поведения и общения людей). Эти программы представлены многообразием знаний, предписаний, норм, навыков, идеалов, образцов деятельности и поведения, идей, верований, целей, ценностных ориентаций и т. д. В своей совокупности и исторической динамике они образуют накапливаемый и постоянно развивающийся социальный опыт. В этом подходе уже очерчиваются основные контуры современных представлений о культуре, которые опираются на результаты, полученные в семиотике, социальной антропологии, истории, лингвистике, искусствознании, теории коммуникаций и т. д.

Надбиологические программы деятельности, поведения и общения фиксируются и транслируются в культуре в форме различных знаковых систем, имеющих смысл и значение. В качестве таких систем могут выступать любые компоненты человеческой деятельности (орудия труда, образцы операций, продукты деятельности, опредмечивающие ее цели, сами индивиды, выступающие как носители некоторых социальных норм и образцов поведения и деятельности, естественный язык, различные виды искусственных языков и т. д.).

У человека есть две кодирующие системы, которые программируют его биологическую и социальную жизнь. Первая из них — это биологические программы, представленные генетическими кодами. Вторая — это социальные программы, выраженные посредством социокодов, которые передают от человека к человеку, от поколения к поколению надбиологические программы, регулирующие социальную жизнь. Подобно тому, как управляемый генетическим кодом обмен веществ воспроизводит клетки и органы сложных организмов, так и различные виды деятельности, поведения и общения, регулируемые кодами культуры, обеспечивают

воспроизводство и развитие подсистем общества и их связей, характерных для каждого исторически конкретного вида социальной организации (присущей ему искусственно созданной предметной среды — второй природы, социальных общностей и институтов, свойственных данному обществу типов личностей и т. д.).

Культура выступает особой подсистемой общества, но она пронизывает все без исключения состояния социальной жизни, и нет ни одного социального феномена, который был бы изолирован от влияния культуры и не нес бы на себе печати ее воздействия. Динамика культуры связана с появлением одних и отмиранием других надбиологических программ человеческой жизнедеятельности. В совокупности эти программы при всем их огромном многообразии образуют целостную исторически развивающуюся систему.

Системообразующими факторами, которые определяют эту целостность, выступают особые категориальные структуры, образующие основания культуры. Их называют по-разному: категориями культуры, концептами, идеями. Я называю их мировоззренческими универсалиями. Это те жизненные смыслы, которые заключены в понимании человека, природы, пространства, времени, причинности, справедливости, свободы, истины, красоты, добра, зла и т. д. В своем взаимодействии и сцеплении они задают целостный обобщенный образ человеческого мира. Мировоззренческие универсалии определяют не только рациональное осмысление, но и переживание человеком мира, эмоциональные оценки различных аспектов, состояний и ситуаций человеческой жизни. Смыслы универсалий предстают как базисные ценности культуры. Они функционируют как своеобразные гены социальных организмов.

В содержании мировоззренческих универсалий можно выделить три пласта смыслов. Первый из них включает общечеловеческие смыслы как инварианты варьируемого многообразия культур. Это общее и довольно абстрактное содержание, которое по-разному может конкретизироваться в разных культурах. Такие конкретизации образуют второй слой смыслов мировоззренческих универсалий. Общечеловеческое здесь всегда сплавлено с особенным, характеризующим тот или иной вид культуры на определенном этапе ее исторического развития. Эти особенные смыслы выражают специфику способов общения и деятельности, хранения и передачи социального опыта, отношения к природе, шкалу ценностей, принятую в соответствующем виде общества.

В свою очередь, эти особенности еще раз конкретизируются в многообразии социально-групповых и индивидуальных мировосприятий и миропереживаний.

Когда мы говорим о разных типах цивилизаций и культур, то главным в анализе их различий выступает второй слой смыслов универсалий культуры. Именно здесь в аккумулированном виде проявляется национально-этническая и историческая специфика различных культур. В них одни и те же мировоззренческие универсалии могут иметь разную смысловую интерпретацию.

Например, категории бытия и небытия есть во всех культурах. Но если сравнить понимание этих категорий, допустим в даосистской традиции Древнего Китая и в традиции античного полиса, то обнаруживаются разительные несовпадения. Древние греки на уровне обыденного сознания воспринимали бытие в привычном для нас смысле. Бытие — это все существующее, а небытие — это отсутствие бытия. Но у древних китайцев было иное понимание: небытие — это вся полнота бытия. Бытие «ю» и отсутствие бытия «у» толковались как наличное и неличное бытие. В «Дао дэ цзине» (IV—III века до н. э.) утверждается, что окружающий человека предметный мир («десять тысяч вещей Поднебесной») рождается в «ю», но «ю» рождается в «у» (небытии). Небытие предстает как потенциально возможное бытие, как еще неоформленное сущее. Вся полнота бытия потенциально содержится в порождающем его небытии.

С этим пониманием связана концепция пустоты. Категория «пустота» для здравого смысла человека античной культуры — это отсутствие вещей. Для человека, воспитанного в традиции даосизма, пустота имела иной смысл — она понималась как формообразующее начало вещей. В «Дао дэ цзине» можно найти такие пояснения. Сосуды создаются из глины, но употребление сосуда зависит от пустоты в нем. Строят дом, пробивают двери и окна. Что делает дом годным к потреблению? Пустота в нем.

И далее, небытие и пустота связываются с особым идеалом человеческого духа. Они ассоциируются с самоуглублением духа, постижением покоя и отсутствия страданий. Погружение в такие состояния духа понимается, как результат правильного воспитания человека, формирования невозмутимости его духа в сложных житейских коллизиях, стойкости в ситуациях невзгод. Состояния самоуглубления трактуются как условие обретения истины и следования путем «дао».

Трактовка небытия и бытия получали здесь ярко выраженную ценностную окраску. Эта трактовка соотносилась далее с особенностями понимания ряда других категорий, например, случайности и сущности.

В даосском и буддийском мировидении любое событие воспринималось как «выплывающее» из небытия и затем уходящее в него.

Даже в мимолетных событиях, их смене, в их неповторимости и случайности дана целостность мира. Случайности, возникая и пропадая, демонстрируют «дао», логику и истину целостного мироздания.

Сопоставляя древнекитайское и европейское мышление, известный психолог К. Г. Юнг отмечал, что в древнекитайской картине мира главное внимание уделяется конфигурации явлений. Эта картина устроена так, что любая, на взгляд европейца, незначительная деталь, любое событие синхронизировано с другими событиями. Как мы сказали бы сегодня: события мира когерентны.

Нравственные и природные явления в этой картине перекликаются между собой, образуя целостность мира. В Древнем Китае считалось, что частые стихийные бедствия (землетрясения, наводнения и т. п.) являются свидетельством безнравственного поведения императора. И это могло послужить поводом к восстанию.

«Дао» означало в этой картине мироздания не только закон, «логос», но и нравственность, и жизненный путь. Иероглиф «дао» выражал все три этих смысла. Но если конфигурация единичных, неповторимых и случайных событий выражает «дао», то основной способ его постижения это смыслообраз, в котором общее не отделено от единичного, а как бы проявляется в нем. Случайное и единичное здесь включено в понимание сущности. Внимание к отдельному, к части, в котором выражена сущность и целостность, выражал особый тип мышления, знаковым оформлением которого выступало иероглифическое письмо.

Китайская наука данной исторической эпохи развивалась, коррелируя с этими особенностями древнекитайской картины мира. В частности, они нашли свое выражение в специфике древнекитайской математики. В отличие от греческой традиции, которая стремилась в анализе выделить сущность «в чистом виде» и затем ею объяснить явления, древнекитайская традиция не ставила таких задач. Многочисленные конкретные математические знания не были в ней организованы как выводимые из простых положений (аксиом) и не объединялись в целостную теоретическую систему, аналогичную евклидовой геометрии. Они представляли собой образцы решения задач, но каждый такой образец понимался как выражение пути «дао», как элемент космического целого.

Устойчивое сохранение смыслов мировоззренческих универсалий выступает условием воспроизводства социальной жизни, ее основных процессов и подсистем. Что же касается кардинальных перемен жизни общества, то они предполагают изменение смыслов мировоззренческих универсалий, критику прежних базисных ценностей и их замену новыми.

С этих позиций можно анализировать функции философии в жизни общества и ее роль в перестройке оснований культуры. В свое время М. Мамардашвили сформулировал тезис — философия является рефлексией над предельными основаниями культуры. Но, что понимается под основаниями, им конкретизировано не было. Исходя из идеи мировоззренческих универсалий как системообразующих оснований культуры, я переформулировал этот тезис: философия выступает рефлексией над мировоззренческими универсалиями, базисными ценностями культуры.

В развитии общества всегда возникают эпохи, когда ранее сложившиеся мировоззренческие смыслы, выраженные системой универсалий культуры, перестают обеспечивать воспроизводство и сцепление необходимых обществу видов деятельности. Тогда возникают разрывы традиций и формируются потребности в поиске новых мировоззренческих смыслов.

Социальное предназначение философии состоит в том, чтобы способствовать решению этих проблем. Она стремится отыскать новые мировоззренческие ориентиры путем рационального осмысления универсалий культуры, их критического анализа и формирования на этом пути новых мировоззренческих идей. То, что здравому смыслу эпохи представляется само собой разумеющимся, философия проблематизирует. Она выявляет универсалии культуры, выносит их на суд разума, критически анализирует и порождает их новые смыслы. В этом процессе осуществляется переход от универсалий культуры к философским категориям. Первоначально они могут быть представлены в форме смыслообразов («Логос» Гераклита, «Нус» Анаксагора, «Дао» в китайской философии и т. д.).

На этом этапе философия имеет много общего с художественным познанием. Но затем, в процессе дальнейшей рационализации первичные категориальные образы превращаются в понятия предельной степени общности с относительно строгими определениями. С ними философы начинают оперировать как с теоретическими идеальными конструктами, аналогично тому, как математики оперируют с геометрическими фигурами, числами, функциями и другими математическими объектами. На этом этапе философия предстает как достаточно строгая теоретическая наука. Таким способом она может открывать новые признаки категорий и затем обосновывает их, опять-таки обращаясь к анализу различных сфер культуры. Философское исследование, связанное с постановкой теоретических задач и оперированием категориями как особыми теоретическими конструктами, позволяет выйти за рамки универсалий своей культуры и генерировать их новые смыслы.

Эту работу философия выполняет не только в эпохи кризисов и смены стратегий социальной жизни, но систематически, заготавливая идеи, которые адресованы будущим социальным переменам. В этой своей постоянной работе она использует 1) обращение к анализу универсалий культуры своей эпохи и 2) теоретическое конструирование новых категориальных смыслов. Оба эти пути, определявшие становление философии, затем воспроизводятся и постоянно взаимодействуют в ее последующем историческом развитии.

Категории философии и универсалии культуры не тождественны, хотя часто обозначаются одними и теми же терминами. Во-первых, философское познание упрощает и схематизирует универсалии культуры, и многие аспекты жизненных смыслов, особенно те, которые связаны с эмоциональным переживанием мира, выпадают из философского анализа или отходят на задний план. Во-вторых, не все признаки, зафиксированные в определениях философских категорий, изоморфны признакам универсалий той культуры, в которой философия разрабатывала свои идеи.

Уже на ранних этапах своей истории философское мышление продемонстрировало способность в процессе постановки и решения теоретических проблем порождать нестандартные категориальные модели, не совпадающие и даже противоречащие стереотипам и архетипам сознания, доминирующим в культуре своего времени. Например, решая проблему части и целого, единого и множественного античная философия прослеживает все логически возможные варианты: мир делится на части до определенного предела (атомистика Левкиппа, Демокрита, Эпикура), мир беспрдельно делим (Анаксагор), мир вообще неделим (элеаты). Причем последнее решение явно противоречит стандартным представлениям здравого смысла.

Логическое обоснование этой концепции выявляло не только новые, необычные с точки зрения обыденного сознания аспекты категорий части и целого, но и новые аспекты категорий «движение», «пространство», «время» (апории Зенона). Здесь впервые были поставлены проблемы, к которым потом не раз возвращалась научная мысль разных эпох. В частности, парадокс «летающая стрела» заново возник более чем через две тысячи лет после Зенона, в эпоху становления механики, возник как научная проблема: если тело движется под действием силы, то, значит, оно имеет скорость в каждой точке пространства в каждый момент времени. Но скорость — это путь, деленный на время. А если путь стягивается в точку, то он равен нулю. А ноль, деленный на любую величину, даст ноль. Значит, скорость движущегося тела в точке равна нулю,

т. е. движущееся тело покоится в каждой точке. Решение проблемы и обоснование понятия мгновенной скорости было найдено на путях разработки концепции бесконечно малых и создания дифференциального и интегрального исчисления.

Конструктивный проблемный смысл содержался и в других апориях Зенона, в том числе и в апории, получившей название «Дихотомия». Она гласила, что невозможно пройти какой-либо путь от начала до конца. Для этого нужно пройти его половину, потом половину половины, потом половину оставшейся половины и так до бесконечности.

Когда в XIX веке математика активно создавала неевклидовы геометрии и приступила к исследованию бесконечных множеств, выяснилось, что рассуждение Зенона ставит сложную проблему соотношения бесконечных множеств, одно из которых является подмножеством другого. Любой путь представляет собой некоторый отрезок, состоящий из бесконечного числа точек, половина этого пути — тоже отрезок, состоящий из бесконечного числа точек. Как сравнивать бесконечности? Имеет ли смысл понятие «множество всех множеств»? Все эти проблемы обсуждались великими математиками Г. Кантором, Г. Фреге, знаменитыми логиками и философами Б. Расселом, А. Уайтхедом и др.

Философское познание способно генерировать новые мировоззренческие идеи и тем самым вносить мутации в культуру, подготавливая кардинальные изменения социальной жизни. Генерируя теоретическое ядро нового мировоззрения, философия тем самым вводит новые представления о желательном образе жизни, который предлагает человечеству. Обосновывая эти представления в качестве ценностей, она функционирует как идеология. Но вместе с тем ее постоянная интенция на выработку новых категориальных смыслов, постановка и решение проблем, многие из которых на данном этапе социального развития оправданы преимущественно имманентным теоретическим развитием философии, сближают ее со способами фундаментального научного исследования.

Когда возникают переломные эпохи, эти идеи могут обрести практическую актуальность. Тогда они становятся своеобразным генератором и катализатором публицистики, художественной критики, литературных произведений, новых религиозно-нравственных, политических и правовых идей, внедряемых в социальную практику. Так с высот философской абстракции новые категориальные смыслы погружаются в основания культуры. Они обрастают эмоциональным содержанием и переплавляются в мировоззренческие универсалии.

Философия выступает особым самосознанием культуры. Она активно воздействует на ее развитие и подготавливает становление новых форм социальной жизни.

Генерируя категориальные модели возможных человеческих миров, философия в этом процессе попутно вырабатывает и категориальные схемы, способные обеспечить постижение объектов принципиально новой системной организации по сравнению с теми, которые осваивает наука и практика соответствующей исторической эпохи.

Сталкиваясь с такими объектами, наука в качестве необходимых средств решения своих проблем селективно заимствует выработанные философией категориальные смыслы. Философский анализ выступает в этом процессе целенаправляющим методологию научного поиска. Вместе с тем полученные в ходе этого поиска фундаментальные знания должны быть приняты культурой, включены в поток культурной трансляции. Их состыковку с господствующими в культуре мировоззренческими установками опять-таки обеспечивает философское обоснование. Благодаря ему необычные для здравого смысла представления о мире, вырабатываемые наукой, обретают свое понимание.

## **Философские основания науки и их историческая эволюция**

Система философских идей и принципов, обеспечивающих эвристику поиска и обоснование полученных результатов при их включении в культуру, образуют особый компонент научного знания — философские основания науки.

Совпадение философской эвристики и философского обоснования здесь не является обязательным. Может случиться, что в процессе формирования новых представлений исследователь использует одни философские идеи и принципы, а затем развитые им представления получают другую философскую интерпретацию, и только так они обретают признание и включаются в культуру. Таким образом, философские основания науки гетерогенны. Они допускают вариации философских идей и категориальных смыслов, применяемых в исследовательской деятельности.

Гетерогенность философских оснований не отменяет их определенной системной целостности. В различных вариантах философской эвристики и обоснования в каждую историческую эпоху можно выделить инвариантное внутреннее структурированное ядро.

Его структура включает три аспекта: онтологический (категориальная матрица понимания и осмысления типа системных объектов, осваиваемых наукой); эпистемологический (категориальная матрица понимания познавательных процедур и их результата: понимание истины, знания, метода, объяснения, описания, предвидения, теории, факта и т. п.); аксиологический (понимание соотношения внутреннего этоса науки и вненаучных социально-этических регулятивов).

Философские основания науки формируются путем отбора и последующей адаптации идей, выработанных в философском познании, к потребностям определенной области научного исследования, что приводит к конкретизации исходных философских идей, их уточнению и развитию. В истории естествознания особую роль в разработке проблематики, связанной с формированием и развитием философских оснований науки, сыграли выдающиеся естествоиспытатели, соединившие в своей деятельности конкретно-научные и философские исследования (Р. Декарт, И. Ньютон, Г. Лейбниц, А. Эйнштейн, Н. Бор, Н. Винер, В. И. Вернадский и др.).

Философские основания науки исторически развиваются. Они определены не только общим фоном меняющейся социокультурной среды, в которую погружена наука, но и спецификой осваиваемых ею объектов. Соответственно трем типам системной организации объектов научного исследования можно выделить три исторических типа философских оснований науки. Каждый из них выступает особым аспектом и характеристикой типа научной рациональности — классической, неклассической и постнеклассической.

При подходе к каждому новому типу научной рациональности преобразуются как онтологический аспект философских оснований науки, так и их эпистемологический и аксиологический аспекты.

В классическую эпоху в науке доминировали образы познания как наблюдения за объектом и выявления его сущностных связей. Здесь была представлена особая интерпретация познающего субъекта и его познавательных действий. Субъект определялся в качестве разума способного раскрыть тайны бытия, при этом разум наделялся статусом суверенности. В идеале он трактовался как дистанцированный от объектов, со стороны наблюдающий и исследующий их. Результаты познания полагались не детерминированными никакими предпосылками, кроме свойств и характеристик изучаемых объектов.

В классическую эпоху объективность знания связывалась с представлениями о своеобразном параллелизме между мышлением и познаваемой действительностью. Считалось, что логика разума

тождественна логике мира, и что если очистить разум от предрасудков обыденной жизни, то в идеале понятия и представления, вырабатываемые разумом, должны адекватно соответствовать изучаемой действительности.

Эта парадигма была здравым смыслом ученого эпохи классической рациональности. Ее обоснование было дано в трудах философов и великих ученых еще в период становления естествознания (Ф. Бэкон, Г. Галилей, Р. Декарт, И. Ньютон).

Конечно, в эпоху Р. Декарта и И. Ньютона, как и в современную эпоху, научное познание было особым типом деятельности, предполагающим активное воздействие субъекта на познаваемый объект. Познающий субъект не со стороны созерцает мир, а находится внутри него. В своих познавательных целях и ценностях, в возможностях вычленения тех или иных фрагментов и аспектов мира в качестве предметов познания субъект определен уровнем исторического развития средств познания, состоянием культуры своей эпохи, ее базисными ценностями. Он формируется и воспроизводится в исторически определенном типе социокультурных связей.

Так было во все эпохи. Но не во все эпохи это осознавалось исследователем. Классика не включала в сферу рефлексии субъекта над научным познанием деятельность природу и социокультурную детерминацию этого познания. Она ограничилась только первым и самым общим уровнем рефлексии над познавательной деятельностью — ее видением как разделенной на объект, подлежащий исследованию, и на субъект, осуществляющий познавательные действия. Все, что обеспечивает связь субъекта с объектом, что позволяет выделить объект из мира и превратить его в предмет исследования, не попадало в поле рефлексивного анализа. Этот уровень рефлексии был достаточен для того, чтобы исследовать объекты, относящиеся к классу простых систем. Условием объективности исследования считалась элиминация из описания, объяснения и предвидения каких бы то ни было ссылок на особенности средств и операций деятельности и на ее ценностно-целевые структуры.

Неклассическая наука предполагает более глубокий уровень рефлексии над познавательной деятельностью. Она обнаруживает, что между разумом и познаваемой действительностью всегда существует промежуточное звено, посредник, который соединяет разум и познаваемый мир. Таким посредником является человеческая деятельность. Она определяет, каким способом, и какими средствами мышление постигает мир. Эти способы и средства развиваются с развитием деятельности. Разум предстает не как дистанцированный от мира, чистый разум, а как включенный в мир, развиваю-

щийся вместе с развитием деятельности, формированием ее новых видов, целей и средств.

Различные аспекты этого нового понимания разума и познания вырабатывались в философии второй половины XIX — начала XX века (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, С. Кьеркегор, К. Маркс, Э. Гуссерль, М. Вебер, З. Фрейд). В свою очередь Э. Мах и А. Пуанкаре своей критикой прямолинейного онтологизма классической науки также внесли определенный вклад в становление неклассической рациональности.

Все эти философские идеи намечали программу построения новых философских оснований науки. Сама же разработка этой программы была осуществлена при активном участии творцов квантово-релятивистской физики, создателей кибернетики и теории систем, исследователей, разрабатывающих методологию социально-гуманитарных наук. В научном сознании постепенно укоренялись новые представления о природе познавательной деятельности. В. Гейзенберг выразил их в известной идее о том, что, если научное познание интерпретировать как постановку вопросов, на которые природа дает ответы, то характер этих ответов зависит не только от устройства природы, но и от способа нашей постановки вопросов. То, что мы наблюдаем, подчеркивал В. Гейзенберг, — это не сама природа, а природа, которая выступает в том виде, в каком она выявляется благодаря нашему способу постановки вопросов и нашей собственной деятельности, которая позволяет нам проникнуть в изучаемые области природы благодаря сложнейшим техническим средствам.

Классические представления о теории как образе, адекватном исследуемому объекту, корректируются в рамках нового подхода. Теории рассматриваются не только как знания об объекте, но и как средство познания, инструменты, с помощью которых мы получаем информацию об устройстве мира. Известный астрофизик А. Эддингтон предложил аналогию, которую затем не раз использовал К. Поппер: теория — это сеть, которую мы забрасываем в мир. Все, что мы выловим в океане природы этой сетью — это и есть предмет теории. В таком подходе возникает двухаспектное понимание теоретических знаний: с одной стороны, они выступают как результат активно-конструктивной деятельности, а с другой — как знание об объектах. И то, что мы получаем в качестве объективного знания, определено характером теоретической сети. В другой сети (с иной конфигурацией ее ячеек) мы выловим в океане мира новые объекты, и это приведет к изменениям наших представлений об устройстве мира.

В качестве условия объективности объяснения, описания и предвидения выступает здесь экспликация особенностей средств и операций деятельности.

Уровень рефлексии над научным познанием, представленный в философских основаниях неклассической науки, расширял поле осваиваемых ею системных объектов. Этот уровень был необходим и достаточен для исследования сложных, саморегулирующихся систем в самых различных дисциплинах фундаментальной и прикладной науки.

Переход к исследованию сложных саморазвивающихся систем потребовал изменения неклассической парадигмы и стимулировал становление постнеклассической рациональности.

Саморазвивающиеся системы процессуальны. Деятельность с ними перестает быть только внешним воздействием и включается в систему в качестве ее компонента. Во множестве таких систем (социальных, технологических, биологических) человек изначально выступает частью системы. Я называю такие системы человекообразными. Их технологическое освоение и предсказание их поведения требует выделить среди набора возможных сценариев развития неблагоприятные для человека, образующие зоны риска. В этом случае регулятивы внутринаучного этоса, стимулирующие поиск истины и новизну открытий, становятся недостаточными. Их нужно каждый раз соотносить с вненаучными гуманистическими ценностями общесоциального характера. То, что веками исповедовалось медициной как принцип «не навреди» становится не только основой медицинской этики, но и широкого спектра научно-технологической деятельности по освоению различных типов развивающихся систем. Одной из институциональных форм реализации этого принципа выступает социально-этическая экспертиза научных программ и проектов. Осмысление и оценка спектра сценариев развивающейся системы включает социально-этические компоненты в процедуры описания, объяснения и предвидения.

Таким образом происходит новое расширение и углубление рефлексии над научным познанием. В поле этой рефлексии включается проблематика социокультурной детерминации научной деятельности. Она рассматривается как погруженная в социальный контекст, определяемая доминирующими в культуре ценностями.

Познающий субъект предстает не как изначально данный, а как конструируемый и воспроизводимый в определенных социальных институтах (формирование исследователя в процессе обучения и в коммуникации с другими исследователями). Здесь возникает еще одна особенность социального конструирования познающего

субъекта. Освоение сложных саморазвивающихся систем в огромном числе ситуаций осуществляется как междисциплинарное исследование. В таких исследованиях совместные познавательные действия специалистов в рамках одной научной дисциплины (с определенным разделением исследовательского труда), дополняются деятельностью гетерогенных (с точки зрения научной специализации) исследовательских сообществ. Такие сообщества выступают, как коллективный субъект познания при решении междисциплинарных задач. Возникают специфические коммуникативные проблемы соединения исследователей — носителей языков различных наук, новые ролевые ситуации, включающие диалог не только между представителями различных естественно-научных дисциплин, но и со специалистами в области социальных и гуманитарных наук.

Философские основания постнеклассической науки в настоящее время находятся в стадии интенсивной разработки. Уже можно обозначить ряд специфических особенностей этого процесса. В онтологическом аспекте философских оснований активно разрабатываются новые смыслы категориальной сетки саморазвивающихся систем. Особое внимание уделяется здесь новым подходам к категории времени. И. Пригожин, выделяя в качестве предпосылок философские идеи А. Бергсона, А. Уайтхеда и М. Хайдеггера, фиксирует те новые смыслы понимания времени, которые вводит термодинамика неравновесных процессов, квантово-релятивистская физика и современная космология, а также биологические и социальные науки.

Важную роль в формировании категориальной матрицы саморазвития обретают сегодня философские идеи Г. Гегеля. Гегель не имел в своем распоряжении достаточного естественно-научного материала для разработки общих структурных схем саморазвития. Он, конечно, был знаком с достижениями науки своей эпохи, но их было недостаточно, чтобы выявить системно-структурные характеристики и закономерности развивающихся объектов. Теория Дарвина еще не была создана, но и она дала, скорее, феноменологическое, чем системно-структурное описание развития. Основным материалом, к которому апеллировал Гегель, была история духовной культуры. И на этом материале он разрабатывал категориальный аппарат, который выражал целый ряд важных структурных особенностей саморазвивающихся систем. Процедура порождения новых уровней организации была представлена им следующим образом: нечто (прежнее целое) порождает «свое иное», вступает с ним в рефлексивную связь, перестраивается под воздействием

«своего иного» и затем этот процесс повторяется на новой основе. Важнейшим моментом этого процесса является «погружение в основание», изменение предшествующих состояний под воздействием новых уровней организации системы. Эту схему саморазвития Гегель обосновывал, прежде всего, на материале исторического развития таких сфер духовной культуры, как философия, религия, искусство, правовое сознание. Позднее К. Маркс развил гегелевский подход применительно к анализу капиталистической экономики, рассматривая ее как целостную органическую, исторически развивающуюся систему (диалектика «Капитала»). Но по отношению к естествознанию категориальная сетка описания развивающихся систем, предложенная Гегелем, долго время оставалась избыточной и лишь в наше время, с развитием синергетики и теории развивающихся систем, обнаруживается изоморфизм содержания ключевых гегелевских категорий и понятийного каркаса описания процессов самоорганизации.

Особо следует отметить методологический потенциал гегелевской идеи «погружения в основание». Эта идея долгое время не была востребована наукой, но сегодня наука постоянно сталкивается с ситуациями, которые требуют осмысления развития с точки зрения этой идеи.

Так, в социальной антропологии было выявлено обратное воздействие культуры на проявления генетических программ человеческого поведения. В частности, под влиянием культуры видоизменяется действие фундаментальных биологических программ, таких как инстинкты питания, самосохранения, половой инстинкт. Они реализуются по-разному в человеческом поведении в зависимости от характера культурных традиций, через свойственные данной традиции регламентирующие нормы и обычаи.

Аналогичное действие принципа «погружение в основание» проявляется в биологии. В современных биологических исследованиях обнаружены многие необычные проявления ограничений, которые накладываются на функционирование клеток внутри многоклеточного организма. В онтогенезе, в процессе эмбрионального развития многоклеточных, сжато воспроизводятся особенности их филогенеза, когда новый уровень организации живого, исторически возникавший в процессе эволюционного перехода от одноклеточных к многоклеточным организмам, изменял свойства клеток как элементов целого.

Выясняется, что отдельные генетические программы, содержащиеся в геноме клетки, избирательно блокируются в зависимости от клеточного окружения, что приводит к специализации клеток

и формированию органов многоклеточного организма. Известны опыты с эмбрионами лягушки, когда из обозначившегося туловища головастика выделяли клетку, которая должна была развиваться в кишечник, и перемещали в головную часть, и эта клетка в новом окружении развивалась в глаз.

Можно вполне обоснованно полагать, что анализ и развитие предложенных Гегелем категориальных структур с позиций современных представлений может стать важным аспектом в разработке онтологической составляющей философских оснований современной науки. Разумеется, в этом процессе произойдут переформулировки гегелевского языка на язык, адаптированный к современным достижениям науки.

В эпистемологическом аспекте философские основания постнеклассики интенсивно разрабатываются в многообразии подходов философии науки, которые анализируют процессы порождения нового научного знания с учетом социокультурных детерминант и особенностей саморазвития. В это многообразие подходов включены постпозитивистская философия науки, эпистемологический конструктивизм, другие направления, в числе которых можно обозначить и отечественные исследования второй половины XX — начала XXI века.

Наконец, актуализируется аксиологический аспект философских оснований постнеклассической науки. В предыдущих типах рациональности он не имел ярко выраженной специфики. Но в современной науке он обретает особое звучание. Этические, социально-экономические ситуации современного общества знаний обостряют проблемы ценностного статуса науки. Исследование этого аспекта предполагает взаимосвязь философии и социологии науки.

Философские основания постнеклассики требуют по-новому рассмотреть проблему ее социокультурного базиса. Взгляд на современную науку как на порождение новоевропейской техногенной культуры ставит вопрос о ее отношении к тем типам культур, в которых сохранилось влияние традиционалистских ценностей. В свое время я специально анализировал эти процессы и обратил внимание на три основных момента, в которых современная наука начинает коррелировать с ценностями традиционных восточных культур.

Во-первых, это представления об окружающей нас среде как особом живом организме. Сегодня они включаются в современную научную картину мира в качестве концепции глобальной экосистемы — биосферы. Во-вторых, научное и технологическое освоение

сложных развивающихся систем, обладающих синергетическими характеристиками, формируют новые стратегии деятельности, которые перекликаются с принципом «у-вэй» китайской культурной традиции и принципами ненасильственного действия, развитыми в индийской культуре. В-третьих, современная наука при изучении сложных человекообразных систем соединяет поиск истины с расширением этических регулятивов научного поиска. Здесь западная идея о доминирующей самооценности истины начинает согласовываться с древневосточными идеями о нравственности как необходимой предпосылке истины.

С этих позиций постнеклассическую рациональность можно оценить как точку роста новых ценностей и мировоззренческих ориентаций, которая открывает новые перспективы для диалога культур.

Становление постнеклассической рациональности ограничивает поле действия классического и неклассического типов рациональности, но не приводит к их уничтожению. При решении ряда исследовательских задач постнеклассика может быть избыточной, и исследователь может ориентироваться на традиционные классические или неклассические образцы. Они могут использоваться в некоторых познавательных ситуациях, но только уже утрачивают статус доминирующих и определяющих облик науки.

*А. А. Гусейнов*

# Мораль как предел рациональности<sup>1</sup>

**Т**ема моей статьи: роль морали в обозначении пределов рациональности. При рассмотрении данного вопроса существенное значение имеет различие и взаимодействие между разумом в его теоретическом и практическом аспекте. С этого и начну.

1

Для того чтобы придать наглядность познающему разуму, обычно используется образ света. Как свет, распространяясь от своего источника, выделяет освещаемое пространство и тем самым отделяет себя от тьмы, так и познающий разум, схватывая мир в качестве своего предмета, одновременно ограничивает его, отделяет известное от неизвестного, отчленяет в конечном счете истину от заблуждения. Это означает, что разум сам обозначает и определяет свои пределы и они, эти пределы, ограничены только возможностями самого разума, только знанием, которое он производит. Если бы разум был единственной способностью человека, то вопрос о его пределах, возможно, не вставал бы вовсе или, по крайней мере, не заключал бы в себе внутреннего драматизма. Он оставался бы сугубо эпистемологической задачей. Для самого разума вопрос о его пределах и возможностях решается также легко и естественно, как, например, для солнца вопрос о силе его сияния. Данный вопрос обостряется и становится задачей постольку, поскольку нет возможности оставаться в пределах самого разума. Такой возможности нет не потому, что разум наталкивается на нечто непроницаемое

<sup>1</sup>Текст доклада на ежегодной конференции Международного института философии, посвященной в 2011 году теме «Рациональность и ее пределы» (Москва, сентябрь 2011 год).

для него, типа темной материи современных астрономов. Ее нет в силу того, что человек — существо не только разумное, но еще и живое. Более того, он является прежде всего и в первую очередь живым существом, а потом уже во вторую очередь разумным. Он разумен именно в качестве живого существа. Такова, на мой взгляд, основная причина, в силу которой вопрос о пределах разума превращается в проблему и приобретает драматический характер.

Жизненная активность в человеке протекает в форме целесообразной деятельности. Это означает, что она имеет осознанный характер, ее непременным, обязательным элементом является разум. Человек не только действует, но и осознает, что он действует, стремится дать себе отчет о причинах, в силу которых он действует так, как он действует. Прежде, чем действовать и для того, чтобы действовать, он принимает решение о действии. Именно решением и через решение разум подключается к жизненному процессу. И оно, решение о действии, становится пределом разума в его практическом применении. Если знание, характеризующее теоретическое применение разума, считать его верхним пределом, то решение, обозначающее включение знаний в жизненный процесс, практику, является его нижним пределом. Здесь, в данном пункте, на стадии решения о действии и в процессе этого решения разум встречается с иррациональными силами и отделяется от них. «Решение одним и тем же жестом связывает и разделяет разум и безумие»<sup>2</sup>. Разум — не единственный источник активности человека, наряду с ним существует другой источник, человеческая биология, внутри себя дифференцированная, но единая в том отношении, что она отличается от разума и действует стихийно, со слепой настойчивостью, не выходя за рамки самого действия. В отличие от теоретического применения, от познания, где пределы разума определяются им самим, в практическом применении они задаются также извне и, как пишет Деррида, «силы безумия» неусыпно бдят вокруг *cogito*. Возникает вопрос: какова роль разума в реальном жизненном процессе человека?

Речь идет не о пропорции, не о количественном соотношении разумного (осознанного) начала и иррациональных (внерациональных) импульсов, ибо совершенно очевидно, что за исключением физиологических процессов организма, протекающих в автоматическом режиме, вся деятельность человека, в том числе и та, которая делает возможным поддержание самой физиологии, имеет осознанный характер, реализуется через санкционированные разумом

<sup>2</sup> Деррида Ж. *Cogito и история безумия* // Голобородько Д. Б. Концепция разума в современной французской философии. М., 2011. С. 109.

решения. Биология человека действует через когнитологию. В количественном смысле участие разума в жизненном процессе человека является таким же полным (сто процентным) как и его внеэрациональных основ; сознания здесь столько же, сколько и живой материи. Проблемой является качественная роль сознания, разума. Человек, у которого отключен разум, просто не может существовать, а если разум поврежден в такой степени, что не способен принимать решения и индивид не сознает возможных последствий своих действий, то он лишается необходимого видового признака и не может самостоятельно функционировать в человеческом сообществе. Вопрос, следовательно, состоит в следующем: выполняет ли разум лишь вспомогательную роль, состоящую в том, что он только опосредует жизненный процесс, пропуская через голову то, что в случае других живых существ реализуется непосредственно, через врожденные способности, или он призван управлять жизнедеятельностью в соответствии со своими суждениями, направлять ее к целям, которые он, разум, находит наилучшими? Проблемой является иерархия рациональных и иррациональных аспектов. Находится ли *cogito* на службе биологии, как она представлена в индивиде, или ведет свою собственную игру, стремясь подчинить ее себе?

Если бы разум только опосредовал жизнедеятельность человека и его роль ограничивалась опережающим отражением и простым расчетом возможных следствий, то он был бы просто одной из природных способностей, отличающих человека от других живых существ не больше, чем последние отличаются друг от друга: разум был бы таким же приспособительным свойством человека, каким являются панцирь черепахи или длинная шея жирафа. Правда, как заметил еще Кант, в этом случае оставалось бы непонятным, зачем природе понадобился разум, ибо она могла достичь своих целей через инстинктивные механизмы — путем привычным и более надежным. Разум — больше, чем приспособительный механизм, обеспечивающий самосохранение человека как биологического вида, хотя, разумеется, он и выполняет эту функцию. Он представляет собой или, по крайней мере, претендует на то, чтобы считаться высшей способностью человека, которая призвана подчинить себе и преобразовать все другие способности. Его назначение состоит в том, чтобы придать бытию человека иной — надприродный, сверхприродный — смысл и саму эволюцию природы перевести из стихийной формы в сознательную. Практическое применение разума связано с теоретическим и его роль в принятии решения заключается в том, чтобы оно было принято на основе правильного суждения и ориентировано на такую цель, которая в совокупности воз-

можных целей является наилучшей. Речь идет о том, чтобы сама цель соответствовала гносеологическим критериям — была несомненной в своей истинности, безусловно истинной.

Фундаментальный принцип разума, обосновывающий одновременно его верховную роль в жизнедеятельности человека — это принцип единства истины и блага. Истина является основой и движущей силой познания, благо является основой и движущей силой деятельности. Участие разума в принятии решения в конечном счете предназначено для того, чтобы реализовать принцип единства истины и блага, перевести истину во благо и направить деятельность на истинное благо. Его задача — говорить индивиду, что и как делать, чтобы его действия были осмысленными, вели по пути к истинному благу. Разумные действия — осмысленные действия.

## 2

Проблема заключается в том, чтобы практическое применение разума было продолжением и выражением его теоретического применения и чтобы решения применялись на основе знания, в соответствии с адекватно сформулированными целями, и тем самым самому жизненному процессу в человеке был придан разумный смысл<sup>3</sup>. Проблематизированная таким образом роль разума в деятельности разворачивается в подлинную драму человеческого существования.

Первый акт этой драмы состоит в том, что завязывается конфликт между инструментальным использованием разума в качестве расчетного механизма, призванного обслуживать витальные потребности и интересы индивида, и его ролью как смысловой основы деятельности. Конфликт этот неизбежен и неустраим. Так как желания и интересы индивида реализуются через посредство разума, то они стремятся использовать разум в своих целях, как если бы человеческие желания и интересы отличались от желаний и интересов животных только тем, что они осознаны. Поэтому разум как высшая инстанция, которая придает смысл человеческой жизнедеятельности, является одновременно обуздывающей инстанцией

---

<sup>3</sup> Древние философы и вовсе воспринимали свои теоретические основоположения в нравственно обязывающем смысле. Гераклит связывал истину бытия с огненным логосом и потому, когда заболел водянкой, решил обмазать себя теплым навозом. Сократ считал, что лучше испытать несправедливость, чем совершить ее и потому предпочел принять законно предписанный ему яд, чем спасти жизнь незаконным бегством. Эпикур понимал истинное благо как атараксию и потому старался избегать страданий и, в целом, жить незаметно.

по отношению к желаниям и интересам, выполняет роль возницы, если воспользоваться известным образом Платона.

Греческие софисты первыми усмотрели отличие человеческой формы бытия от природных процессов в том, что она имеет осознанный и в силу этого произвольный характер, зависит от обдуманного выбора, решения самих действующих индивидов. И они же первыми использовали эту особенность для извлечения выгоды, обучая других тому, как можно с выгодой пользоваться искусством рассуждения. Позиция софистов встретила возражения со стороны Сократа, который полагал, что подлинная выгода, заключенная в разумном характере человеческой деятельности, состоит в том, чтобы строить ее разумно — на основе познания объективного смысла этой деятельности. По мнению Сократа, добродетель состоит не в том, чтобы выгадывать, а выгода состоит в том, чтобы быть добродетельным. Так завязался спор между платными учителями добродетели и бескорыстными искателями истинной добродетели — спор, который с тех пор многократно видоизменялся, конкретизировался, но никогда не прекращался и дошел до наших дней<sup>4</sup>. У познания и деятельности — разные хронотопы и разные масштабы. Это является еще одной причиной неизбежного и неустранимого конфликта между теоретическим применением разума, ориентированном на познании истины, и его практическим применением, связанным с осознанным принятием решения. Познание истины не ограничено ничем, кроме успехов в самом познании, оно не привязано жестко к предмету познания, ибо может само конструировать его, иметь дело с абстрактными объектами, оно может длиться бесконечно долго: существуют математические задачи, которые ждут своего решения столетиями и могут ждать еще неограниченное время. Сказанное относится не только к естественно-научному познанию, но и к познанию человека и прежде всего к познанию человека, споры о природе и предназначении которого тянутся тысячелетиями. Что касается практического применения разума, то оно определяется не наличием качественных знаний, которые могут быть интегрированы в процесс принятия решения, а непрерывностью жизненного процесса в индивиде, который протекает в жестко заданных пространственных и временных координатах. Суждения разума включаются в процесс принятия решения так, как если бы они были

<sup>4</sup> Разве трудно усмотреть генетическую связь с тем давним спором современных альтернатив, таких как расточительное потребительство и экологически сдержанный образ жизни, прикладное знание и фундаментальная наука, так называемый «болонский процесс» и классическое образование?!

правильными, независимо от того, являются ли они таковыми по эпистемологическим критериям или нет. Говоря по-другому, какое-то из суждений разума по вопросу, составляющему предмет решения, непременно должно быть признано правильным, даже если ни одному из них нельзя отдать преимущество по степени вероятности. Практическое применение разума является безотлагательным, оно ориентируется не на истину, а на цель деятельности<sup>5</sup>. Практическое применение разума, будучи относительно автономным от степени его истинности, оказывает обратное (как правило, сдерживающее, искажающее) воздействие на его теоретическое применение, поскольку и то и другое суть два аспекта одного и того же живого разумного существа<sup>6</sup>. Существенно важно подчеркнуть, что решимость в осуществлении сделанного выбора не зависит прямо от степени его истинности. Если здесь и существует зависимость, то она скорее обратная. Как свидетельствует опыт, люди, придерживающиеся ложных и даже просто плохо продуманных воззрений, бывают более настойчивы в их отстаивании, словно желая твердостью воли компенсировать интеллектуальную ущербность своей позиции.

Конечно, практический разум и теоретический разум, будучи двумя аспектами одного и того же живого существа, связаны между собой. Более того, они связаны между собой таким образом, что одно невозможно без другого. Утверждение Фауста о том, что вначале было дело, можно было бы отвергнуть на том же основании, что дело не могло быть вначале, так как оно прежде должно было быть задумано, запечатлено в слове. Слово и дело закольцованы между собой, они опережают друг друга. И тем не менее слово и дело, рациональность как она обнаруживает себя в познании и рациональность как она обнаруживает себя в деятельности различаются между собой качественно, существенно. Они едины именно в этих различиях, взаимно отрицающих переходах. Основой и фокусом познания является истина. Основой и фокусом деятельности является цель. Истина говорит о том, что существует. Цель говорит о том, что еще будет. Истина объективна. Цель субъективна. Истина общезначима.

---

<sup>5</sup> Это — та самая особенность, в силу которой Декарт был вынужден принять для себя временные правила морали, пока он не выведет истинные. «Чтобы не быть нерешительным в действиях, пока разум обязывал меня к нерешительности в суждениях, и чтобы иметь возможность прожить это время как можно более счастливо, я составил себе наперед некоторые правила морали». *Декарт Р.* Рассуждения о методе // *Декарт Р.* Сочинения. В 2 т. Т. I. М., 1989. С. 263.

<sup>6</sup> Это хорошо видно на примере того же Декарта, который, разделяя мнение Галилея о движении Земли, тем не менее руководствуясь своим временным правилом морали «повиноваться законам и обычаям своей страны», сделал для себя вывод не настаивать на истинности своих мнений «наперекор авторитету церкви».

Цель произвольна. Истину открывают. Цель избирают. Истину отражают. Цель проектируют. Познание и деятельность противоположно направлены, но у них есть точка схождения, перехода. Такой точкой является решение, которое уже не познание, но еще не цель.

Пределом разума в его практическом применении является разумность самой практики, воплощенная прежде всего в ее целях. При рассмотрении целей человеческой деятельности, определении меры их разумности, решающим является вопрос о высшей, последней цели, которая является точкой отсчета, фокусом и критерием для всех остальных целей. Это — уже предметная область этики, для которой вопрос о высшем благе или добре, был и остается самым главным. Тем самым можно сказать, что одним из пределов рациональности является этика.

## 3

Для понимания того, как этика связана с гносеологией, как знание о мире трансформируется в решение о деятельности, важное значение имеет принцип единства истины и добра. Принцип этот важен как для гносеологии, так и для этики.

Оппозиция истины и заблуждения не является сугубо эпистемологическим фактом. Она несет на себе несомненную аксиологическую нагрузку. Истина не просто говорит о том, что есть, что оно есть, и о том, чего нет, что его нет. А заблуждение — наоборот: о том, что есть, что его нет, и о том, чего нет, что оно есть. Русский философ Лев Шестов<sup>7</sup>, подчеркивая ущербность этически нейтральной гносеологии, возмущался тем, что для нее нет разницы между смертью Сократа и смертью бешеной собаки, что то и другое являются для нее равно несомненными утверждениями. Человек, считал Шестов, не может быть скован безличной истиной, и истина не может быть пределом человеческих стремлений. Шестов был прав в своей критике этически нейтральной гносеологии. Но был ли он прав, полагая, что европейская гносеология в своем мейн-

<sup>7</sup> «Мы знаем из истории, что две с половиной тысячи лет назад в Афинах отравили Сократа. Номо qui sola ratione ductur пред этим “фактом” пасует: он его не только принуждает, но и убеждает. И он не успокаивается до тех пор, пока разум ему не обеспечит, что никакая сила в мире этот факт не может уничтожить, т. е. пока он не усмотрит в нем элемент вечности или необходимости. <...> Он взлетает в ту область, где обитает истина. И ему тогда уже все равно, что приносит с собой истина, — что отравили лучшего из людей или бешеную собаку». Шестов Л. И. Афины или Иерусалим // Шестов Л. И. Сочинения. В 2 т. Т. 1. С. 328–329.

стриме является этически нейтральной? На самом деле она всегда исходила из того, что истина — это хорошо, а заблуждение — это плохо. Она всегда считала, что к тому, что является истиной, следует стремиться, а того, что является заблуждением, следует избегать. При таком понимании познание становится одновременно поиском того, что достойно избрания. Аксиологическая основа европейской гносеологии обнаруживается в том, что она всегда озабочена вопросом об истине истин, об абсолютной истине, которая является абсолютной не только в смысле неизменности, равенства самой себе, но и с точки зрения человеческого стремления к ней, которая может стать надежной точкой для ориентации в мире. Философы, ища истину, искали одновременно умное место, в котором она обитает и в котором поэтому не убивают праведников. Гносеологические поиски всегда вдохновлялись моральным пафосом. Достаточно сослаться на два показательных эпизода из истории философии. В поэме Парменида границу между вечным царством истины и изменчивым миром мнений обозначает богиня Правды, и делает она это в назидательной речи, обращенной к юноше, который озабочен вопросом о достойной жизни. Знаменитый тезис «мыслить и быть — одно и то же» — это и истина, и божественный путь. Не менее знаменитое положение Декарта «*Cogito ergo sum*» также было связано с его нравственными поисками; оно явилось следствием его решения «изучить самого себя», чтобы, как он пишет, «выбрать путь, которым я должен следовать»<sup>8</sup>. Словом, программой гносеологии была не просто истина, а, если можно так выразиться, истинная истина — истина, которая оборачивается для человека благом, становится благом, будучи избранной в качестве цели практической деятельности. Так выглядит принцип единства истины и добра, рассмотренный с точки зрения гносеологии.

В этике акценты меняются. Если в гносеологии идет поиск истины, которая является благом, то в этике идет поиск блага, которое является истинным. Человеческая деятельность нарастающе многообразна. Соответственно многообразны цели, которые люди преследуют. Как в природе ничего не происходит без причины, так в человеческой практике ничего не происходит без цели. И как причины сцепляются между собой, образуя закономерные целостности, так и цели стянуты в упорядоченные цепи. Мир целей организован таким образом, что он предполагает наличие последней цели. С этого положения, которым открывается «Никомахова этика» Аристотеля, соб-

<sup>8</sup> Декарт Р. Рассуждения о методе // Декарт Р. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 256.

ственно и начинается этика как наука<sup>9</sup>. Аристотель рассуждает так: разные цели связаны между собой таким образом, что менее общие и важные цели подчиняются более общим и важным. То, что является целью, затем становится средством по отношению к другой цели, та, в свою очередь, оказывается средством по отношению к другой цели и т. д. В результате складывается иерархия целей, которая должна закончиться последней целью, ибо в противном случае образуется дурная бесконечность и не может быть запущен механизм целесообразной деятельности. Последняя цель характеризуется тем, что она является целью как таковой и никогда не может быть низведена до уровня средства. По отношению к ней уже не возможен вопрос «для чего». Не она для чего-то, а напротив, все остальные цели — для нее. Она представляет собой цель целей, составляет конечную и всеобщую основу всех прочих целей. Последняя цель есть высшее благо, добро, то наилучшее, на что в конечном счете направлена человеческая деятельность. Высшее благо в качестве предмета этики претендует на то, чтобы быть истинным благом. Оно характеризуется теми же признаками абсолютности, безусловности, несомненности, ясности, самоочевидности, которыми описывается и истина истин гносеологии, составляющая основу познавательного образа мира.

Этика поэтому считается практической философией: она в сфере деятельности выполняет функцию, аналогичную той, которую теоретическая философия выполняет в области познания. Если теоретическая философия ищет истину, которая была бы добром, то практическая философия ищет добро, которое было бы истинным, понимая под этим добро в абсолютном, несомненном, безусловном значении данного понятия.

Идея высшего блага как абсолютного добра, завершенности всех желаний, той сверхцели, которая маячит за всеми прочими целями и придает им субъектное единство, делая их целями данного субъекта, не является выдумкой философов. Она выражает логику самой нравственности, ее место в сознании личности и общества. Как бы ни разнообразилось конкретное наполнение нравственных понятий (добра, совести, справедливости и других) в разные эпохи и в разных культурах они имеют между собой то общее, что рассматривается как высшая санкция человеческой легитимности действий. Нравственная квалификация действий — это их последний суд. Последний суд и в глазах тех, кто совершает действия, и в глазах окружающих.

<sup>9</sup> Цитаты из «Никомаховой этики» Аристотеля приведены в тексте статьи в соответствии с внутренней пагинацией по изданию: *Аристотель*. Сочинения. В 4 т. Т. 4. М., 1984.

Поэтому, между прочим, зло всегда облекается в личину добра, и еще не было на земле насильников, которые не боролись бы за справедливость, достоинство, веру. И по этой же причине не нашлось таких радикальных критиков морали, которые, отрицая ее, не скатились бы сами на моральные позиции. Именно эта особенность нравственности, ее абсолютистские притязания, доставляют этике наибольшие трудности. Ибо речь идет не просто о том, чтобы трансформировать знания в цели и включить их в решение, а о том, чтобы найти такие знания и трансформировать их в такие цели, которые имели бы абсолютный смысл, стали основополагающими для целесообразной деятельности как таковой. Невозможность устраниваться от этой задачи и ее невероятная сложность в значительной степени объясняют оппортунизм европейской этики, которая постоянно пыталась убежать от самой себя. Многие столетия она пыталась спрятаться за теологию. В Новое время она стремилась найти прибежище в науке, чаще всего в биологии, в социальном активизме, а то, случалось, и вовсе склонялась к суициду. Но лучшие ее страницы связаны со стремлением дать адекватный и прямой ответ на вызов нравственности, найти рациональное объяснение ее абсолютистских притязаний, а не интерпретировать их как иллюзию, обман и т. д. Я попытаюсь остановиться на нескольких, с моей точки зрения, наиболее важных ее страницах.

## 4

Первая из них, как уже упоминалось, связана с именем Аристотеля. Аристотель получил в наследство этический рационализм Сократа, согласно которому добродетель есть знание. Сократ рассуждал так: все люди стремятся к добродетели, ибо добродетель, по общему признанию, представляет собой наилучшее для человека. И если тем не менее они таковыми не являются, то только потому, что не знают, в чем заключается добродетель, и следуют ложным суждениям. Они не могут сделать правильный выбор, потому что не знают, какой выбор является правильным. И Сократ наметил в качестве философской перспективы познание добродетели. Аристотель выдвинул против Сократа два возражения. Во-первых, добродетель не есть исключительно род знания, в ней имеется также иррациональная составляющая<sup>10</sup>. Будучи качеством души, она возникает на стыке и в процессе

<sup>10</sup> «Отождествляя добродетели с науками, Сократ упраздняет вразумную часть души, а вместе с нею и страсть, и нрав» (ММ 1182а). *Аристотель*. Большая этика // *Аристотель*. Сочинения. В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 297.

взаимодействия обеих ее частей: разумной и неразумной. Добродетель представляет собой такое качество взаимодействия этих частей, когда разум господствует, а неразумная часть следует ее указаниям, подобно тому, как сын слушает отца. Во-вторых, и это, пожалуй, еще более важный момент, если бы даже добродетель была автономна от неразумных оснований души, то ее познание само по себе не могло бы сделать людей нравственно добродетельными<sup>11</sup>. В этике, согласно Аристотелю, нас интересует не что такое добродетель вообще, а что такое добродетель в каждом конкретном случае. Этика имеет дело не с понятиями, а с поступками. Ее основная проблема — не что такое добродетель, а как стать добродетельным.

Аристотель, разумеется, не ставит под сомнение задачу познания добродетели. Значительная часть его этического исследования посвящена как раз ответу на вопрос о том, что такое нравственная добродетель. Однако особенность доступного нам знания в данном случае состоит в том, что оно обозначает истину «приблизительно и в общих чертах» (EN 1094b) и само по себе не может гарантировать совершение добродетельных поступков. Более того, определения добродетели фиксируют их неопределенность. Так, характеризуя добродетель как середину между двумя порочными крайностями, Аристотель подчеркивает, что она является разной для разных добродетелей и разной для разных индивидов. И нахождение середины в каждом случае — это особое искусство и индивидуальный акт<sup>12</sup>. Далее, другим важным признаком добродетельных поступков является их намеренный характер, заключающийся в том, что индивид руководствуется правильными суждениями. А это, в свою очередь, зависит от неразумной части души, от того, противостоят ли аффекты голосу разума или нет<sup>13</sup>.

Соответственно, добродетель — не совокупность знаний, а определенный устой, навык, привычное состояние души, складывающееся в результате и в процессе совершения добродетельных поступков. Про добродетельные же поступки мы не можем сказать ничего сверх того, что это совершенные поступки, ценные сами по

<sup>11</sup> «Сократ неправильно отождествлял добродетели с науками <...> В науках знание, в чем состоит наука, совпадает с владением ею. Кто знает врачебную науку, тот уже и врач; также и с остальными науками. Но с добродетелями — иначе: если кто знает, в чем состоит справедливость, от этого он еще не стал сразу справедливым; то же и с другими добродетелями» (ММ 1183b). *Указ. соч.* С. 300.

<sup>12</sup> «Добродетель есть сознательно избираемый склад души, состоящий в обладании серединой относительно к нам» (EN 1107a, 1109a).

<sup>13</sup> «Согласно правильному рассуждению поступают тогда, когда вне разумная часть души не мешает энергиям ее разумной части» (ММ 1208a). *Указ. соч.* С. 360.

себе и совершаемые исключительно в силу того, что они добродетельны. Не существует каких-то общих, объективно удостоверяемых признаков, по наличию или отсутствию которых можно было бы сортировать поступки на добродетельные или порочные. Поступки всегда индивидуальны, так как совершаются в конкретных обстоятельствах и являются поступками конкретных индивидов. В поступках нет установленных правил. Мерой и правилом здесь является сам добродетельный человек. В итоге Аристотель приходит к выводу, что добродетельными являются поступки, которые совершает добродетельный человек. А добродетельным человеком является тот, кто совершает добродетельные поступки<sup>14</sup>.

Когда Аристотель говорит, что цель этики — «не познание, а поступки» (EN 1095a), то это означает, что в отличие от познания добродетель не отражает реальность, а создает, совершенствует ее. Она связана не со знаниями, которые говорят о том, что собой представляет мир, а с идеалом, который говорит о том, каким человек хочет его сделать. Добродетельные поступки, конечно, сопряжены со знаниями, которые необходимы, чтобы рассчитать их ход и возможные следствия. Но не они определяют их добродетельность. Последняя зависит от присущего индивиду сознания ценности добродетельного поведения, его глубинной установки на то, чтобы быть добродетельным<sup>15</sup>. Итак, этика имеет дело с добродетельными поступками. Поступки — это последняя данность, до которой доходит разум на пути движения к частному. Они представляют собой другую крайность по сравнению с первыми определениями, до которых доходит разум на пути к общему. Добродетельность поступков постигается уже чувством, но не обычным чувством, которым постигаются чувственные предметы, а особым

---

<sup>14</sup> «Поступки называются правосудными и благоразумными, когда они таковы, что их мог бы совершить благоразумный человек, а правосуден и благоразумен не тот, кто [просто] совершает такие [поступки], но кто совершает их так, как делают это люди правосудные и благоразумные» (EN 1105b).

<sup>15</sup> Например, мужество может состоять в том, чтобы перед лицом опасности твердо стоять на своем месте. Иногда же, наоборот, мужество сопряжено с отступлением. Как же узнать, когда надо стоять на месте, а когда надо отходить, маневрировать? Для этого требуется, конечно, анализ конкретной ситуации, но не только. Ведь стоять твердо на месте можно в силу природной ярости. Маневрировать можно в силу опыта. Ни тот, ни другой способ действия нельзя назвать мужественным поступком, хотя в операционном смысле, по внешнему рисунку они с ним совпадают. Для этого им не хватает соответствующего намерения. Мужество предполагает, что человек стоит на месте, если надо стоять, отходит, если надо отходить, по той причине, что он действует безбоязненно, в силу сознания того, что быть мужественным само по себе нравственно прекрасно.

чувством последних данностей<sup>16</sup>. Это чувство Аристотель тоже называет умом<sup>17</sup>. Это можно понять так, что, согласно Аристотелю, добродетельные поступки являются тем последним точечным пределом, до которого доходит разум в его практическом аспекте.

Аристотель, в строгом смысле слова, говорит не о добродетельных поступках, а о добродетельности поступков. У него нет особого класса добродетельных поступков, как, например, дела милосердия у христианских моралистов. Добродетельность — определенная качественная характеристика всех поступков. Добродетели и пороки имеют дело с одной и той же предметной средой, отличаясь между собой лишь степенью и качеством овладения ею: пороки представляют собой нарушение меры, недостаток или избыток в страстях и поступках, добродетель — совершенную середину. То, что определяет материю поступка, его успешность, и то, что определяет добродетельность поступка, отличаются между собой: «назначение [человека] выполняется благодаря рассудительности и нравственной добродетели; ведь добродетель делает правильной цель, а рассудительность (делает правильным) средства для ее достижения» (EN 1144a). И успешность поступка, его технические характеристики и нравственные качества поступка зависят от того, кто совершает поступок, но в разных отношениях и в разной степени: первое зависит от его знаний, изворотливости, везенья, второе — от добродетельного склада его души. И если успешность поступка имеет объективную основу и может быть внешне удостоверена, то добродетельность поступка порождается и удостоверяется самим субъектом. «Силлогизмы, имеющие своим предметом поступки, включают исходный принцип: “поскольку такая-то цель и есть наилучшее...”, но, что есть [наилучшее], никому, кроме добродетельного, не видно...» (EN 1144a).

<sup>16</sup> «Что рассудительность же есть наука, [теперь] ясно, ведь она, как было сказано, имеет дело с последней данностью, потому что таково то, что осуществляется в поступке. Рассудительность, таким образом, противоположна уму, ибо ум имеет дело с [предельно общими] определениями, для которых невозможно суждение, [или обоснование], а рассудительность, напротив, — с последней данностью, для [постижения] которой существует не наука, а чувство, однако не чувство собственных [предметов чувственного восприятия], а такое, благодаря которому <в математике> мы чувствуем, что последнее [ограничение плоскости ломаной линией] — это треугольник, ибо здесь и придется остановиться. Но [хотя] по сравнению с рассудительностью это в большей степени чувство, оно представляет собой все-таки особый вид [чувства]» (EN 1142a).

<sup>17</sup> «И ум тоже имеет дело с последними данностями, (последними) в обе стороны, ибо и для первых определений, и для последних данностей существует ум» (EN 1143a).

Следующая страница связана с именем Канта, который предложил принципиально другое по сравнению с Аристотелем понимание нравственности. Поступок как разумный акт может быть описан с помощью силлогизма, где общей посылкой является его основоположение (принцип), частной посылкой — особые обстоятельства, в которых он совершается, выводом — решение, или сам поступок в узком смысле слова. Аристотель считал самым существенным в поступке особенные, частные обстоятельства; он дает их описание, выделяя тем самым отдельные добродетели. Его этика пытается охватить поступки в максимальной возможной для нее конкретности. Кант же связывает нравственность не с особенной природой поступка, а с его общим основоположением. Моральная ценность поступка, считает он, зависит только от принципа воления.

Далее, если для Аристотеля добродетельность поступков реализуется через их конкретные предметно-обусловленные цели, а моральные мотивы — лишь совершенная форма состояния души, то для Канта моральные измерения поступков и их материя, этика и психология полностью разведены между собой. Они питаются из совершенно разных источников. Критикуя евдемонизм за то, что он сводит побудительные причины добродетелей и пороков к одному разряду, он противопоставляет моральный мотив всем прочим мотивам и соответственно разводит добродетели и пороки по разным предметным сферам.

Средоточием нравственности по Канту является нравственный закон, который от всех прочих законов отличается тем, что обладает абсолютной необходимостью и в этом смысле является законом как таковым, воплощает саму идею закона, состоящую в его всеобщности. И этот закон состоит в безусловном требовании к человеку руководствоваться в своих решениях такими субъективными основаниями, которые могли бы быть возведены во всеобщий закон. Речь идет о знаменитом категорическом императиве, который как раз представляет собой нравственный закон в том виде, в каком он дан человеку как несовершенному разумному существу.

Откуда возникает нравственный закон, как он может быть обоснован? Теоретический разум, поскольку он имеет дело с познанием, начинается с созерцания и приходит к основоположениям. Практический же разум, наоборот, начинается с основоположений, поскольку он имеет дело со способностью осуществлять предметы. И нравственный закон есть то основоположение, которое человек как мыслящее существо находит в себе, в своей воле. Теоретическое применение разума наталкивается на непостижимые предме-

ты и антиномии. В случае практического применения реальность чистого разума доказывается самим фактом того, что он стал практическим, т. е. основоположением воли. Так как речь идет о безусловном практическом законе, то обоснование его необходимости означало бы указать условие, которое положено в его основание, но тогда закон уже не был бы безусловным. Чтобы объяснить, как возможен категорический императив, можно только выдвинуть в качестве предположения идею свободы и тем самым истолковать нравственность как причинность из свободы. Нравственность есть автономия воли — и это не только тезис философии, но и убеждение обыденного нравственного сознания. Однако уже следующий шаг, а именно, объяснение того, как возникло само предположение о свободе, выводит нас за границы человеческого разума. Самое большее, до чего доходит разум при попытке понять свободу — это тот же моральный закон, для объяснения которого и вводился постулат свободы. В работе «Основоположение к метафизике нравов» последний параграф называется «О крайней границе всякой практической философии» Границу эту Кант видит в том, что «объяснить.., как чистый разум может быть практическим, — дать такое объяснение никакой человеческий разум совершенно не в состоянии, и все усилия и старания найти такое объяснение тщетны»<sup>18</sup>.

На предельность нравственного закона мы наталкиваемся и при попытке ответить на вопрос, как он может быть реализован? Что касается действительности нравственного закона, то в этом отношении он оказывается неколебимой стеной, очерчивающей предел разумности человеческой воли во всех ее проявлениях. Он воплощается в мотиве долга, который санкционирует только те действия, которые не противоречат категорическому закону. Сам мотив заключается исключительно в уважении к нравственному закону и ничем иным он не может быть ограничен. По своей безусловности долг соразмерен нравственному закону. И только он является единственным моральным мотивом. Долг отличается от всех других мотивов и противостоит им всем, какими бы сильными, притягательными они ни были. Он противостоит склонностям вообще и в наиболее чистом виде может быть идентифицирован тогда, когда утверждает себя вопреки склонностям. Это не значит, что склонности в этике Канта находятся под моральным подозрением. Это лишь означает, что моральную санкцию они получают свыше, через сообразность, соответствие долгу. Долг является особым уровнем мотивации, ко-

<sup>18</sup> Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 4 (1). М., 1965. С. 308.

торый не соседствует с другими мотивами (максимами) поведения, а возвышается над ними и сопровождает их. Единственная его задача — установить, соответствуют ли намерения индивида и его решения нравственному закону. Другая особенность долга как мотива состоит в том, что он не может быть и, как правило, не бывает единственным мотивом. Возможно, говорит Кант, что в мире не было ни одного поступка, который был бы совершен исключительно ради долга. Долг остается долгом, не теряет в своей красоте и ценности, а может быть, даже приобретает от того, что он не доходит до поступка. Речь даже не о том, что нет особого класса поступков, который был бы предпочтителен по нравственному критерию. Такой класс поступков в логике этики Канта вообще невозможен. Но нет и отдельного примера, про который можно было бы с уверенностью сказать, что поступок мотивирован исключительно долгом<sup>19</sup>. Кант показал, что разум является чистым в качестве практического. Но остался ли он практическим, став чистым? Если этика Аристотеля, как мы видим, имеет дело с добродетельными поступками, но не находит их общих оснований, то этика Канта имеет своим содержанием нравственный закон и не доходит до поступков. Однако тайна человека как нравственного существа и его задача как мыслящего существа состоит в том, чтобы соединить поступок и закон.

## 6

Наконец, еще одна важная страница в интересующей нас теме связана с именем русского мыслителя М. М. Бахтина.

Этика всегда связывала нравственность с индивидуально-ответственным поведением<sup>20</sup>. Она видела свою задачу в том, чтобы

<sup>19</sup> Вообще следует заметить, что этика Канта лишена каких-либо назидательных примеров, явленных образцов нравственного поведения. Она никого не отлучает от мотива долга, поскольку именно долг позволяет идентифицировать человека как разумное существо и воплощает его нравственное достоинство, но именно по этой причине она не допускает, чтобы кто-либо приватизировал его. Поэтому неудивительно, что у Канта мы не находим апелляции к достойным подражания примерам из реальной жизни, истории.

<sup>20</sup> Так, Аристотель считал, что от человека, его решения зависят его поступки. От него же зависит, будут ли эти поступки добродетельными или порочными. Задача этики состоит в том, чтобы исследовать при каких условиях они становятся добродетельными. Канта также интересует область ответственного существования человека. Он считает, что во власти человека находятся только принципы волеия. Человека можно принудить совершить тот или иной поступок, но его нельзя принудить избрать ту или иную цель. Отсюда — задача найти принцип воли, который был бы нравственным законом и обладал абсолютной необходимостью.

а) обозначить ту область деятельности, которая находится во власти действующего индивида, область его свободы и б) исследовать возможности ее наполнения нравственным содержанием. Бахтин также связывает нравственность с индивидуальной ответственностью, его своеобразие состоит в том, что он отождествляет эти понятия. Нравственность — не определенная характеристика индивидуально-ответственного существования, а само такое существование.

Когда мы говорим об акте деятельности, поступке, в нем надо различать два аспекта: само бытие акта, факт его совершения, и его содержание. Как факт деятельность замкнута на конкретного индивида, является выражением единственной неповторимости его жизни, своим содержанием она развернута в мир, зависит от него. Соответственно этим двум аспектам акта деятельности ответственность за него также является двусторонней: ответственность за его бытие и ответственность за его содержание. Первая ответственность является нравственной, она выражает нравственную сущность человека, вторую ответственность Бахтин называет специальной, она характеризует знания и умения человека. Область специальной ответственности Бахтин называет теоретическим миром, понимая под ним все то, что придает деятельности рационально-осмысленный вид, направляет ее по продуманному, целесообразному руслу.

Самым важным является не выделение двух аспектов действия и двух видов ответственности, а раскрытие характера их связи, единого плана самого действия как рефлексированного в обе стороны. Исходным, базовым, основным с точки зрения Бахтина является сам факт действия или нравственная ответственность. Специальная ответственность вторична, является следствием, приобщенным моментом. Действие становится поступком не в силу того, что оно закономерно, обосновано и т. д., а в силу того, что оно является способом существования, формой участия в бытии того индивида, который совершил эти действия. Место морали там, где все зависит от решения индивида, от его решимости взять на себя риск поступка. Поступок есть форма нравственной ответственности потому, что он не может быть совершен никем, кроме того, кто его совершает, ибо в той точке бытия, в которой имеет место поступок, находится только он.

Решение совершить поступок не зависит от его содержания. Или, как говорит Бахтин, из теоретического мира не существует перехода в мир поступка, из специальной ответственности нельзя вывести нравственную ответственность. Одно дело, какие возможны действия, как они классифицируются по разным критериям, и совсем другое дело, на какие действия решается тот или иной индивид. Из расписания движения поездов нельзя узнать, куда мне ехать и должен ли я

куда-нибудь ехать. Из «есть» не следует «должно». Какие совершить действия, куда ехать — это исключительно мое решение, факт моего индивидуального бытия, факт самого бытия в моем индивидуальном выражении. Автономность нравственной ответственности, ее первичность по отношению к специальной ответственности Бахтин выразил в следующем афористическом высказывании: «Не содержание обязательства меня обязывает, а моя подпись под ним». От специальной ответственности перехода к нравственной ответственности не существует. Но обратный переход возможен и обязателен. Нравственная ответственность получает продолжением в специальной ответственности. После того, как принято решение о поступке, дальнейшие действия определяются уже его содержанием. Когда человек решил, куда ему ехать, он обращается к расписанию поездов и, оставаясь нравственной личностью, становится одновременно пассажиром.

В мире, который является предметом специальной ответственности, — мире познания, общих определений, эстетических образов, общественных норм, властных распоряжений, научных моделей и т. д. — индивид функционирует как один из многих, как экземпляр серии, как ученый, гражданин, коллега, отдыхающий, зритель, спортсмен и т. д., и т. п. Он входит в него в отвлеченном единстве, но не в единственности. Человек предстает в своей конкретной единственности благодаря тому, что он включен в бытие, находится там и тогда, где никто и никогда не может находиться, поскольку это место и это время уже заняты. Единственность наличия бытия (Бахтин вводит для этого термин «не-алиби в бытии») обязывает. Обязывает выбирать, совершать поступок, быть ответственным. Нравственная ответственность — ответственность, от которой нельзя уклониться, ибо человек не может не поступать, и это — ответственность, в рамках которой индивид отвечает своим существованием, его качеством и смыслом. Конечно, индивид может пытаться уклониться от того, чтобы принимать решения, как тот лукавый раб из евангельской притчи, который закопал свой талант в землю вместо того, чтобы рискнуть пустить его в оборот, но это уклонение тоже будет решением, но только плохим.

Говоря о том, как единственность поступка связана с его единством, как нравственная ответственность за факт поступка связана с его содержанием, Бахтин формулирует следующий тезис-афоризм: «Поступок в его целостности более, чем рационален. Он — ответственен»<sup>21</sup>. Ответственность, которая совпадает с нрав-

<sup>21</sup> Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Собрание сочинений. Т. 1. М., 2003. С. 30.

ственностью, не является вне рациональной, иррациональной, анти-рациональной. Она более, чем рациональна. Она рациональна особой рациональностью — рациональностью самого бытия. Поступок можно только участно пережить, его можно увидеть только изнутри, ибо тот, кто совершает поступок, находится внутри него и поступок есть то, что происходит именно с ним. Взгляд изнутри, когда субъект видит в поступке не то, что он сделал, а самого себя, является единственно возможной точкой зрения на поступок. Поступок совершается раз и навсегда, его нельзя обернуть назад и в этом смысле он безысходен. Ошибку, которую сделал один специалист, может исправить другой. Но дурной поступок, который совершил Иван, Петр уже исправить не может. Любовь, которая связывает меня с одним человеком, не может меня связывать с другим. Поступок впечатывается в бытие личности, становится элементом самой личности. Как факт бытия он абсолютен. Про него нельзя сказать, что он истинен или ложен, его нельзя познать, исследовать, ибо до этого и для этого его надо совершить<sup>22</sup>.

Таким образом, поступок по Бахтину не является результатом знаний и умений, не поддается обобщению, позволяющему поместить его в какой-либо серийный ряд. Он не может быть рационально взвешенным решением<sup>23</sup>. Поступок выражает, воплощает,

---

<sup>22</sup> Центральную идею Бахтина о поступке как нравственном бытии личности можно наглядно проиллюстрировать, взяв за основу известное высказывание Аристотеля о том, что человек является началом поступка, как отец началом ребенка. Во-первых, ребенок есть поступок отца. Он представляет собой изменение в самом бытии, бытии отца и бытии в целом. Такова природа всякого поступка, он меняет саму жизнь того, кто поступает. Во-вторых, поступок есть нечто столь же серьезное, неотвратимое, роковое, вечное и беспокойное как ребенок. Человек не может отказаться от поступка, отделить себя от него, как отец не может отделить себя от сына, ибо даже, например, отказавшись от него, он оказывается привязан к нему более глубоко и трагично, чем до того, как он отказался. В-третьих, основанием (причиной) поступка, без которого никогда не состоялся бы сам поступок в его единственности, является совершивший его индивид, как и решающей причиной ребенка является его отец. Как отец не может сказать, что не только он виновен в появлении ребенка, так и нравственный субъект не может сказать, что не только он виновен в совершении поступка. Они не могут этого сказать, если будут смотреть на поступок изнутри.

<sup>23</sup> Эта мысль о морали как таком пределе рациональности, который представляет собой переход в сверхрациональную сферу, высказывалась и до Бахтина философами, которые связывали мораль с разумной сущностью человека, хотя они и не придавали ей концептуального значения. Мы уже ссылались на высказывание Аристотеля, называвшего добродетельность поступка последней данностью, которая постигается не наукой, а чувством, при том особого рода чувством, аналогичным математическому чувству. Интересным в этом плане является также следующее рассуждение Канта. Если бы, говорит Кант, мы могли проследить все внешние и внутренние побудительные силы человека, то это позволило бы предсказать его будущее поведение с точностью лунных и солнечных затмений. Но если бы мы обладали аналогичной способностью интеллектуального созерцания,

впечатывает в бытие саму личность. Он более, чем рационален, так как рациональность является одним из моментов личности, хотя сам этот момент в процессе совершения поступка не выявлен в качестве причины. Поступок настолько не рационален, насколько бытие предшествует познанию и насколько бытие в единственности своего проявления не может быть предметом знания. Для того чтобы сформулировать самое простое предложение «Жучка есть собака», надо, во-первых, иметь жучку, и во-вторых, иметь хотя бы еще одну собаку, например, Шарика.

Возникает вопрос: как быть с нравственными понятиями, нормами, этическими знаниями, для чего-то же они существуют? Согласно Бахтину, они относятся к миру теории, входят в сферу специальной ответственности. Это значит, что непосредственно они не участвуют в производстве поступка. Как из понятия вещи нельзя вывести бытие вещи, так из нравственной нормы нельзя вывести поступок. Нравственные знания и навыки, как и любые другие знания и навыки, подключаются к поступку *post factum*, уже после того, как он состоялся. Все происходит так, как во время первого творения: Бог сперва создает небо, землю, свет и только потом видит, что это хорошо. Бог творил по Бахтину. Или Бахтин воспроизвел логику Творения.

Бахтин не рассматривает вопрос о роли моральной рациональности. Исходя из того, что она является вторичным, приобщенным моментом по отношению к поступку, можно предположить: ее задача заключается в том, чтобы вписать поступок в моральные представления и самого действующего индивида и окружающих, общества, прежде всего оценить его по критерию добра и зла. Подобно тому, как индивид мобилизует специальные знания и навыки, чтобы поступок был наиболее эффективным, так он мобилизует этические знания и навыки, чтобы поступок хорошо выглядел в его собственных глазах и глазах окружающих. Родитель, решивший отшлепать своего непослушного сына (а решение это он принимает на свой страх и риск, ибо никакая педагогика и психология не могут ему сказать, стоит ли ему это делать или нет, и принимает он его, совсем не ведая, что из этого получится), должен уже после этого решить, как ему это лучше сделать (чем воспользоваться, по какому месту шлепнуть и т. д.), а также представить в своих глазах и в глазах окружающих как благо для сына. Оставляя в стороне анализ роли моральной теории (понятий и норм морального

---

то в поисках корней нравственного закона мы бы пришли к «спонтанности субъекта как вещи самой по себе». *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Сочинения. Т. 4 (1). С. 42.

сознания в его повседневном варианте, а также этических знаний), констатируя лишь, что роль эта является противоречивой, часто деструктивной по отношению к самой морали, следует отметить один момент, который является исключительно важным в плане рассматриваемой нами темы.

## 7

Нравственные нормы, составляющие основу нравственного сознания, подразделяются на предписания, говорящие о том, что надо (должно, достойно) делать, и запреты, говорящие о том, чего делать не надо. Между ними есть одно существенное различие. Тезис, согласно которому из моральной нормы нельзя вывести моральный поступок, относится в строгом смысле слова только к нормам-предписаниям. Из требования любить ближнего не ясно, что делать прохожему, у которого нищий просит подаяние. Из требования любить родину нельзя заключить, стоит ли государству обзаводиться атомным оружием или нет. Обязанность заботиться о детях не дает ответ на вопрос, стоит ли быть по отношению строгим или нет. И так применительно к любому предписанию, которое имеет моральный статус: оно оказывается слишком абстрактным для того, чтобы быть достаточным основанием для конкретного действия. Иное дело — нормы-запреты. Они имеют прямое действие и в своем практическом применении однозначны. Одним из устоев Пифагорейского союза было требование не есть бобовых. Они его свято соблюдали и вопроса о том, что и как надо делать правоверному пифагорейцу, чтобы следовать этому запрету, не возникло. То же самое относится ко всем нравственно санкционированным запретам, в том числе и к таким фундаментальным и широким в своем охвате, как «Не убий» и «Не лги». Соблюдение последних, каким бы трудным оно ни было, имеет две особенности: а) оно легко, со 100% надежностью удостоверяется и б) целиком, тоже на 100% зависит от воли, решимости личности следовать им. В этом смысле нравственные запреты обладают той безусловностью, абсолютностью, которая является идентифицирующим признаком нравственности. Они представляют собой то самое знание добродетели, которое искал Сократ и сам факт наличия которого гарантировал добродетельность личности. Ведь, если человек убежден в нравственной сущности запрета, если он знает, что его надо безусловно соблюдать, то ничто, никакие внешние обстоятельства точно также, как и никакие собственные аффекты не могут помешать

ему следовать им. Следование нравственным запретам является одновременно чистым случаем долга, ибо им следует не тот, кто вообще не делает того, что предписано не делать соответствующим запретом, а тот, кто не делает этого в ситуации соблазна, вопреки желаниям и обстоятельствам. Здесь мы имеем дело также с несомненным случаем индивидуальной нравственной ответственности, так как решимость следовать запретам является единственным, достаточным и исчерпывающим условием следования им.

Запреты, рассмотренные в их нравственно обязывающем значении, позволяют конкретизировать идею о нравственности как пределе рациональности. Нравственность, как уже подчеркивалось, связана с ситуациями выбора, ход и исход которых не поддается рационально взвешенному расчету. Она представляет собой готовность личности принять на себя риск неопределенности, броситься в пучину незнания. Нравственное решение совпадает с решимостью действовать в соответствии с собственным решением только потому, что оно является собственным, игнорируя все предостерегающие голоса благоразумия. При этом оно является вполне осознанным, но осознанным каким-то особым сознанием, которое Аристотель называл «оком души», Кант — «спонтанностью вещи самой по себе», Бахтин — «нудительной обязательностью». Нравственные запреты суть именно такого рода решения. Они выражают решимость личности, принявшей их и идентифицирующей себя с ними, не совершать определенных поступков во что бы это ей не стало. Не делая этого (не поддаваясь искушению мести, лжи и т. д.), она, конечно, знает, чего она не делает. Но она не делает этого не потому, что знает, — напротив: она знает, потому что решила не делать. Нравственные запреты не могут быть обоснованы, иначе они не были бы нравственными. Пифагорейцы не могли сказать, почему нельзя есть бобовых, моралисты не могут ответить на вопрос, почему не надо никогда убивать и лгать, по крайней мере, они не могут сделать этого на эпистемологически приемлемом уровне; и мы знаем, что многие в древности не соглашались с пифагорейцами и ели бобовые за милую душу, точно также многие в наши дни не соглашались с моралистами и доказывают, что в каких-то случаях убивать и лгать не только можно, но и необходимо. Однако и пифагорейцы и моралисты принимают свои запреты, как если бы они были не просто истинами, а истинами истин, первыми, священными истинами. Их решимость следовать запретам — не следствие истинности последних, напротив истинность запретов — следствие их решимости безусловно следовать им.

*П. П. Гайденко*

## У истоков новоевропейской науки<sup>1</sup>

**С**тановление новоевропейского естествознания — тема достаточно разработанная, но не утратившая своей актуальности и сегодня: для понимания природы науки, определившей характер индустриальной цивилизации, исследование ее генезиса имеет первостепенное значение. Несмотря на то, что многие аспекты этой темы достаточно хорошо изучены историками науки, философии и культуры, остается все же немало вопросов, касающихся, в частности, того периода, который можно было бы назвать предысторией становления новоевропейской науки и который сыграл весьма важную роль в пересмотре принципов античной онтологии и логики, подготовив тем самым переход к иному типу мышления и миропонимания, составивших предпосылку науки и философии Нового времени. Я имею в виду период позднего средневековья и Возрождения — XIV—XVI веков. Для этой эпохи характерна общая атмосфера скептицизма, которую до сих пор недостаточно принимали во внимание, но которая существенна для понимания тех интеллектуальных сдвигов, которые произошли в конце XVI — начале XVII века и которые именуют научной революцией.

Свою лепту в создание этой скептической атмосферы внесли представители направления, которое назвало себя «новой школой» — номиналисты XIV века. К этой школе принадлежали Уильям Оккам (ок. 1300—1349), Николай из Отрекура (первая половина XIV века), Жан Буридан (ок. 1300 — ум. после 1358), Альберт Саксонский (ум. 1390), Николай Орем (1320—1382) и др. Номинализм формировался в той напряженной атмосфере, которая была характерна для конца XIII — начала XIV века. В этот период шла ожесточенная полемика вокруг аверроизма, получившего широкое распро-

<sup>1</sup> Публикуется с разрешения автора по изданию: *Гайденко П. П. У истоков новоевропейской науки // Философия науки. Методология и история конкретных наук.* Под ред. Л. А. Микешинной и Т. Г. Шедриной. М., 2007. С. 450—479.

странение благодаря учению Сигера Брабантского (ок. 1240—1282), защищавшего те положения Аристотеля, которые были несовместимы с догматами христианской веры. Трактаты Сигера «О вечности мира», «О необходимости и взаимосвязи причин» были направлены против догмата творения и христианского учения о свободе воли; в сочинении «Вопросы о разумной душе» Сигер защищает так называемый монопсихизм — учение Аристотеля о едином и вечном разуме, разуме общечеловеческом, подрывающем христианское убеждение в существовании индивидуальных разумных душ и их бессмертии.

Теологи-доминиканцы, сумевшие найти синтез идей Аристотеля с христианским откровением, а именно Альберт Великий из Большата и Фома Аквинат, неоднократно выступали с критикой Сигера и аверроизма вообще. Но наиболее ожесточенную полемику с аверроистами вели францисканцы, относившиеся к Аристотелю настороженно; многие из них считали аристотелизм несовместимым с христианством, осуждая не только арабских, но и латинских аристотеликов, таких как Фома. В 1277 году последовало суровое осуждение аверроизма со стороны епископа Тампье и совета магистров теологического факультета Парижского университета, выступивших против 219 тезисов, среди которых были не только те, что защищал Сигер и его ученики, но и некоторые положения Фомы Аквината, в учении которого приверженцы теологии воли усматривали слишком сильную рационалистическую тенденцию и даже скрытое тяготение к аверроизму.

В противоположность Аристотелю и аверроистам с их учением о необходимом характере божественной деятельности, из которого вытекал также детерминизм природного мира, в декрете епископа Тампье подчеркивалась христианская идея всемогущества Бога и его свободная воля, актом которой был создан мир. Акцент ставился на том, что перед лицом божественного всемогущества условным оказывается всякое познание природных свойств вещей. Научное знание лишалось той необходимости и несомненной достоверности, какую оно имело у Аристотеля и опиравшейся на него средневековой философии. Вместе с осуждением аверроизма в конце XIII — начале XIV века прокладывалась широкая дорога *пробабилизму*. Отвергая аристотелево учение о вечности космоса, Тампье не только настаивает на его тварности, но, видимо, для того чтобы нагляднее продемонстрировать божественное всемогущество, допускает мысль о возможности множества миров, в противоположность аристотелевскому убеждению в единственности космоса. Более того: поскольку для Бога все возможно, епископ не останавливается даже перед допущением возможности прямолинейного движения небесных сфер,

чтобы тем самым преодолеть фундаментальный принцип античной физики и космологии, укорененный в языческой метафизике.

В этой атмосфере формировались воззрения номиналистической школы XIV столетия. Уже у Дунса Скота (XIII век) был поставлен акцент на полной свободе божественной воли по отношению к тварному миру; Дунс Скот и его последователи стремились таким образом элиминировать всякий детерминизм, характерный для греческой и арабской мысли, и прежде всего аристотелевское понятие Бога как актуального самомышления, мыслящего самого себя ума, из вечности и совершенства которого с необходимостью вытекает бытие и сущность всех вещей. Детерминизму греческой философии Дунс Скот противопоставил индетерминизм как божественной, так и человеческой воли; из него вытекала случайность тех божественных действий, которыми создается и поддерживается в своем существовании мир. Эту тенденцию продолжили и углубили номиналисты. Именно всемогущий Бог Откровения с его абсолютно свободной волей был противопоставлен ими Богу греческих философов; по словам Э. Жильсона, «доктрина Оккама... находится под сильным влиянием первых слов христианского сгейо: верую в Бога Отца всемогущего»<sup>2</sup>. В теологии Оккам требует исходить только из текстов священного Писания и отвергает стремление Альберта Великого, Фомы Аквината и других представителей «золотого века» схоластики объединить веру с разумом и с помощью разума обосновать истинность догматов веры. Согласно Оккаму, вера тем сильнее, чем более очевидно, что ее догматы рационально не могут быть доказаны. Номиналисты строго отделяют теологию от философии: теология опирается на Откровение, а философия — на разум и опыт.

При рассмотрении номинализма обычно в первую очередь обращаются к логико-гносеологической проблеме — о природе общих понятий, или универсалий, споры вокруг которой определили два основных направления в схоластике — номинализм и реализм. И в самом деле, эта проблема занимала важное место в средневековой философии, в том числе, разумеется, и в номинализме, представители которого тоже, в свою очередь, опирались на Аристотеля, а именно на его понимание первой сущности как единичной вещи, как «вот этого» индивидуума. Так, по Оккаму, «любая вещь вне души сама по себе единична... И не следует искать какую-либо причину индивидуации... Скорее, нужно было бы исследовать, каким образом что-то может быть общим и универсальным»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> *Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages.* New York, 1955. P. 484.

<sup>3</sup> Антология мировой философии. В 4 т. М., 1969. С. 890.

Учение Аристотеля о сущности дает достаточно оснований для той интерпретации, какую ему дали номиналисты. Многие исследователи отмечали ту трудность, которая возникла у греческого философа в связи с различием первичной и вторичной сущности. Первичная сущность — это единичная вещь; но в качестве единичной она не может быть предметом знания, а между тем, согласно тому же Аристотелю, подлинным предметом знания являются именно сущности. В качестве таковых могут выступать только вторичные сущности, а конкретнее — неделимые виды, которые представляют собой формы. Единичные вещи являются предметом чувственного восприятия, ощущения, а не знания.

Опираясь на аристотелеву трактовку первичной сущности, Оккам доказывает, что единичные вещи — это единственная реальность, которая существует независимо от человеческого ума. И они должны стать предметом знания — тезис, который предполагает, что именно чувственное восприятие есть тот путь, каким мы можем получать свидетельство о реально существующем, — вывод, не вытекающий из аристотелевской доктрины. Учение греческого философа о первичной сущности ставится номиналистами в совершенно новый контекст, весьма далекий от античного мышления. Верховная причина всякого бытия — это, согласно Оккаму, божественная воля, не имеющая над собой никакого закона, кроме логического закона противоречия: Бог не может сотворить лишь то, что в самом себе содержит противоречие. Бог Оккама — это ветхозаветный Яхве, не терпящий над собой никакой детерминации, в том числе и той, которую могли бы представлять идеи самого же божественного ума. При этом номиналисты пошли значительно дальше своего предшественника Дунса Скота: если последний считал, что в воле Бога был выбор сущностей (субстанций), которые он был волен сотворить, то Оккам упразднил само понятие субстанции, лишив его того основания, которое оно имело в патристике и схоластике вплоть до Фомы, а именно существования идей (общих понятий) в божественном уме.

Идеи, по Оккаму, вовсе не предсуществуют в Боге в качестве образов вещей: сначала Бог своей волей творит вещи, а уже затем в Его уме возникают идеи как *репрезентации* этих вещей, т. е. как представления, вторичные по отношению к единичным индивидуумам. Соответственно и человеческое познание имеет дело лишь с единичными вещами, которые одни только и являются реально сущим, что же касается общих понятий, то они — не более, чем знаки единичных вещей в человеческом уме. «Я утверждаю, — говорит Оккам, — что универсалия не есть нечто реальное, имеющее в душе или вне ее субъектное бытие (*esse subjectivum*), а имеет в ней лишь объектное бытие

(esse objectivum) и есть некий (мысленный) образ (fictum), существующий в объектном бытии, так же как внешняя вещь — в субъектном бытии»<sup>4</sup>. Из контекста здесь нетрудно понять, что субъектом, или субъектным бытием, Оккам называет реально существующую единичную вещь, а объектом, или объектным бытием, — предмет знания, существующий лишь в уме познающего. Раз не существует общих идей в божественном уме, то нет ничего общего и в сотворенных сущих.

С этой точки зрения сущность (субстанция) утрачивает свое значение самостоятельно сущего, которому принадлежат акциденции, не имеющие бытия без соответствующих субстанций. Субстанция утрачивает свое значение *бытия по преимуществу*, ибо Бог, согласно номинализму, может создать любую акциденцию, не нуждаясь для этого в субстанции. По словам Петра Ломбардского, «Бог может создать любую акциденцию без посредствующей субстанции только своим действием (in ratione effectus), следовательно, может создать любую акциденцию без другой и субстанцию без акциденции — только своим действием»<sup>5</sup>. В результате исчезает принципиальное для аристотелевской онтологии различие между субстанциальными и акцидентальными определениями.

Субстанциальные формы теряют свое значение, которое они имели у Альберта Великого и Фомы Аквинского. Субстанция, с точки зрения номинализма, больше не есть то, в чем коренится бытие вещи. А поскольку, согласно Аристотелю и его средневековым последователям, сущность постигается умом, в отличие от акциденций, которые даны чувствам, то в номинализме по существу совпадают *умопостижаемое бытие* вещи и ее просто наличное, *эмпирически данное бытие*, т. е. ее *явление*. Таким образом, отменяется интеллектуализм томистской онтологии, а вслед за ним — иерархическая структура тварного мира. Номинализм не признает различных бытийных уровней вещей, их онтологической иерархии. Отсюда вытекает не только возрастающий интерес ко всем деталям и подробностям эмпирического мира, который мы привыкли называть эмпиризмом, но, что не менее важно, трансформация аристотелевской, да и всей предшествующей средневековой натурфилософии, укорененной в метафизике греческого философа и определявших физику и космологию вплоть до XIV века. Так, Оккам в полном соответствии со своим учением о том, что не существует никакой онтологической иерархии субстанций, приходит к выводу, что нет

<sup>4</sup> Антология мировой философии. В 4 т. М., 1969. С. 890.

<sup>5</sup> Questiones et decisiones in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi. Lion, 1495. Id. 30 q. I.

никаких оснований полагать, будто небесные тела состоят из другой материи, чем тела подлунного мира, как это полагал Аристотель и вслед за ним средневековые ученые. Небесные тела, по Оккаму, вполне могут состоять из тех же четырех элементов, из которых сотворены все вещи на Земле. Как известно, для Аристотеля эфирная природа небесных тел есть основа их совершенства, неизменности и неуничтожимости; но для теологии Оккама неуничтожимость небесных тел совсем не является залогом божественности и совершенства космоса, как для греческих философов, напротив, все сотворенное отделено столь громадной пропастью от Творца, что граница между небесным и земным мирами уже не носит онтологического характера и для теолога не имеет существенного значения.

Как видим, снятие принципиального различия между надлунной и подлунной сферами, которое историки науки считали одним из революционных открытий Галилея, произошло двумя столетиями ранее.

В соответствии с новым учением о бытии и сущности формируется и новое представление о познании и природе познающего ума. Если в схоластике от Бонавентуры до Фомы предметом всеобщего и необходимого знания являются субстанции, которые суть умопостигаемые реальности, то, согласно Оккаму, познание должно быть направлено не на сущность вещи, т. е. не на вещь в ее всеобщности, а на единичную вещь. Таково интуитивное познание — *cognitio intuitiva*. И это потому, что познаем мы не субстанции, а акциденции: открывается возможность толковать знание как установление связи между акциденциями, т. е. ограничить его уровнем явлений, — возможность, которая реализовалась до конца уже в Новое время, причем в разных вариантах — английском эмпиризме и в трансцендентализме Канта. Тут как раз происходит пересмотр важнейшего принципа аристотелевской онтологии и логики, гласящего, что *сущность (субстанция) есть условие возможности отношений*. Именно в номинализме намечается та тенденция к самостоятельности гносеологии по отношению к онтологии, которая была чужда античному мышлению и развернулась полностью только в Новое время. В томизме гносеология тоже не существовала самостоятельно, независимо от онтологии, ибо то, что разум постигает с помощью понятий, есть бытийное определение сущих, их сущность, и только на уровне чувственного познания (воображения) вещь, согласно Фоме, рассматривается в ее отношениях, почему чувственное познание в основном зависит от познающей души и может вводить в заблуждение. Иная концепция познания в номинализме: здесь познание как таковое — всегда продукт познающей души; *предмет* интуитивного познания и *представление* об этом предмете это две разные реальности, а отсюда следует вывод,

что всегда возможно получить интуицию также и того, что реально не существует. Лишь одна реальность дана уму так, как она существует сама по себе — это сам ум. Согласно Николаю из Отрекура, исходя из существования одной вещи, нельзя заключить о существовании другой (ибо вещь никогда не рассматривается в ее всеобщности), — так же невозможно делать заключение от *представления о вещи к самой вещи*: ведь Бог всегда может создать в душе представление, которому ничто не соответствует в реальности.

Статус разума, таким образом, мало отличается в номинализме от статуса воображения: разум понимается как некая самостоятельная, субъективная деятельность, лишенная онтологических корней, лишенная связи с реальным бытием, а потому противостоящая ему. Умы больше не рассматриваются как высшие в иерархии сотворенных сущих. Ум — это *не бытие, а представление*, направленность на бытие, субъект, противостоящий объекту. Из реальной субстанции ум превращается в интенциональность. В то же время субъективистские толкования духа влекут за собой вывод, что явления внутренние, психические, достовернее внешних, физических, поскольку первые даны нам непосредственно — положение, чуждое античной философии, но вполне естественное для августинианской традиции с ее углубленным интересом к «внутреннему человеку».

Все это способствует выделению гносеологии в самостоятельную область исследования; в теологии при этом подчеркивается приоритет воли перед разумом, веры перед знанием, практического начала — перед теоретическим. «Новый путь», указанный номинализмом, в основном утвердился в философии к XV веку и в значительной мере подготовил трактовку бытия в Новое время. Если мы примем во внимание, что оккамизм оказал решающее влияние на Лютера, то будет нетрудно понять, почему в протестантизме реализовалось многое из того, что было намечено у номиналистов XIII–XIV веков.

Номинализм разрушает фундаментальные предпосылки онтологии, просуществовавшей на европейском континенте более полутора тысячелетий, онтологии, в центре которой были понятия бытия и сущности (субстанции), постигаемых с помощью умозрения. Именно номиналисты были родоначальниками нового типа мировосприятия, развернувшего свои возможности в новоевропейской философии, науке и культуре.

\* \* \*

Для XIV–XV веков характерна атмосфера скептицизма, связанная с переходом от объективно-онтологического к субъективно-психологическому обоснованию познания. В культуре раннего Но-

вого времени, начиная с XIV века, налицо характерный параллелизм: в стенах университетов антропологический подход утверждается едва ли не радикальнее, чем при дворах аристократической знати, в среде гуманистов, провозгласивших культ индивидуальности. Но наиболее заметно этот субъективно-антропологический подход заявил о себе в искусстве. Я имею в виду становление новой живописи, использующей правила перспективы. Возникновение перспективистской живописи связано со стремлением художника изобразить мир *с точки зрения глядящего на него человека*. Мера субъективности здесь может быть различной, она зависит от установки художника, но момент зрительной иллюзии присутствует в идее перспективы изначально. Итальянский художник XV века Пьеро делла Франческа в «Трактате о живописной перспективе» следующим образом определяет это понятие: «Живопись — не что иное, как показывание поверхностей и тел, сокращенных или увеличенных на пограничной плоскости так, чтобы действительные вещи, видимые глазом под различными углами, представлялись на названной границе как бы настоящими; а так как у каждой величины всегда одна часть ближе к глазу, чем другая, а более близкая всегда представляется глазу на наметенных границах под большим углом, чем более отдаленная, и так как интеллект сам по себе не может судить об их размерах, т. е. о том, какая из них ближе, а какая дальше, то поэтому я утверждаю, что необходима перспектива. Она пропорционально различает все величины, доказывая, как подлинная наука, сокращение и увеличение всяческих величин посредством линий»<sup>6</sup>.

Перспектива по своему замыслу есть средство изобразить мир так, как его видит наш чувственный орган — глаз, а потому та или иная мера иллюзорности здесь совершенно необходима. Однако эта мера оказывается неодинаковой у разных мастеров эпохи Возрождения: у того же Пьеро делла Франческа эта мера меньше, чем, например, у Леонардо. И тот, и другой отстаивают правила перспективы, но при этом Пьеро видит в перспективе, прежде всего способ передать пропорциональные отношения изображаемых предметов, а Леонардо — средство добиться чувственного правдоподобия изображаемых вещей. Как отмечает И. Е. Данилова, имея в виду, прежде всего творчество Пьеро делла Франческа, «стенопись кватроченто не стремится выдать действительность изображенную за реально существующую...»<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Мастера искусства об искусстве. В 7 т. Т. 2. М., 1966. С. 79.

<sup>7</sup> Данилова И. Е. Итальянская монументальная живопись: раннее Возрождение. М., 1970. С. 200.

Пьеро — художник-монументалист, его главной задачей была организация стеной плоскости, живопись у него еще не стала вполне автономным искусством, не утратила своей связи с архитектурой. Ведь как раз интерес к субъективности, к субъективному чувственному опыту, субъективному восприятию стимулирует переход от монументальной к станковой живописи. Вот что пишет в этой связи историк искусства Ганс Зедльмайер: «При переходе к искусству, изображающему опыт чувств, изобразительная архитектура вытесняется, и ее роль передается живописи нового типа. Вот признаки такой живописи чувственного: изображение не “объективного” — теней, освещения, перспективы»<sup>8</sup>.

Таким образом, феноменализм, теоретически обосновываемый номиналистами XIV века, осуществляется в искусстве, где он дан непосредственно воплощенным на полотне картины. Насколько новоевропейская установка на зрительную иллюзию отличается от недоверия к чувственному опыту, характерного для античной мысли, свидетельствует такой символический акт, как попытка одного из древних философов освободиться от зрения чувственного, чтобы приобрести умозрение — зрение «умное». Я имею в виду предание о Демокрите. А вот отношение Леонардо к этому преданию: «И если ты скажешь, что зрение мешает сосредоточенному и тонкому духовному познанию, которое открывает доступ к наукам божественным, и что такая помеха привела одного философа к тому, что он лишил себя зрения, на это следует ответ, что глаз, как повелитель чувств, выполняет свой долг, когда создает помеху для путаных и лживых рассуждений — науками их назвать нельзя, — в которых споры всегда ведутся с великим криком и размахиванием рук... И если такой философ вырвал себе глаза, чтобы избавиться от помехи в своих рассуждениях, то... такой поступок был под стать его мозгу и его рассуждению, ибо все это было безумием...»<sup>9</sup>

Эта ориентация на чувственный опыт и критика умозрения как способа познания того, что скрыто от чувственности и что со времен элеатов и Демокрита носило название бытия, а со времен Платона и Аристотеля — сущности (субстанции), по своему духу вполне совпадает с установкой номиналистов, отвергавших понятие субстанции, а вместе с ним и притязания разума познавать недоступное чувствам умопостигаемое бытие вещи. Леонардо здесь рассуждает вполне в духе Оккама и предвосхищает ту критику классической схоластики томистского образца, а вместе с ней — и

<sup>8</sup> *Sedlmayer H.* Architektur als abbildende Kunst. Wiene, 1948. S. 21.

<sup>9</sup> Мастера искусства об искусстве. В 7 т. Т. 2. М., 1966. С. 642–643.

античного аристотелизма, которая стала общим местом в философии и науке XVI—XVII веков.

Хорошо известно, что художники XIV—XVI веков рассматривали перспективу не просто как некий искусственный прием, но как науку. «Подлинной наукой» называет перспективу и Пьеро делла Франческа в приведенном отрывке. Как и некоторые другие художники Возрождения, он был одновременно и математиком; помимо «Трактата о живописной перспективе» ему принадлежат также работы «Del abaco», где рассматриваются проблемы геометрии и алгебры, и книга «О пяти правильных телах», текст которой был использован математиком Лукой Пачоли в его трактате «О божественной пропорции» (1509). Сам «Трактат» в такой же мере посвящен живописи, в какой и геометрии, точнее, *практической геометрии*, ибо именно так понимает живопись автор трактата. Но интересно различие между геометрией, как ее трактовали древние, в том числе Евклид, и как ее понимает Пьеро. В античном понимании геометрия есть наука, изучающая пространственные отношения, но взятые так, *как они существуют сами по себе, безотносительно к человеческому глазу*, сущность этих отношений коренится не в самом пространстве, а в числе, как об этом писал еще Платон. Что же касается геометрии у Пьеро делла Франческа, то ее главная задача — *устанавливать строгие соотношения между видимыми предметами и видящим глазом*, т. е. устанавливать законы построения *зрительной иллюзии*. Поэтому и евклидовы определения точки, линии и т. д. Пьеро переосмысливает, приводя их в соответствие со своей задачей. «Точка, — пишет он, — это то, что не имеет частей, как говорят геометры, утверждающие, что она воображаема. Линия, как они говорят, обладает длиной без ширины и потому подлежит ведению *только разума*. Но так как я стараюсь говорить о перспективе при помощи *доказательств, которые*, как мне хочется, *должны быть охвачены глазом*, то необходимо дать другое определение. Итак, я скажу, что точка — это нечто столь маленькое, что глаз едва может ее воспринять. Линией я назову протяжение от одной точки до другой, причем ширина здесь будет такой же природы, как и у точки»<sup>10</sup> (Курсив мой. — П. Г.).

У Евклида точка — это то, что не имеет частей; ясно, что глазу тут делать нечего. Линия — это длина без ширины; стало быть, всякое суждение о ней может быть только делом разума. Геометрия Евклида не имеет дела с видимыми вещами, и хотя она и прибегает к чертежам, они представляют собой, согласно античным геометрам, только чувственные подобия геометрических фигур. Неопла-

<sup>10</sup> Цит. по: Мастера искусства об искусстве. В 7 т. Т. 2. М., 1966. С. 75.

тоник Прокл, знаток математики и комментатор «Начал» Евклида говорит о том, что телесное движение карандаша по бумаге есть лишь чувственный аналог, образ движения бестелесной точки по бестелесной «бумаге», пространству, т. е. движение, совершаемое в воображении, о чем, как видим, хорошо известно и Пьеро делла Франческа. При этом надо иметь в виду, что даже движение воображаемой (ибо невидимой!) точки в фантазии есть уже нечто вторичное по сравнению с ее определением, даваемым разумом, так как это движение уже предполагает материю, хотя и интеллигибельную (пространство); а движение стилета по восковой дощечке есть чувственное подобие движения точки в фантазии.

Напротив, у Пьеро точка становится своего рода «гибридом» чисто математического с телесным: геометрический объект — точка — становится материальным телом (хотя и «очень маленьким») и движется в чувственном мире — на полотне художника. В перспективной живописи мы имеем, пожалуй, предысторию становления новоевропейской механики: ведь даже у Архимеда и Герона еще нет той степени отождествления материального и геометрического объектов, какую мы видим здесь.

Что касается средневековой живописи, то она не нуждалась в правилах перспективы, поскольку не ставила своей целью изобразить предмет так, как его видит наш чувственный глаз. По выражению Б. В. Раушенбаха, «средневековое искусство апеллирует к разуму, искусство Нового времени и Возрождения — к чувствам»<sup>11</sup>. Средневековый иконописец изображает не просто чувственный образ, но воплощает идею — Первообраз; а потому и зритель видит в иконе явленный Первообраз. Вот что пишет автор византийской рукописи «Ерминия, или Наставление в живописном искусстве»: «Честь, воздаваемая образу, — как говорит Василий Великий (глава II о Духе Св.), — относится к первообразу»<sup>12</sup>. Между иконографией и христианской традицией, в том числе и богословской мыслью, существует тесная связь. Иконописец — «свидетель, изнутри Традиции “оплотняющий” ее духовное содержание средствами живописи. Поэтому возможно и необходимо исследовать смысл иконы через ее соотнесение с другими объективациями Традиции — Евангелием, православным богословием, литургией, святоотеческими текстами»<sup>13</sup>. Иконописец не ставит своей целью до-

<sup>11</sup> Раушенбах Б. В. Некоторые психологические аспекты космонавтики и эстетики // Психологический журнал. 1986. Т. 7. № 1. С. 8.

<sup>12</sup> Цит. по: Мастера искусства об искусстве. В 7 т. Т. 1. М., 1966. С. 212.

<sup>13</sup> Кураев А. (диакон). Традиция, догмат, обряд. М.; Клин, 1995. С. 280.

биться чувственного правдоподобия, поэтому икона, как хорошо показал о. Павел Флоренский, не знает прямой перспективы с уходящим вдаль горизонтом, характерной для новоевропейской живописи. Принципы иконописи сходны с принципами христианской агиографии, как их сформулировал один из первых агиографов Феодорит Кирский (V век): «Мы не телесные черты будем обрисовывать, но сделаем очертание мыслей невидимой души и покажем незримую борьбу и сокровенные подвиги»<sup>14</sup>.

Тем не менее иконопись — искусство изобразительное, и она должна считаться с обликом изображаемого предмета — прежде всего человеческого лица и фигуры. Но художник должен рисовать не так, как он видит их чувственным глазом, а по определенным правилам, канонам изображения, которые имеют очень давнюю, видимо, восходящую к древнегреческим художникам традицию, всегда искавшую объективную меру для изображаемого. Вот рекомендации, которые дает своему ученику автор «Евминии»: «Ученик мой! Знай, что естественный рост человека от чела до подошвы измеряется девятью лицами, или мерами. Сперва размерь голову, разделив ее на три части; в первой из них помести чело, во второй нос, а в третьей остальную часть лица, волосы же пиши за чертою сего лица, на меру носа; кроме сего, от носа до конца бородки отмеряй три ровные части, из коих две составят бородку, а одна рот. Что касается до шеи, то она имеет меру носа. Потом от подбородка до середины тела отмеряй три ровные части и до колен две, отбавив на колена часть, равную носу. Далее еще две части отмеряй до лодыжек, а от них часть, равную носу, до подошвы, да до ногтей одну часть. <...> Что касается до глаз, то размер их одинаков и расстояние между ними столь же длинно, сколь длинен глаз. Когда голова пишется наискось, тогда пространство от глаз до уха равняется длине двух глаз, когда же пишется прямо против зрителя, тогда берется мера одного глаза. Длина уха равна длине носа. Если человека рисуют нагим, то середина его шири определяется четырьмя носами, а если в одежде — одним с половиною лицом. Пояс рисуется там, где оканчивается локоть»<sup>15</sup>.

Как видим, иконописец, как всякий ремесленник, руководствуется в своей работе строгими правилами; но вся эта скрупулезная детализация направлена на то, чтобы дать ориентиры для изображения правильной человеческой фигуры и правильного лица; здесь нет места для индивидуальности, для бесконечного многообразия вариаций индивидуальных лиц и телосложений, которые всегда

<sup>14</sup> Цит. по: Прот. Г. Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков. Париж, 1990. С. 86.

<sup>15</sup> Цит. по: Мастера искусства об искусстве. В 7 т. Т. 1. М., 1966. С. 220.

отличаются от канонического образца. Переводя эти принципы на язык философии, можно сказать, что от средневекового живописца требуется изображение сущности, субстанции человека, а не его многообразных акциденций, как они явлены в чувственном мире, или, по словам возрожденческих мастеров, как нам являет их природа, рождающая бесконечное множество самых разнообразных индивидуальностей.

Мне представляется, что изгнание из философии умпостигаемых субстанций, предпринятое номиналистами, очищение от них познавательного горизонта аналогично стремлению живописцев Возрождения освободиться от ориентации на традиционный образец и рациональные каноны, чтобы предоставить свободу чувственному восприятию. Интерес к единичному, к акциденциям и их связи — вот что сближает между собой теологию и искусство этого периода. А вместе с устранением субстанциального начала в вещах на первый план выходит принцип отношения — все познается через отношение к другому, и относительность становится господствующим началом — как в философии, так и в науке и искусстве.

Приведу характерный пассаж из Л.-Б. Альберти, обсуждающего проблемы перспективы в живописи и в этой связи указывающего на важность принципа относительности. Альберти ссылается на «мнение тех философов, которые утверждают, что если бы небо, звезды, море, горы, все животные и все тела оказались, по воле Божией, наполовину меньше, то нам ничего не показалось бы уменьшенным ни в одной своей части. Ибо большое, малое, длинное, короткое, высокое, низкое, широкое, узкое, светлое, темное, освещенное, погруженное во мрак и тому подобное, что философы обычно называют акциденциями, так как это может быть, а может и не быть добавлено к вещам, — все это таково, что познается через сравнение. <...> Сравнение обладает такой силой, что сразу же обнаруживается в вещах, чего в них больше, чего меньше, а чего поровну. Посему и говорится: большое — это то, что больше малого, а очень большое — то, что больше этого большого, яркое — то, что светлее, чем это темное, очень яркое — то, что светлее, чем это светлое»<sup>16</sup>. Все здесь, в чувственном мире, как видим, определяется через другое, все дано через отношение.

Для зрительного восприятия, взятого само по себе, и в самом деле относительность является главным принципом, ибо оно имеет дело только с чувственными данными, т. е. с акциденциями: не случайно же субстанция определяется как то, что дано уму, а не

<sup>16</sup> Альберти Л.-Б. Десять книг о зодчестве. Т. 2. М., 1937. С. 35–36.

чувствам. Эта ориентация художника на законы чувственного восприятия, стремление освободиться от предубеждений ума и от господства традиционных канонов находила подчас очень интересное выражение. Приведу в этой связи рассуждение Антонио Аверлино Филарете (XV век) о роли зеркала в постижении принципов перспективы. Вот диалог Антонио с воображаемым собеседником: «“...Я думаю, что ты понял из сказанного до сих пор, как изображается плоскость”. — “Я понял, но хотел бы посмотреть, как это делается. Вот скажи мне, почему эти квадратики выходят не квадратными”. — “Причина этого то, — отвечает Антонио собеседнику, — что ты видишь их на плоскости. Если бы ты видел их прямо перед собой, они казались бы тебе квадратными. И чтобы убедиться, что это правильно, посмотри на пол, на котором уложены прямоугольные доски, или посмотри снизу на потолок наверху: все балки отстоят друг от друга на одно расстояние, а когда ты посмотришь на них, тебе покажется, что они то дальше, то ближе друг к другу. И чем больше они от тебя удаляются, тем они будут казаться тебе более сближающимися одна к другой... И если ты хочешь рассмотреть их лучше, возьми зеркало и посмотри в него. Ты ясно увидишь, что это так”»<sup>17</sup>. Сходный совет дает живописцам и Леонардо: «...Вы, живописцы, находите в поверхности плоских зеркал своего учителя, который учит вас светотени и сокращениям каждого предмета»<sup>18</sup> [1].

Почему в зеркале яснее видно то, что хочет изобразить художник, почему зеркало становится для него учителем? Да потому, что глаз, непосредственно созерцающий балки на потолке, бессознательно руководится умом, а потому не сразу замечает, что по мере удаления балки сближаются между собой: ведь разумом человек понимает, что они везде равно отстоят друг от друга, и ум корректирует то, что видит глаз. Нужно найти средство освободиться от этой сращенности глаза и ума, чувственного восприятия и понимания. И этим средством оказывается зеркало: глядя на отражение в зеркале, человек не так легко соотносит видимый образ с реальностью, а потому зеркало являет ему предмет в его чисто чувственном виде, лишенным привнесений с помощью понимающей способности. Перспектива в живописи — это непосредственно явленная взору переориентация в восприятии мироздания с объективной (божественной) на субъективную (человеческую) точку зрения: не случайно выдающийся мастер перспективы Леонардо сознательно провозглашает созерцающее Я центром мира. Зеркало так притягивает к себе художни-

<sup>17</sup> Цит. по: Мастера искусства об искусстве. В 7 т. Т. 2. М., 1966. С. 87.

<sup>18</sup> Леонардо да Винчи. Книга о живописи. М., 1934. С. 193.

ков Возрождения не случайно: ведь зеркало подобно глазу, оно дает возможность как бы объективно изучать природу зрения, поставив перед собой эту удивительную отражающую поверхность. «Наше зрение подобно зеркалу, ибо оно воспринимает все фигуры, которые появляются перед нами», — пишет А. Дюрер<sup>19</sup>. Интерес к отражающей поверхности, к игре света и тени на ней, к законам иллюзии — всепоглощающий интерес новой живописи. Не только зеркало, но всякая отражающая поверхность — гладь озера, отполированный металл и т. д. приковывают внимание живописца. Нарцисс становится в XV веке глубоко символической фигурой. По словам Альберти, «Нарцисс, превращенный в цветок, и был изобретателем живописи... И неужели ты скажешь, что живописание есть что-либо иное, как не заключать в свои объятия поверхность одного ручья?»<sup>20</sup>.

Зеркало, однако, не только отражает; в зависимости от его формы оно может и исказить, причем исказить не произвольно, а по известным правилам. Интерес к зеркалу — одно из проявлений общего интереса новоевропейского сознания к субъективности, к рефлексии в самом широком смысле слова: зеркальное отражение — одна из форм этой рефлексии и саморефлексии, развивающейся по мере углубления и развития индивидуальности. Отсюда появляется особый вкус к отражающей перспективе, к искаженным изображениям, к условным, неестественным конструкциям. Классическим примером может служить «Автопортрет в выпуклом зеркале» Пармиджанино (1503—1540). На картине изображен портрет красивого молодого человека с задумчиво-меланхолическим выражением лица и неожиданно выступающей на первом плане непропорционально огромной кистью руки. Искажение пропорций создает особого рода контраст, поражающее несоответствие красоты с уродством, характерное не только для живописи, но и для литературы этого периода с ее любовью к странному, причудливому, неестественному. Эти тенденции дают о себе знать в XVI и первой половине XVII века, в эпоху так называемого маньеризма.

Деформация становится в маньеризме особого рода искусством. Интересны в этом отношении картины Россо Фьорентино (1494—1540) «Святое семейство» и «Помпейская сцена», где стремление художника усилить экспрессию рождает искажение лиц, фигур и поз, создавая атмосферу не просто взволнованности, но некоторой болезненной одержимости изображаемых персонажей. Искажение здесь служит средством для передачи самого субъективного — эмо-

<sup>19</sup> Цит. по: Мастера искусства об искусстве. В 7 т. Т. 2. М., 1966. С. 322.

<sup>20</sup> Альберти Л.-Б. Десять книг о зодчестве. Т. 2. М., 1937. С. 39.

ции, страсти. Такое же настроение, только еще более подчеркнутое и агрессивное, мы находим и в литературе конца XVI — первой половины XVII века. Это — так называемая прециозная (от франц. *précieux* — изысканный, манерный, вычурный) литература; наиболее яркие ее представители — итальянец Джамбаттиста Марино (1569–1655) и испанцы дон Луис де Гонгора (1561–1627) и Бальтасар Грасиан (1601–1658). Кумир дворянских салонов в Париже, Марино представлял здесь итальянскую прециозную поэзию, своеобразие которой — в стремлении поразить, ошеломить читателя, вызвать у него шок контрастами и парадоксами, изображением жестоких сцен — например, массовых убийств, — и в то же время преподнести все это в галантной и утонченной, рафинированной форме.

Склонность к формальным изыскам, парадоксам, каламбурам отличает стиль прециозной литературы. Не только внешнее стремление к эффекту, но более глубинная потребность в искажении естественного порождает у Марино, Гонгоры и других любовь к неологизмам, метафорам, тропам; это поэзия намека, двусмысленности, а иногда и фокуса, без которого не обходится ни один иллюзионист. Гиперболизм, соединение несоединимого, причудливость метафор — все это свидетельствует о главенстве фантазии, воображения над остальными способностями человеческой души. Именно фантазия есть царица зыбкого и призрачного мира иллюзии. Этот мир — своего рода таинственный лабиринт, из которого нет выхода. Интерес к лабиринту — характерная черта рождающейся новоевропейской культуры. Особенно привлекал внимание возрожденческих художников зеркальный лабиринт — воплощение бесконечной рефлексии. Леонардо, как известно, хотел создать восьмиугольную зеркальную комнату, своего рода совершенный лабиринт отражений. Ему чудилось, что фантастическая игра бесконечных отражений ведет к разгадке тайны человеческой субъективности.

Тяга к неестественной перспективе, к искажению природного, отнюдь, кстати, не исключавшая интереса к природе во всем многообразии ее «акциденций», как это мы видим, например, у того же Леонардо, сближает искусство XV–XVI веков с магией и герметизмом, получившими в этот период широкое распространение. Эзотеризм и иероглифику, столь свойственные герметизму, можно обнаружить в своеобразных лабиринтах-сплетениях у Леонардо — например, в его потолочной фреске во дворце Сфорца в Милане, где изображено таинственное древо — лабиринт мира. Именно «плетеные рисунки» Леонардо, по словам Хокке, «принесли ему славу мага, волшебника, заключившего союз с дьяволом. У многих создавалось впечатление, что в этих “конструкциях”, в этих изображениях, создаваемых отча-

сти случайно начатой и свободно развивающейся линией, но не без рассчитывающего контроля интеллекта, Леонардо пытался восстановить единство распадающегося мира в абстрактных образах... Все эти сплетающиеся друг с другом нити, как подлинно мифический лабиринт, ведут к некоторому центру., в случае Леонардо — к собственному созерцающему Я как центру мира»<sup>21</sup>.

Тема лабиринта весьма популярна и в литературе раннего Нового времени. Так, Ян Амос Коменский (1592–1670) опубликовал в 1631 году поэму «Лабиринт мира и рай сердца». Герой поэмы носит очки, сквозь которые он все видит «иначе». Но если эти очки перевернуть (исказить изображение!), то можно увидеть мир таким, каков он на самом деле, можно увидеть «истинный мир». Молодой человек в своих очках блуждает в городе-лабиринте, проходя по его бесконечным лабиринтам-улицам в поисках «последнего знания» и «замка счастья». Но только когда он, наконец, догадывается выбросить искажающие очки, он обретает абсолютно неискаженную реальность. В поэме Коменского все символы эпохи: искажающее зеркало (очки), мир как лабиринт, жизнь как поиск освобождения от иллюзорного, бессубстанциального и потому ирреального, непонятного царства теней.

В XVI веке идея деформации образа получает свое воплощение в любопытных экспериментах художников, ставящих своей целью изучение приемов искажения. Так, например, А. Дюрер в своих исследованиях перспективы задается вопросом, «как сделать правильно искажения в каждой вещи»<sup>22</sup>. С этой целью он изобретает прием, который сам именует «искажителем». Прием этот несложен. Дело в том, что для построения человеческой фигуры Дюрер пользовался своего рода сеткой — системой горизонтальных линий, пересекающих вертикальную ось в местах важнейших членений тела; для изображения головы он использовал квадрат с горизонтальными и вертикальными линиями; эти линии можно было передвигать вверх или вниз, достигая тем самым изменения пропорций как всей фигуры, так и головы и лица. Если линию, на которую нанесены основные меры тела и лица, расположить наклонно, то возникает эффект «правильного искажения». Этот прием Дюрер и называет «искажителем». Суть приема — в порождении различий — самых разнообразных и причудливых отклонений от меры, т. е. уродств. «Прямые линии, — пишет Дюрер, — можно, в случае надобности, искривлять как угодно. И чтобы это было понятно, я нарисую здесь... некоторые из этих голов со смещенными отвесными, поперечными, косы-

<sup>21</sup> Hocke G. R. Die Welt als Labyrinth. Frankfurt/Main, 1953. S. 98.

<sup>22</sup> Цит. по: Мастера искусства об искусстве. В 7 т. Т. 2. М., 1966. С. 339.

ми и ломаными линиями, а также с кривыми линиями и нарисую между этими линиями очертания лиц... можно также комбинировать различным образом все вышеописанные лица, в том числе уже измененные, перенося отдельные части из одного лица в другое и смешивая их как угодно вместе и сочетая их так причудливо, как только можно придумать. Ибо все вещи можно постоянно изменять... прилежный человек может исследовать до основания такие и подобные порождающие различия вещи и найти при помощи вышеописанного способа много удивительного»<sup>23</sup>.

Эксперименты с перспективой и ее деформациями открывают широкие возможности для конструкции фантастических, ирреальных, искусственных пространственных форм подобно тому, как в алхимических опытах подготавливается почва для «искажения» природных веществ и элементов, для создания этим путем новых комбинаций этих веществ, свойства и воздействия которых на человека и природное окружение никому не известны. И тут, и там эксперимент имеет целью не просто воссоздать природное, — хотя и это стремление у художников Возрождения налицо, — но создать нечто новое, необычное, неестественное и даже противоестественное, как мы это видим, например, в XVII веке на картинах Иеронима Босха. В работе с перспективой, таким образом, мы находим элементы магического искусства, столь распространенного в XV–XVII веках. С помощью искаженной перспективы можно, как видим, загадывать загадки. Но коль скоро это так, то естественно появляется тенденция искать разгадывание такого рода загадок, отыскивая ключ к их расшифровке, к устранению искажающего эффекта. В XVII веке в моду входит так называемая «анаморфоза» [2] — особого рода «магическая» игра с перспективным искажением пространственных форм. Немецкий художник Афанасий Кирхер (1601–1680), создатель особой «машины метафор», которая позволяет «из ничего» создавать совершенные образы, т. е. «творить чудеса», в середине века написал работу «Универсальная магия»<sup>24</sup>, где предлагается целый ряд технических приемов «практической магии», в том числе «магии анаморфозы» (*Magia Anamorphotica*) и «тайной перспективы» (*Prospettiva Segreta*). Хотя понятие анаморфозы появляется в XVII веке, игра с разгадыванием перспективных искажений образов началась раньше. Так, например, известны анаморфотические рисунки Леонардо да Винчи, Эрхарда Шена и др., для «прочтения» которых надо рассматривать рисунок под особым углом зрения, т. е. «неестественно».

<sup>23</sup> Цит. по: Мастера искусства об искусстве. В 7 т. Т. 2. М., 1966. С. 337–339.

<sup>24</sup> *Kircher A. Magia universalis. Würzburg, 1657–1659.*

Как пишет историк искусства Ю. Балтрушайтис, «слово “анаморфоза” появляется в XVII веке, но оно характеризует уже известные приемы. *Анаморфоза искажает элементы и образы*. Вместо редукции форм к их видимым границам, речь идет о проекции форм вовне таким образом, чтобы они возникали вновь, если на них смотреть с определенной точки, т. е. о технической курьезности, но отчасти и о поэтике абстракции, о мощном механизме оптической иллюзии, о философии обманчивой (в смысле Декарта) действительности»<sup>25</sup>. Балтрушайтис считает, что именно анаморфоза стала для Декарта самым убедительным аргументом в пользу его тезиса, что чувственный мир, как и восприятие этого мира — обманчивы, что образам чувственности нельзя доверять и надо искать другую опору для получения достоверного знания. И в самом деле, анаморфотические картины представляют собой что-то вроде «автоматов сомнения», свидетельствуя об иллюзорности «мира света и теней». Бальтасар Грасиан выразил умонастроение эпохи в своем нравственно-эстетическом кредо: нужно «вопреки всем смотреть на изнанку того, чем мир представляется. Ведь в мире все шиворот-навыворот, а потому кто смотрит на изнанку, тот видит правильно и понимает, что на деле все противоположно видимости»<sup>26</sup>.

\* \* \*

Эксперименты с деформацией, с перспективным искажением пространственных образов, с порождением неожиданных, загадочных и уродливых форм по духу своему родственны практической магии и алхимии. В них проявляется характерная для Нового времени жажда овладения миром, обретения власти над природой. Эта власть демонстрирует себя в способности изменять предмет по своему усмотрению, создавая при этом нечто неестественное и противоестественное. Для одних это изменение — увлекательная игра, демонстрация человеческого всемогущества; для других (например, для Френсиса Бэкона) — возможность преобразовать мир ради пользы человека. Но в обоих случаях главное — возможность преобразовать; вспомним дюреровское: «Все вещи можно постоянно изменять...»

Этот общий дух времени не мог не затронуть науку, которая как теоретическое знание стремится устанавливать законы — в данном случае — законы деформации. В этом отношении наиболее характерно создание в XVII веке проективной геометрии, связанное с именами Жирара Дезарга и Блеза Паскаля. Основы новой геометрии

<sup>25</sup> Baltrušaitis J. Anamorphoses ou perspectives curieuses. Paris, 1955. P. 71.

<sup>26</sup> Грасиан Б. Карманный оракул. Критикон. М., 1984. С. 117.

Дезарг изложил в сочинении «Предварительный набросок подхода к явлениям, происходящим при встрече конуса с плоскостью» (1639)<sup>27</sup>. Паскаль продолжил исследования Дезарга в «Трактате о кониках», позднее утраченном и сохранившемся лишь в отрывках. Связь проективной геометрии с экспериментами над перспективой очевидна. «Начало проективной геометрии, — пишет американский математик Моррис Клайн, — положили художники эпохи Возрождения, стремившиеся к реализму в живописи, а Жирар Дезарг и Блез Паскаль превратили проективную геометрию в последовательный метод получения новых результатов евклидовой геометрии»<sup>28</sup> [3].

Положенное Дезаргом в основу геометрических исследований учение о перспективе в конце XVI века получило научное обоснование у известного итальянского математика Гвидо Убальдо (1545–1607), одного из учителей молодого Галилея. В 1600 году появилось исследование Убальдо «Перспектива», где были изложены правила перспективного изображения плоской фигуры (как правило, горизонтальной) на другой плоскости (обычно вертикальной). В основу решения задач, в которых данными являются точки и отрезки, Убальдо кладет перспективное изображение различных систем параллельных линий, лежащих в первоначальной плоскости, с помощью систем линий, проходящих через определенные точки прямой, параллельной линии пересечения плоскостей. Для получения изображения плоскость данной фигуры покрывается сеткой, состоящей из двух систем параллелей, которые затем отображаются двумя пучками лучей. Как отмечает историк математики Г. Цейтен, в решении этого рода задач «дело сводится к построению двух соответственных или коллинеарных фигур, когда известны ось соответствия и точки одной из плоскостей, соответствующие двум бесконечно удаленным точкам другой»<sup>29</sup>. Обратим внимание на введение этих бесконечно удаленных точек: они представляют собой новый прием, не допускавшийся в античной математике, но составивший важнейший принцип проективной геометрии. Убальдо с помощью этих точек строит эллипс как проекцию круга, намечая тем самым тот путь, по которому затем пошел Дезарг в изучении конических сечений [4].

Еще античные математики, в частности Аполлоний Пергский, в III веке изучали конические сечения (коники), т. е. кривые, получаемые благодаря пересечению конуса плоскостью — эллипс, параболу и гиперболу. Аполлонию, однако, не вполне удавалось дать доказатель-

<sup>27</sup> L'Oeuvre mathématique de Desargues. Paris, 1951.

<sup>28</sup> Клайн М. Математика. Утрата определенности. М., 1984. С. 326.

<sup>29</sup> Цейтен Г. Г. История математики в XVI и XVII веках. М.—Л., 1938. С. 189.

ства, применимые ко всем коническим сечениям. Дезарг ввел в исследование коник новый метод, суть которого в *непрерывной деформации* исходной фигуры, т. е. деформации, осуществляемой путем *непрерывного изменения наклона плоскости, пересекающей конус*. О том, что пересечение конуса плоскостью может давать разные фигуры, хорошо знали и древние математики, но они не считали возможным свести в один род эллипс, фигуру замкнутую, с разомкнутыми кривыми — параболой и гиперболой. А именно эту задачу и стремился осуществить Дезарг. Каким же образом французскому математику удалось объединить эти столь различные по своим свойствам кривые в *общий род*? Для этой цели он вслед за Убальдо ввел недопустимый с точки зрения классической античной математики прием — оперирование с *бесконечно удаленной точкой*. «Эта точка, — пишет В. Н. Катарсонов в работе, посвященной математике XVII века, — как бы замыкает раствор параболы, и последняя, рассматриваемая вместе со своей бесконечно удаленной точкой, представляет собой аналог эллипса, с одной точкой “на бесконечности”. Аналогично гипербола может рассматриваться как замкнутая кривая, содержащая две бесконечно удаленные точки. Бесконечно удаленная точка в этом смысле вводится для того, чтобы спасти непрерывность, вводится по непрерывности»<sup>30</sup>.

Заметим, однако, что бесконечно удаленная точка — это некий неизвестный икс, природа которого совершенно неясна для разума. Бесконечно удаленная точка предполагает существование актуально бесконечной прямой, на которой лежит такая точка. «По поводу бесконечной прямой, — пишет Дезарг, — рассудок чувствует себя неуверенным в вопросе о пространстве, про которое он не знает, продолжается ли оно всегда или в каком-нибудь месте прекращается. Чтобы уяснить этот момент, можно рассуждать, например, следующим образом: или пространство продолжается всегда, или оно в каком-то месте прекращается. Если оно в каком-то месте прекратится, то, где бы это ни случилось, воображение может тотчас достигнуть этого места. Но воображение никогда не может попасть в какое-нибудь место пространства, в котором последнее теряло бы возможность продолжаться далее. Отсюда пространство и, следовательно, прямая продолжают всегда»<sup>31</sup>.

Воображение — вот та способность, которая в культуре и науке Нового времени выходит на центральное место. Именно в науке, причем в математике, воображение начинает играть ведущую роль.

<sup>30</sup> Катарсонов В. Н. Метафизическая математика XVII века. М., 1993. С. 69.

<sup>31</sup> L'Oeuvre mathématique de Desargues. Paris, 1951. P. 179. Цит. по: Катарсонов В. Н. Метафизическая математика XVII века. М., 1993. С. 76.

Не кто иной, как Лейбниц, выдающийся математик XVII века, философски осмыслявший создаваемую — в том числе и им самим — новоевропейскую математику, отмечал: «Универсальная математика — это, так сказать, логика воображения; ее предметом является все, что в области воображения поддается точному определению»<sup>32</sup>. Это небывало значительное место воображения в математике, ставшей с XVI–XVII веков фундаментом науки о природе (механики, физики), представляет едва ли не самый выразительный пример перехода к неизвестному ранее типу миропонимания, характерному для новоевропейской культуры.

Математики XVII века вполне ясно осознают, что, вводя воображаемые бесконечные линии, бесконечно удаленные точки, бесконечно большие или бесконечно малые величины, они, в сущности, имеют дело с *фикциями*. Так, Лейбниц говорит об этом вполне недвусмысленно: «Думают о последнем пределе, о бесконечном числе или о бесконечно малых величинах; но *все это только фикции* (курсив мой. — П. Г.). Всякое число конечно и поддается обозначению, то же самое необходимо сказать о линии; да и бесконечные, или бесконечно малые, величины все же выражают величины, которые можно принимать сколь угодно большими или малыми, чтобы показать этим, что допускаемая при этом ошибка меньше обозначаемой величины, т. е. что в этом нет никакой ошибки...»<sup>33</sup> С такого рода фикциями — бесконечно удаленными точками — как раз и имеет дело Дезарг; с помощью бесконечно удаленной точки он как бы спасает непрерывность изменения кривой при непрерывном изменении наклона плоскости, пересекающей конус. Однако эта непрерывность особого рода: она не исключает скачкообразных изменений кривой, когда при переходе плоскостью определенных положений образуемая на пересечении конуса и плоскости фигура из бесконечной (эллипса) превращается сперва в бесконечную прямую, затем (при следующем скачке) в гиперболу, а при движении плоскости в противоположном направлении — в параболу. Такого рода мгновенные скачки представляют собой те самые «переходы в другой род», которые не допускались в античной и средневековой науке [5]. Парадокс здесь в том, что очень малые изменения причины (в данном случае — наклона плоскости) вносят резкие, качественные изменения в характер сечения; и только введение актуальной бесконечности — понятия-парадокса — дает возможность рассматривать такие разные кривые, как эллипс, парабола, гипербола как принад-

<sup>32</sup> Цит. по: Клайн М. Математика. Утрата определенности. М., 1984. С. 420.

<sup>33</sup> Лейбниц Г. В. Сочинения. В 4 т. Т. 4. М., 1989. С. 118–119.

лежащие одному роду. В самом деле, как объединить в общий род, скажем, эллипс и параболу? У эллипса — два фокуса, а у параболы — один; эллипс — фигура замкнутая, парабола разомкнута; столь различные свойства их требуют и разных математических доказательств, учитывающих особенности каждой из этих кривых. Чтобы свести их в один род, надобно и у параболы найти второй фокус. Однако таким фокусом не может быть никакая точка, находящаяся на конечном расстоянии от первого фокуса. Значит, заключает Дезарг, второй фокус должен лежать в бесконечности. Принципиальными для математика теперь становятся не свойства кривых, а *общий способ их получения*, движение, конструирующее их. Для получения такого общего принципа конструирования и вводится, в сущности, фиктивное средство: точка, лежащая в бесконечности. Понять, что такое эта воображаемая точка, невозможно. Такой подход открывает широкие перспективы новой науке: он позволяет подвести под общий род множество разнородных математических объектов, например конус и цилиндр: конус превращается в цилиндр, если удалять его вершину в бесконечность, сохраняя неподвижным его основание. Соответственно параллельные линии можно рассматривать как пересекающиеся — только в бесконечно удаленной точке.

Именно устранение из научного обихода категории субстанции, устранение, начало которому положил номинализм XIV века, сделало возможным подведение под общий род весьма разнородных образований: угол рассмотрения их оказывается теперь существенно новым. Математики XVII века стремились найти такой способ доказательства, который основывался бы не на рассмотрении различных фигур самих по себе, а открывал бы общий закон их конструирования. Проективная геометрия становится чем-то вроде парадигмы новой математики именно потому, что, по словам Лейбница, она открывает возможность «применить к параболе все без исключения геометрические теоремы, относящиеся к эллипсу, если только парабола рассматривается как эллипс, фокусы которого бесконечно удалены друг от друга, или (если представляется желательным избегать выражения “бесконечное”) как фигура, отличие которой от эллипса может стать меньше всякой данной величины»<sup>34</sup>. Как видим, Лейбниц сближает между собой метод, на котором строится проективная геометрия, с методом, применяемым в дифференциальном исчислении: в обоих случаях математики пользуются фикциями, связанными с допущением актуальной бесконечности. Именно с понятием бесконечности связан знаме-

<sup>34</sup> Лейбниц Г. В. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М., 1989. С. 205.

нитый лейбницев принцип непрерывности, в котором он видел фундаментальную аксиому науки Нового времени [6].

В проективной геометрии существенна еще одна деталь, выражающая особенности новоевропейского подхода к миру. Древние математики относились к проекциям иначе, чем художники и математики XVI—XVII веков. Ведь проекция — это образ некоторой фигуры, в сущности, ее тень; подлинное же знание, наука начинается, согласно Платону и его последователям, только там, где от теней (проекций) обращаются к самой вещи (сущности), от образа — к его прообразу. Для Дезарга же существенного различия между прообразом (т. е. той окружностью, которая составляет основание конуса) и ее многочисленными проекциями (тенями) на плоскостях сечения больше не существует; более того, главная идея проективной геометрии как раз и состоит в том, чтобы принципиально *отменить* это различие — иначе невозможно перейти от изучения отдельных конических кривых ко всему их общему классу, а это значит — к общему способу их получения, некоторому *ряду*, членом которого является каждая из коник. Индивидуальные свойства геометрической фигуры теряют свое значение: интерес представляют лишь те свойства всех конических сечений, которые инвариантны относительно проекций. С этой точки зрения прообраз может в какой-то мере рассматриваться как *проекция образа* и наоборот. Любая кривая предстает теперь как *образ другой* — причина этого в том, что устраняется как бы *субстанция, сущность* каждой из них: геометрический образ десубстанциализируется. Окружность теряет свое привилегированное положение, какое она имела в античной философии, математике и физике; она становится *одной из равноправных* проекций. Исчезает различие «подлинника» и «копии», прообраза и образа, вещи и ее тени. Все это становится относительным; *отношение встает на место субстанции* [7].

Таков философский смысл перехода от математики античной к математике новоевропейской; общее изменение принципов математической науки происходит здесь, как мы видели, благодаря допущению *фиктивных элементов* — бесконечно удаленных точек, предполагающих молчаливое узаконение актуально бесконечного, непостижимого для человеческого ума.

Духовное родство проективной геометрии с перспективистской живописью особенно наглядно сказывается в общей для них установке — *доверии к иллюзии*. Именно благодаря этому доверию прообраз и образ, вещь и ее отражение, — будь то в зеркале, как у Антонио Аверлино Филарете, или на секущей плоскости, как у Дезарга, — оказываются вполне равноправными. *Изучение законов иллюзии в живописи и законов образования проекций в математи-*

ке имеет общий мировоззренческий исток: интерес к *деформации*, к искажению естественного, к условным, — чтобы не сказать фиктивным, — конструкциям, создаваемым человеком, ощутившим могущество своей субъективности.

Стремление узаконить понятие актуальной бесконечности в философии и в научной сфере возникло значительно раньше, чем была создана проективная геометрия. Еще в XV веке кардинал Николай из Кузы ввел новый для того времени философский принцип совпадения противоположностей — максимума и минимума, который предполагал отмену фундаментального для античной и средневековой мысли закона тождества, т. е. запрета противоречия. В качестве принципа, позволяющего утвердить закон совпадения противоположностей, Николай Кузанский вводит именно понятие актуальной бесконечности, а в поисках наглядного примера такого совпадения обращается к математике. При увеличении радиуса круга до бесконечности, говорит Кузанец, окружность превращается в бесконечную прямую (а между тем, согласно принятым в античной математике аксиомам, свойства окружности несовместимы со свойствами прямой). У такого бесконечного, т. е. *максимального* круга диаметр становится тождественным окружности, более того, с окружностью совпадает и центр круга, который теперь — везде и нигде), а тем самым оказываются совпавшими точка (минимум) и бесконечная прямая (максимум). Согласно Николаю, аналогично обстоит дело с любой другой фигурой, например, с треугольником: если одна его сторона становится бесконечной, то и две другие тоже будут бесконечными. «Но нескольких бесконечностей не бывает, и за пределами воображения ты понимаешь, что бесконечный треугольник не может состоять из нескольких линий, хоть этот максимальный, не составной и простейший треугольник есть истиннейший треугольник, обязательно имеющий три линии, и, значит, единственная бесконечная линия с необходимостью оказывается в нем тремя...»<sup>35</sup> Так Кузанец демонстрирует, что бесконечная линия есть и треугольник, и круг, и шар.

Как известно, античные математики не допускали в свои теоретические построения понятие актуально бесконечного, ибо оно порождало парадоксы и разрушало строгость доказательств. Как справедливо отмечает Эрнст Кассирер, «Николай Кузанский впервые отваживается высказать положение, весьма далекое от античного метода исчерпывания: что круг по своему понятийному содержанию и бытию есть не что иное, как многоугольник с бесконечным коли-

<sup>35</sup> Кузанский Н. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 69.

чеством сторон. Понятие “предел” получает здесь положительное значение: предельное значение может быть определено не иначе, как в силу неограниченного процесса приближения. Незавершимость этого процесса теперь уже не является свидетельством внутреннего, понятийного недостатка, а, напротив, является доказательством его силы и своеобразия: разум может осознать свои возможности только в бесконечном объекте, в безграничном пространстве»<sup>36</sup>.

Но это означает, что грань между трансцендентным Богом, который один в средние века мыслился как актуально бесконечный, и тварным миром до известной степени снимается; в результате конечное, тварное начало теряет свою определенность. И это естественно, коль скоро парадокс в виде принципа совпадения противоположностей объявляется верховным началом философии. И в самом деле, вот что вытекает из принятой Кузанцем предпосылки: «Если бы одна бесконечная линия состояла из бесконечного числа отрезков в пядь, а другая — из бесконечного числа отрезков в две пяди, они все-таки с необходимостью были бы равны, поскольку бесконечность не может быть больше бесконечности... Мало того: поскольку любая часть бесконечности — тоже бесконечность, одна пядь бесконечной линии так же превращается во всю бесконечную линию, как две пяди. Точно так же, раз всякая сущность в максимальной сущности есть сама эта максимальная сущность, максимум есть не что иное, как точнейшая мера всех сущностей»<sup>37</sup>.

«Точность» такой меры, как видим, отменяет прежнее понятие точности. Если для античной (и усвоившей ее принципы средневековой) математики важно было найти критерий для сравнения между собой конечных величин, для установления соотношений между ними, то для математики, вводящей в качестве «меры» актуальную бесконечность, исчезают всякие конечные различия между числами и фигурами, двойка оказывается равна любому другому числу, треугольник и окружность — бесконечной линии и т. д. Кузанец хорошо понимает, что принцип совпадения противоположностей отменяет математическую науку, как, впрочем, и все знание в том смысле, как его понимали прежде. С помощью идеи тождества единого и бесконечного, минимума и максимума, с помощью актуально бесконечного как меры он приводит во взвешенное состояние всю прежнюю античную и средневековую науку, а не просто отдельные ее положения. В этом смысле учение Кузанца впол-

<sup>36</sup> Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit. Bd. 1. Berlin, 1906. S. 56.

<sup>37</sup> Кузанский Н. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 52.

не созвучно духу скептического и парадоксалистского XV века; другими средствами и с помощью других аргументов, чем номиналисты, Николай из Кузы продолжает то же дело разрушения *онтологии субстанции*: не случайно метафизика Аристотеля служит у него объектом самой ожесточенной критики.

В связи с критикой *онтологии субстанциализма* на первый план у Кузанца, как и у Оккама, выходит принцип *отношения*: рассмотрение всего сущего ведется им под знаком *соотнесенности*, и *относительность* оказывается руководящей идеей при рассмотрении мира в целом. Вселенная, как считает Николай Кузанский, не является ни негативно (т. е. актуально) бесконечной (актуально бесконечен лишь Бог), ни конечной: она, по словам Николая, *привативно* бесконечна, поскольку «не имеет предела». Понятие «привативной бесконечности» близко к понятию бесконечности потенциальной: это конечность, которая может возрастать без предела, но не может превратиться в бесконечность актуальную. Вселенная, согласно Кузанцу, может возрастать беспредельно, ибо не имеет предела создавшее ее божественное всемогущество.

У бесконечной Вселенной не может быть ни центра, ни окружности. Ибо центр и окружность — границы, а бесконечность, пусть даже привативная, пределов не имеет. Отсюда следует чрезвычайной важности вывод: Земля не является центром мироздания. Во-первых, потому, что у Вселенной нет никакого центра, а во-вторых, не существует такой совершенной сферы, чтобы все точки ее периферии были равно удалены от центра: в сотворенном мире не может быть равенства. «Точной равноудаленности от разных мест вне Бога не найти, потому что только Он один есть бесконечное равенство»<sup>38</sup>. Бог, по Кузанцу, есть абсолютный центр мира и абсолютная окружность его. Отсюда следует, что Земля ничем принципиально не отличается от других небесных тел — она не находится в центре мира, не является неподвижной; а значит, объективно во Вселенной нет ни «верха», ни «низа», в небе нет неподвижных и фиксированных полюсов, но «любая часть мира движется»<sup>39</sup>; положение небесных тел относительно. Центром мы обычно называем, говорит Николай, точку зрения наблюдателя, которому свойственно считать себя в центре, где бы он ни находился, — такова иллюзия восприятия.

Как видим, задолго до Коперника Николай Кузанский существенно подрывает основы не только геометрии Евклида, но и физики Аристотеля, и астрономии Птолемея; вся античная и средне-

<sup>38</sup> Кузанский Н. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 132.

<sup>39</sup> Там же. С. 135.

вековая наука объясняется им продуктом низшей познавательной способности — рассудка, а не высшей — интеллекта, который способен «вместить бесконечное».

Для нас здесь важно отметить, что, по убеждению Кузанца, все *определенное*, включая и логическую основу всякой определенности — закон тождества, — дано с *конечной точки зрения*, и *только относительность абсолютна*, ибо она есть результат воззрения на мир сквозь призму бесконечности. В этой новой метафизике — назовем ее *метафизикой относительности* — все существующее с самого начала *относено к другому* и определяется только через эту его *отношенность*.

Если уже у номиналистов отношение выходит на первый план по сравнению с *бытием*, то Николай Кузанский идет еще дальше: у него *без отношения вообще нет никакого бытия*. Это — основной принцип тварного мира; он, как мы видели, вытекает из рассмотрения всего сущего сквозь призму бесконечности, что приводит во взвешенное состояние всякую определенность, в результате чего все оказывается тождественным всему. *Метафизика относительности* располагает только одним средством для определения сущего: все в вещи определяется через ее отношение к другому. Всякая вещь оказывается функцией другой вещи, та, в свою очередь, опять-таки другой — и так до бесконечности, ибо в тварном мире нет никаких фиксированных точек, никаких абсолютных мест, никаких определенных координат.

Если в онтологии, берущей свое начало в античности, всякое сущее должно быть прежде, чем оно может вступить в отношение с другим сущим, то для новой метафизики *соотнесенность* с другим (другими), *всеобщая соотнесенность* принадлежит к самому бытию сущего, — вернее, она и есть само это бытие. Без отношения нет никакого бытия. Таков закон тварного мира; этому закону неподвластен лишь Бог. «С Николая Кузанского, — пишет немецкий философ Г. Ромбах, — начинается онтология, которую мы называем функционализмом»<sup>40</sup>.

Субстанция вещи как ее бытие в самой себе больше не существует; ведь быть функцией означает, что вещь без остатка, полностью исчезает в том, что она вызывает в чем-то другом; так что функцию можно, пожалуй, определить как *бытие в другом* — в некой *всеобщей связи*, которая в новой науке становится предметом интереса ученого. Собственно, эта связь, эта соотнесенность и есть

<sup>40</sup> Rombach H. Substanz, System, Structur. Freiburg-München, 1965. S. 162.

то, что получило название *закона природы*. Отныне именно законы природы составляют предмет исследования естественных наук.

Так в эпоху позднего средневековья и Возрождения были созданы предпосылки нового типа мышления и мировосприятия, в рамках которых сложилась новоевропейская наука.

### Примечания

1. Аналогичное рассуждение находим и у Альберти: «Не знаю почему, но хорошо написанные вещи приобретают в зеркале особую прелесть, и удивительно, как всякий недостаток картины обнаруживает в зеркале свое уродство. Итак, вещи, взятые из природы, должны исправляться при помощи зеркала»<sup>41</sup>.
2. Сам термин «анаморфоза» восходит к греческому глаголу *anamorfoo* и означает «опрокидывание», преобразование, деформацию образа, фигуры, формы.
3. Клайн указывает на связи между проективной геометрией, возникшей в XVII веке, и неевклидовыми геометриями Римана и Лобачевского, открытыми два века спустя.
4. Иоганн Кеплер (1571–1630) пользовался методом введения бесконечно удаленных точек при решении физических задач оптики раньше Дезарга.
5. Каждый род сущего, связанный с определенной субстанцией, требует, согласно Аристотелю, самостоятельного рассмотрения. «Переход в другой род» часто бывает источником ошибочных выводов.
6. Лейбниц справедливо отмечает, что тот же новый подход, который составляет специфику новоевропейской математики, отличает также и новоевропейскую физику: последняя тоже отменяет «логику субстанции», на которой держалась античная физика, и рассматривает разнородные явления как *частные случаи* некоторого общего правила. «Например, покой может рассматриваться как бесконечно малая скорость или как бесконечно большая медленность. Поэтому все то, что оказывается истинным по отношению к скорости или к медленности вообще, должно оказываться соответственным образом истинным и по отношению к покою или к величайшей медленности, так что, следовательно, тот, кто желает формулировать правила, относящиеся к движению и к покою, должен помнить, что следует представлять себе правило, относящееся к покою, таким образом, чтобы его можно было понимать как *следствие, вытекающее из правила, относящегося к движению, или как частный случай этого правила...*»<sup>42</sup>.
7. Этот принцип углубляется в XVIII и XIX веках, и спустя полтора столетия, в конце XIX — начале XX века переход к новому типу мышления подытожат неокантианцы Марбургской школы. «Вещи, — напишет Эрнст Кассирер, — ...не принимаются за некоторые самостоятельные, существовавшие до всякого отношения, реальности; они приобретают все свое содержание — поскольку это имеет значение для математики — лишь в отношениях, которые высказываются о них, и вместе с этими отношениями. Они — *относительные члены*, которые никогда не могут быть “даны” раздельно, но всегда лишь в идеальной связи»<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Альберти Л.-Б. Десять книг о зодчестве. Т. 2. М., 1937. С. 52. Перевод А. Г. Габричевского.

<sup>42</sup> Лейбниц Г. В. Сочинения. В 4 т. Т. 4. М., 1989. С. 205.

<sup>43</sup> Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. СПб., 1912. С. 53–54.

*В. В. Миронов*

## Еще раз о метафизике

**Ф**илософия как самосознание культуры в определенной степени фиксирует образ самой культуры на определенной стадии ее развития. Поскольку в настоящее время господствует массовая культура, то в ее рамках образ философии, «раскручиваемый» в масс-медиа, опирается на модные образцы философствования, почерпнутые в стереотипах обыденного сознания, которые в наибольшей степени удовлетворяют именно это массовое сознание. Изначально это лишь образы философии, а не сама философия. Но в культуре часто происходит некое культурное «оборачивание» и образ предмета, отчужденный от своей изначальной сущности, выступает для потребителя его воспринимающего в этой своей трансформированной ипостаси. Общество к этому привыкает, а система коммуникации широко распространяет. Затем эти растиражированные образы «возвращаются» в философию как модные темы внутрифилософской рефлексии, становясь предметом профессионального философского интереса, в виде, например, философии Симпсонов или философии доктора Хауса. В результате размывается грань между философией и ее имитацией.

Постмодернизм, возникший как отчужденная форма философии, основанный на вполне оправданной оппозиции классической культуре, отразил в полной мере эту ситуацию, став формой теоретического оправдания и самовыражения обыденного массового сознания. Важно понимать, что сложность и философская глубина постмодернистских конструкций может быть достаточно высокой, но объектом исследования становятся именно образы обыденного сознания, которые, подвергшись философской рефлексивной обработке, возвращаются в это сознание глубоко фундированными, позволяющему индивиду опираться на них не только в своих рассуждениях, но и в формах поведения.

Соответственно, метафизика стала для постмодернистской линии главным раздражителем именно в силу ее удаленности и даже

отстраненности от обыденного сознания. При этом проявилось непонимание того, что это отстраненность не от проблем индивида как такового, или личности как таковой, как часто пытаются это представить. Трудно, например, говорить об отстраненности кантовской философии от этических проблем или философии Гегеля от проблем эстетического восприятия действительности. Это объективная отстраненность любого ученого, связанная с выделением во всем многообразии действительности объекта исследования и необходимость идеализации его свойств, сопряженной с процессом абстрагирования. Метафизический поиск истины или абсолюта — это не оторванность от реальных проблем, а попытка дать им фундаментальное объяснение на уровне законов. Отсюда и установки на причинность, закономерность, рационализм, которые постмодернизмом объявляются как проявление догматизма и сопряженная этим критика самого языка философии как языка метафизической рефлексии.

Именно поэтому язык здесь анализируется не как средство понятийного анализа объектов, а как своеобразное демоническое начало, которое навязывает структуру объектам и бытию в целом. Происходит абсолютизация методов деконструктивного разрушения рациональной метафизики, причем деконструкция сама по себе становится в центр философской рефлексии. Поскольку, рационализм в философии был реализован в некоторой системе утверждений, которая воспринимается читателем как текст, построенный по определенным законам, то подвергается сомнению сам факт того, что рациональная интерпретация мира выступает как наиболее верная. Предлагается иное «языковое» прочтение философских проблем, основанное на возможности бесконечного расшатывания, устоявшихся языковых стереотипов и поиска новых смыслов и значений, которые могут содержаться не только во всей системе текста, как некоторой смысловой целостности, но и в отдельных словах и выражениях. Не думаю, что такая установка позволяет объяснить мир лучше и полнее, но, безусловно, что это можно сделать более доступно, особенно для обывателей от философии, каковых всегда хватает. В результате возникает некий суррогат философии, который может хорошо перевариваться массовым сознанием.

Возникновение такого рода альтернативных концепций необходимо обществу и самой философии, заставляя обратить внимание исследователей на то, что по тем или иным причинам оказалось на «периферии» философии. Как правило, в результате рациональных дискуссий эти интеллектуальные всплески адаптируются к фило-

софии, которая способна впитывать в себя самые противоречивые концепции и формы самовыражения. В частности, закреплению моды на постмодернизм способствовало то, что данное умонастроение совпало со становлением глобального коммуникационного пространства и кардинальными изменениями во всей системе масс-медиа, в том числе связанными с новейшими технологиями воздействия на индивидуальное и массовое сознание.

Постмодернизм стал формой философии, испытывавший на себе (и на нас), новую коммуникативную ситуацию, став при этом героем и жертвой одновременно. С одной стороны, он претендовал на раскрутку, но в академической среде «места» были заняты, и тогда он обратился к массам. Это сразу же привело к всплеску интереса, но требовало постоянного «подпитывания» массовым сознанием и соблюдения норм массового восприятия. Поэтому содержание и сущность философии, в том числе и в рамках проблем, обсуждаемых постмодернизмом (которые, впрочем, в философии всегда в той или иной мере обсуждались), подменилось формой самовыражения, формой философского действия. Это, кстати объясняет феномен того, что о постмодернизме много говорят, но гораздо меньше читают тексты его представителей. Новая коммуникативная система — Интернет в буквальном смысле реализовала целый ряд теоретических положений, которые в иной ситуации могли пройти незамеченными. В виртуальном пространстве интернета осуществляется «смерть автора», ибо исчезает всякая ответственность за сообщение и возникает соблазн мистификаций<sup>1</sup>. В интернете возникает иная структура текста, которая также соответствует устремлениям постмодернизма — это гипертекст, позволяющий ассоциативно бесконечно перескакивать от одного фрагмента к другому, без необходимости осуществлять смысловое связывание получае-

---

<sup>1</sup> «Несоответствие между, с одной стороны, информационной мощью системы, способной донести ваше высказывание до миллионов персональных компьютеров во всех уголках земного шара, а с другой — никем не контролируемой степенью вашей компетентности, подготовленности, морального и интеллектуального права высказываться по обсуждаемому вопросу, создает у участника интернетовского общения чувство игровой легкости. Возникает соблазн и возможности в любой момент соскользнуть в несерьезность и иронию, столь полно соответствующие атмосфере постмодерна... Интернет — это впервые возникший механизм, в котором заложена *принципиальная возможность*, хотя и спорадической, но по масштабу глобальной, замены общения и сообщества с ответственно диалогической структурой общением и сообществом, где такая структура факультативна и произвольно избирательна». *Кнабе Г.* Принцип индивидуальности, постмодерн и альтернативный ему образ философии // Русский журнал. [Электронный ресурс] <<http://www.russ.ru/edu/99-05-24/knabe.htm>>

мой информации. «Он допускает возможность множественности авторов, размывание функций автора и читателя, расширенные работы с нечеткими границами и множественность путей чтения... Главной характерной чертой гипертекста является отсутствие непрерывности — прыжок: неожиданное перемещение позиции пользователя в тексте»<sup>2</sup>. Постмодернизм отразил ситуацию тектонических сдвигов, происходящих в человеческой культуре и, как это ни парадоксально, может стать тем мостиком, который будет нас связывать со старой традиционной культурой. Если ранее мы могли лишь образно говорить о семиотическом пространстве, в рамках которого размещаются все философские концепции, а философия представляет собою вневременной диалог всех мыслителей, то сегодня виртуальное пространство Интернета может дополнить этот диалог почти реальным участием. А в этом диалоге нет понятия истории как чего-то прошедшего и нет понятия будущего, как чего-то наступающего. Представители постмодернизма еще раз обратили внимание на языковое творчество как таковое, показав, что нет пределов интерпретации текста и что философ, во многом и выступает как наиболее свободный интерпретатор.

Это не столь оригинально для философии. Время выхватывает из смыслового пространства философии те или иные концепции, связанные с культурными обстоятельствами и их изменением. Деконструктивистская установка может быть вполне вписана в общую рационально-конструктивную работу философа, лишь расшатывая языковые стереотипы, демонстрируя тем самым, что язык является важным стержнем человеческой культуры, объединяющим все ее уровни. Тоже мы можем сказать и о пристальном внимании к обыденному языку, как важнейшему объекту философской рефлексии. Философские схемы, создаваемые вне интересов индивида, при всей их рациональной сути могут и часто оказываются слишком далеко от интересов человека, его внутреннего самоощущения. В этом смысле, постмодернизм отразил умонастроение эпохи, в которой человек устал читать толстые тексты, будь то образцы литературы или философии, объективно не имеет для этого времени, которое заполнено фрагментами новообразованных культурных феноменов, и одновременно, стал более свободен в собственном мыслиеизъявлении, что позволяет ему скорее стоять собственные схемы объяснения тех или иных феноменов, чем на-

---

<sup>2</sup> Визель М. Гипертексты по ту и эту стороны экрана // Иностранная литература. № 10. 1999. [Электронный ресурс] <<http://novosti.online.ru/magazine/inostran/n10-99/visel.htm>>

кладывать предлагаемые ему схемы, которые при этом нужно еще как-то освоить. Но где та грань, когда этой свободой будет лишь прикрываться банальность?

Постмодернизм опирается на фрагментарность и клиповость сознания современного человека, фиксируя сиюминутный событийный момент, не утруждая себя вопросами о сущности происходящих событий. Постмодернизм при всей его внутренней рафинированной сложности выражает господство обыденного сознания и ценностей повседневности. Конечно, аспекты быта важны для понимания культуры, обладая особым «знаковым содержанием», правда, здесь возникают вопросы границ такого погружения в быт. Не знаю насколько философу необходимо обсуждать, например, проблему такого «культурного феномена», исследуемого, например, Слотердайком, как «дерьмо» или «пуканье», представляющего собой «некий звук, который всегда что-то означает в социальных ситуациях» и глубокомысленный вывод автора о том, что «семантика пуканья представляет собой весьма сложную проблему»<sup>3</sup>. Отсюда лишь один шаг в виде призыва к философам, стоящим на такой позиции, вести диалог в этом «пукающем» режиме.

Соответственно, с этой позиции дискуссии о метафизике приобретают странный характер. Бесконечно муссируется идея, что метафизическое представление о ней — это нечто устаревшее, не нужное и даже не имеющее отношения к истинной философии. «Чем меньше метафизики в мышлении» — как бы говорят авторы, — «тем больше философии». Отсюда один шаг до того, чтобы объявить истинным мышлением его полное отсутствие. Ну а отсюда следуют выводы, что и изучать философию нужно именно таким, несистемным, бессистемным и даже антисистемным способом. Позиция весьма удобна для «учителя» и приемлема для «ученика». Первый может говорить, что угодно и о чем угодно, выдавая все это за философию. А второй вправе все, что ему отвергать, или, напротив, воспринимать в качестве единственной истины. И как прав Гегель, которому, может быть, больше всех достается критики за его систематическое понимание философии именно как метафизического знания. Он в свое время емкую характеристику опровергателям метафизического философствования, этим безудержным потугам (обратите внимание на схожесть с термином Слотердайка в эпиграфе) «здорового смысла», основанного на рассуждениях сродни незнанию вообще. Позиция не знающего выигрышна, ибо она упрощает ситуацию при принятии решений,

<sup>3</sup>Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург, 2001. С. 181.

или выборе аргументов, если таковые вообще могут понадобиться. В этом случае внешне знакомый предмет кажется простым и легко понимаемым, что дает повод думать, что доступность нашего понимания означает автоматически его познание. Однако, отмечал Гегель, известное оттого, что оно известно, еще не становится автоматически познанным<sup>4</sup>. Так часто происходит и при столкновении человека со словом «философия». Ну, кто сегодня не говорит о философии (реже о метафизике)? А если уж слово «философия» прозвучало из уст человека — то событие свершилось: философия как термин, вертящейся на языке, порождает ощущение у обладателя последнего, что он может с этим термином делать все, что угодно, как с пищей, которую тот же язык помогает отправлять в недра желудка.

Именно из такого положения дел проистекает убеждение, также упомянутое Гегелем: «Относительно всех наук, изящных и прикладных искусств, ремесел распространено убеждение, что для овладения ими необходимо затратить большие усилия на их изучение и на упражнение в них. Относительно же философии, напротив, в настоящее время, видимо, господствует предрассудок, что, — хотя из того, что у каждого есть глаза и руки, не следует, что он сумеет сшить сапоги, если ему дадут кожу и инструменты, — тем не менее каждый непосредственно умеет философствовать и рассуждать о философии, потому что обладает для этого меркой в виде своего природного разума, как будто он не обладает точно такой же меркой для сапога в виде своей ноги. Будто и впрямь овладение философией предполагает недостаток знаний и изучения и будто она кончается там, где последние начинаются»<sup>5</sup>.

Вот они, истоки любимого ныне «свободного» и «раскрепощенного» философствования. Свободы от чего? От глубины мышления? Раскрепощения от чего, от необходимости связывания своих мыслей хотя бы элементарной аргументацией, доступной для других? Эти бесконечные «философии», в лучшем случае, переоткрываемые «философские велосипеды» паразитирующие даже не на одной, а какой-то части той или иной мысли великих философов, и обозначаемые разнообразными новомодными терминами, то вытянутыми прямо из слова, то из заумного разбиения его на части, то почти из его написания не по горизонтали слева направо, как принято, а по вертикали или диагонали, то вывернутых наи-

<sup>4</sup> См.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. IV. Пер. с нем. Г. Г. Шлета. М., 1959. С. 16.

<sup>5</sup> Там же. С. 36–37.

знанку или просто ассоциацию. Все они часто прикрывают лишь одно — неумение, да и нежелание рассуждать, т. е. мыслить систематически. Для этих авторов, поскольку они этого делать не умеют и не обучены, процесс размышления, а значит, необходимой систематики, слишком скучен и от этого может заболеть голова. В результате, перед нами предстают произведения, созданные не с помощью мысленных усилий, а продукты поверхностного и произвольного умствования, с суетным порождением из самих себя «новых» смыслов, которые часто являются лишь тривиальностями. Их творцы, по-видимому, испытывают почти чувственное наслаждение, обозначаемое соответствующим понятием из иной области человеческих взаимоотношений. И вновь Гегель: «Печально то, что незнание и даже бесцеремонное и лишенное вкуса невежество, неспособное сосредоточить свои мысли на каком-либо абстрактном предложении, а тем более на связи между несколькими предложениями, выдает себя то за свободу и терпимость мышления, а то и за гениальность»<sup>6</sup>. Опираясь только на здравый смысл, безусловно, можно облечь банальные истины в личины философских одежд, которыми данная банальность прикрывается, однако к философии это не имеет никакого отношения. Но следует признать, что это основной источник массового философствования, которое охватывает общество в те или иные периоды развития и широко ретранслируется системой массовой информации.

Свободное философствование возникает не на пустом месте. Это не результат фиксирования мыслей, возникших в голове того или иного человека. В этом случае свобода мышления относительна, ибо ее горизонт определяется здравым смыслом, в котором только самому «философствующему» кажется, что его мышление самостоятельно. Для действительно свободного мышления необходимо погружение в пространство мировой философии, т. е. освоение тех достижений, которые были в ней накоплены. Лишь ориентация в этом пространстве позволяет нам свободно чувствовать себя внутри философской проблематики, осознавать сущность философских проблем, сравнивать существующие варианты их решений и пробовать предлагать свои собственные. Философская самостоятельность не продукт случайной стихийной свободы, проявившейся в виде двух-трех интересных мыслей, спонтанно возникших в голове, а результат систематического размышления над философскими проблемами. Следовательно, обстоятельное изучение философии и обучение культуре философского мышле-

<sup>6</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 37.

ния (философствованию) — это процесс, включающий в себя, кроме собственно философской подготовки, также освоение различных уровней знания от его конкретных областей, которыми прежде всего занимаются науки, до особых форм постижения бытия, которые характерны, например, для религии или искусства. Философия, стало быть, открыта для всех, и каждый человек в той или иной мере философствует, однако подлинное овладение ею представляет глубокую и систематическую работу мышления. Это требует некоего настроя души, когда все окружающее нас как бы пропускается сквозь призму философской интерпретации, когда как в значительных, так и во внешне незначительных явлениях мы вдруг улавливаем законы гармоничного устройства бытия и понимаем свое действительное место в рамках мирового целого.

Часто непроработанность философских мыслей прикрывается плюрализмом точек зрения, присутствующих в философии. Как будто плюрализм мысли означает ее неразборчивость и всеядность в признании любых высказываний. Еще более удивительно, когда плюрализм трактуется как некое политическое насилие, позволяющее кому-то участвовать в пиршестве плюрализма, а кому-то, например метафизике, в этом отказано. Философский пирог разбивается на куски, а чаще кусочки, каждый из которых, будучи обглоданным конкретным индивидуальным сознанием, обозначается философией как таковой. В этом философском «плюрализме» нет места размышлению и дискуссии, а есть система выставленных приоритетов и навешивания ярлыков. Это не просто допущение разных точек зрения, это очередная попытка не пропускать иной точки зрения, особенно если она, не дай Бог, запятнала себя даже малой связью с традиционным (если хотите классическим) пониманием философии. «Иной по отношению к чему?» — спросим мы. По отношению к модным философским изысканиям? Скучному и бессмысленному набору слов, которые часто невозможно соединить в одно предложение, и именно это выдается за специфику философии как таковой! Современному сознанию навязывается борьба с метафизикой, результатом которой, наверное, должно стать признание навязываемых нам мыслишек, в качестве единственной формы современной философии. Хорошо, что пока не дошло до официальных запретов иных, кроме раскручиваемых, точек зрения. Все это можно было бы воспринимать как грустную ситуацию, но таким образом пытаются выстроить новую идеологию, идеологию неприятия иного, которая ничем не лучше ушедшей официальной идеологии. Официальной идеологии мы могли, хотя бы внутреннее, противопоставить мысль, противопоставлять

же нечто целостное разорванным фрагментам, в нынешней ситуации просто бессмысленно.

Следует еще раз напомнить, что философия — это зеркало культурного состояния эпохи, и если культура сегодня в своей массе стала подростковой поп-культурой, то, к сожалению, это отражается и в философии. Мы на пороге оформления наиболее примитивного типа идеологии, которая направлена на создание упрощенной системы ценностей, позволяющей эффективно (технологично) манипулировать сознанием человека. Философия, основанная на систематическом представлении о бытии и человеке, в этом плане, безусловно, выступает врагом номер один, так как она учит мыслить, рассуждать, а значит, что-то признавать, а что-то нет. И наиболее простой способ борьбы с нею — это разрушение целостного мышления как стержня рационально-теоретического постижения бытия.

\* \* \*

Становление философии как метафизического знания — это попытка, не выходя за рамки мышления, проникнуть в глубины бытия, глубины постижения мира и сущности человека. Метафизика не словесное разыгрывание пределов своего мышления по поводу тех или иных окружающих явлений, что является делом весьма тривиальным, а выявление глубинных пластов бытия и осознание безграничных конструктивных возможностей мышления. Метафизика возникает как особый тип размышления, направленный на рациональное «самооправдания» возможности и претензий философии выдвигать собственное понимание мира путем рационально-рефлексивного размышления. «Эмпирическая наука не нуждалась в такого рода самооправдании: наличие опыта и как материала для обобщения, и как критерия эффективности идеи служило достаточной гарантией целесообразности науки. Но философия претендовала на осмысление того, что в принципе не могло быть предметом опыта. Поэтому решающим для самообоснования философии был вопрос о том, может ли мысль независимо от опыта открыть объективную общезначимую истину»<sup>7</sup>. Вот этой сущности философии и не могут понять некоторые «современные» ее критики. Для них философия является бесполезным занятием еще и в силу того, что затраты мыслительной (спекулятивной) энергии на осмысление философских проблем, да еще и необходимость философско-

<sup>7</sup> См.: Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 6.

го обрабатывания позитивных знаний о мире (т. е. наук), для того, чтобы хоть чуть-чуть продвинуться в приращении философского знания, малозаметно для публики. Непубличность не устраивает таких философов. Маленькая, но раскрученная «мысль», представляет для них большую ценность почти в прямом смысле, так как за это можно получить еще и вознаграждение. Гораздо проще играть с понятиями, давая интерпретации явлениям, а не сущности. Отсюда проистекают и попытки свести философию только к гуманитарному знанию и даже к литературе. Это действительно проще и эффективнее, ибо позволяет заниматься литературным оформлением собственного потока сознания, результатом чего, в зависимости от таланта носителя такого сознания, возникают более или менее интересные произведения, которые на самом деле, при всей их возможной ценности, далеко отстоят от метафизического проникновения мысли вглубь вещей.

Метафизика как чистое мышление не сводимо к позитивным знаниям, ибо последние представляют собой выявленные сущности второго рода. Их необходимо учитывать, объясняя окружающую природу, но в рамках чистого метафизического размышления философ все равно остается один на один с собственной мыслью, используя свои внутренние возможности проникать в сущность бытия. Более того, сегодня метафизика гораздо в большей степени самоопределена (очищена) так как часть проблем, которыми она ранее занималась, ушли в науку, а конкретные проблемы теологии решаются внутри ее самой. Поэтому метафизика «выражает стремление к тому, чтобы разрабатывать онтологию независимо от понятия Бога, от *agche*, а с другой стороны, разрабатывать теологию, ограничиваясь откровением, без оглядки на сущее как таковое»<sup>8</sup>.

Конструктивная безграничность как свойство человеческого разума была подмечена неоплатониками, которые во многом дали нам понимание аристотелевской философии именно как метафизики. В период творчества Аристотеля не было наук в их современном понимании. Например, физика в его системе еще не могла исследовать мир природы современными методами физики. Их не было. Был разум, с помощью которого на спекулятивном философском уровне исследовался, в том числе и природный мир. Физика в этот период была скорее философией природы. Но любому научному исследованию, как считал Аристотель, должно было предшествовать нечто лежащее за пределами самой природы, а именно, «*prote philosophia*». Это означало, что философия выходит за рамки

<sup>8</sup> Хофмайстер. Х. Что значит мыслить философски. СПб., 2006. С. 131.

какой-то отдельной опредмеченной сущности и занимается поиском первопричин сущего как такового. «Первые причины сущего, того, что действительно предшествует сущему, природе, и в чем она имеет свой принцип, открываются только за пределами самого сущего»<sup>9</sup>. Именно эта часть философии и стала позже обозначаться как метафизика.

Протофилософия (или первая философия) и есть мудрость, дающая «основание знанию». «В вопросе о первых принципах и причинах сущего *prote philosophia* не стремится к знанию ради «какой-то пользы» и, по Аристотелю, «совершенно свободна» от всех наук, «так как она существует только ради себя самой»<sup>10</sup>. первофилософия), которая должна была быть фундаментом более конкретного научного исследования. В этом же значении Аристотель использовал термины «теология» и «онтология», подчеркивая тем самым необходимость особой науки, изучающей сущее как таковое, в отличие от наук, не занимающихся сущим как таковым, а исследующим лишь части этой сущности. Иначе говоря, истинная действительность не сводима к природе и поэтому не может быть исследована только физически. Аристотель, выводя исследование надприродного бытия за пределы физики, подчеркивал тем самым специфику человеческого мышления стремящегося и могущего познавать предельную сущность бытия. Поэтому исторически случайное возникновение термина «метафизика» (и некоторая неопределенность, связанная с приложением частицы «мета» к физике) отражает глубоко закономерный ход мысли великого древнегреческого философа и всей предшествующей ему традиции, саму суть философского подхода к миру. Метафизика — это «философское учение о сверхпытных началах и законах какого-либо определенного типа бытия или бытия вообще»<sup>11</sup>.

В поздней античности хотя и происходит дальнейшее развитие метафизики, но она ограничивается в основном ее онтологической частью. Важнейшим результатом позднеантичных подходов в области метафизики стало то, что была намечена проблема существования особого слоя бытия, несводимого к другим — экзистенции, что позже получило свое развитие в экзистенциальной метафизике Хайдеггера и Ясперса. Плотин, разрабатывая проблемы онтологии, дает собственное понимание сущего, говоря что «ум есть сущее».

<sup>9</sup> Хофмайстер. Х. Что значит мыслить философски. С. 130.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Доброхотов А. Л. Возвращение метафизики, или какие действительные успехи сделала метафизика со времен Парменида // Доброхотов А. Л. Избранное. М., 2008. С. 199.

В его системе трех субстанций ум соответствует бытию, таким образом, бытие становится исходным понятием онтологии. В результате этого отождествления, бытие приобретает характер творческой причины, которая объединяет первоначала. Таким образом, бытие, это, с одной стороны, определенное бытие. А с другой — единство многообразия. Конкретное существование — «это след единого»<sup>12</sup>, т. е. бытие отражает единое. Но если это так, то бытие и ум, и высшее сознание, т. е. в нем объединены мыслящее и мыслимое. Таким образом, бытие приобретает подвижный, творческий характер — это непрерывное творчество. Ум-бытие это жизнь, благо и красота.

В Средние века сложилась удивительная ситуация. С одной стороны, философия и теология стремились отмежеваться друг от друга, а с другой — теология пыталась использовать метафизику в ее классическом понимании как учения о сверхчувственном для рационального обоснования теологических истин, интерпретируя метафизику теологически.

Центром размежевания стала проблема соотношения философии и откровения. «Возможны ли успехи метафизики там, где она, собственно исчезает?.. Там, где дело касается не самого откровения, а рефлексии о нем, оказывается, что во многих случаях метафизика чистого бытия стимулирует осознание границы между откровением и умозрением»<sup>13</sup>. Теологическая трактовка связана с тем, что сверхчувственное не подвластно не только эмпирическому, но и умозрительному (метафизическому) опыту, а может быть постигнуто лишь в откровении. В тоже время средневековые философы указывали на связь между метафизикой и откровением, особенно когда решались внутренние задачи обоснования необходимости существования самой метафизики. В этот период возникают конструкции разных типов метафизик, связанных с отдельными античными традициями: «метафизика Исхода», «метафизика любви». Даже «метафизика воли», основанная на антитрадиционалистских идеях номинализма, развивала знакомые мотивы античного понимания. Как отмечает А. Л. Доброхотов это, с одной стороны, было проявлением кризиса античной метафизики, а с другой — ее обновлением и возвращением к старым истинам. Метафизика преодолела номиналистический бунт, «припомнив» концепцию Парменида, который показал, что «мысль, постигающая истинное бы-

<sup>12</sup> Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. М., 1986. С. 142.

<sup>13</sup> Доброхотов А. Л. Возвращение метафизики... С. 209.

тие, не является абстракцией, так как истинное бытие единично, уникально; оно не есть род для видов и не суммирует в обобщении отдельные качества вещей»<sup>14</sup>.

Оформление теологии как учения о церкви приводит к тому, что тезисы Аристотеля, относительно божественного начала бытия трансформируются в понимание сверхчувственного начала именно как христианского Бога. Либо вся метафизика теологизируется, либо из нее изымаются аргументы связанные с пониманием сверхчувственного начала. Логика рассуждений здесь строится по принципу зависимости различных сущностей от первосущности. У Аристотеля Бог хотя и является причиной мира, но лишь целевой причиной, которая задает тенденцию развития мира, но не есть причина физического мира. В христианской теологии Бог творец и причина всего существующего.

Как отмечает Гурина, следует лишь удивляться, как был интерпретирован Аристотель. Ведь у него Бог не только не создает мир, но внешен, инертен по отношению к нему, «ибо мыслит только самого себя». В христианской теологии Бог не столь невозмутим, а, напротив, активен и ради спасения мира готов пожертвовать даже своим сыном. «В результате метафизика была сведена к теологии, понятой как наука о первой сущности, к которой все сущности привязаны как причине своего бытия»<sup>15</sup>. И соответственно, античное понятие мудрости, было проинтерпретировано как знание Бога. А отсюда вытекает значение философии как любви к мудрости. Это — любовь к Богу. «Мудрость есть знание вещей божественных», писал Августин. Соответственно, если наука исследует знание человеческое, то мудрость знание божественного. Но, поскольку божественное является первоначалом, то именно теология опирается на абсолютную достоверность, данную от Бога, придавая достоверность и другим наукам. В результате метафизика, основанная на теологизированной онтологии становится теологией, применительно не к сверхчувственному началу вообще, а к конкретно-му Богу.

Метафизические споры о соотношении сущности и существования пронизывали средневековую философию, но постепенно стала вызревать тенденция разведения чистой метафизики, не занимающейся бытием сверхчувственного и теологии, исследующей Бога как сверхчувственное начало. Дунс Скот, различает предмет метафизики — бытие как сущее, из которого рациональным образом

<sup>14</sup> Доброхотов А. Л. Возвращение метафизики... С. 211.

<sup>15</sup> Гурина М. Философия. М., 1998. С. 194.

выводиться все остальное и предмет теологии, каковым выступает вера, основанная на откровении. Смещение предметов в одном образовании лишь приводит к искажению сущностей и философии и теологии. Философии это затрудняет рациональный путь обоснования. Уильям Оккам исходит из понимания вспомогательного характера философии по отношению к теологии. У него речь уже идет не о различии веры и знания, а о пропасти, которая существует между ними. Если мир, лишь одно из порождений Бога, — рассуждает философ, — то между ними нет ничего общего кроме самого акта творения. Как отметил А. С. Доброхотов, если Дунс Скот «лишил сущности их экзистенциального значения, а тем самым способности быть исходным центром детерминации, хотя бы в мире бытия. Оккам вообще элиминировал универсалии, оставив индивидов «один на один» с волей абсолюта»<sup>16</sup>.

Однако метафизика не укладывается в теологические рамки, также как познание не уступает место вере. В каком-то смысле, сама теология как попытка познания веры конечным существом, всегда остается метафизической и дерзновенной попыткой выхода за пределы индивидуального сознания. Появляется удивительная концепция Николая Кузанского, которая не укладывается в теологические рамки.

В его системе Бог как абсолютный максимум вообще находится за пределами знания. То есть абсолютное бытие непостижимо, но позволяет постигать все остальное. Когда мы сомневаемся в существовании абсолютного бытия, то мы открываем дорогу для предположения существования бытия и небытия. Следовательно, должна быть сама возможность существования бытия. А это и говорит об абсолютной необходимости бытия, хотя бы в качестве предположения. Следовательно «есть только то, что может быть» и бытие ничего не прибавляет к этому. В результате есть категория, стоящая над бытием и небытием. Это Абсолют, которые совмещает предельные противоположности бытия и небытия. Бытие лишь одно из максимальных имен абсолюта. Бог же находится вне системы борьбы противоположностей бытия и небытия, следовательно, он выше бытия. Это еще одно «припоминание» разработок метафизики в античности, в частности идей Платона и Аристотеля. Перед нами предельная, а значит вновь метафизическая конструкция далеко отстоящая от эмпирической действительности. Быть может только абсолютное бытие, все иное причастно ему. Но тог-

<sup>16</sup> См.: Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. С. 160.

да, благодаря акту творения Бог переходит в ничто. Так как быть и творить совпадают. Следовательно, Бог есть ничто или есть все<sup>17</sup>. То есть предельные характеристики, предельные сущности совпадают, максимум в высшей степени тождественен минимуму. Бог содержит в себе все вещи (компликация). Он сам содержится во всех вещах (экспликация), представляя собой то, что они есть. Бог является единством компликации и экспликации (контракция), в рамках которой осуществляется единство во множественности, «простота в сложности, покой в движении, вечность в чередовании времен, и так далее»<sup>18</sup>. Таким образом, все содержится во всем. Из этой общей онтологической позиции вытекает концепция человека как «микрокосма».

В рационализме Нового времени в центре картины бытия оказывается понятие субстанции, ее соотношения с Богом и решение проблемы устройства мира. Это дуалистический вариант Р. Декарта, полагавшего в основе мира два вида субстанций: духовную и материальную. Метафизика исследует первопричины и выступает здесь как наука о Боге и идеях, т. е. наукой о нематериальном и сверхчувственном. Субстанция выступает ядром метафизики и в монистической концепции Спинозы, которая здесь трактуется как причина самой себя и с которой отождествляется понятие Бога. Бог здесь сливается природой, что обозначается как пантеизм. Бог — это субстанция, наделенная бесконечными атрибутами, а реальный мир состоит из конечных и бесконечных модусов. У Лейбница в качестве метафизики выступает его монадология, отражающая множественный характер понятия субстанции. Монады — это главное деятельное начало мира, центр его жизненной силы. Таким образом, основными категориями метафизики являются категории субстанции и Бога, которые тесно связаны между собой.

В XVIII веке метафизика переживает очередной кризис, связанный с развитием наук, но именно в этот момент вызревают мощнейшие тенденции «возвращения» метафизики. В этом процессе революционную роль сыграла философия И. Канта, которого часто обозначают как разрушителя метафизики. Кант действительно подверг жесткой критике предшествующую ему догматическую метафизику, расчищая место для ее нового, научного, как сам он считал, понимания. До него, в частности, в наиболее принятой системе Христиана Вольфа (учителя Канта), метафизика разделя-

<sup>17</sup> См. *Доброхотов А. Л.* Указ. соч. С. 163.

<sup>18</sup> *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье. СПб., 1994. С. 257.

лась на общую (онтология) и специальную (теология). Общая метафизика не занималась абсолютными основаниями бытия и исследовала лишь предпосылки, не касающиеся абсолютных начал. Следовательно, общий метафизический подход отсутствовал, в отличие, например, от Аристотеля, где такого разрыва быть не могло. В результате в специальную метафизику включались психология (в современном смысле, философская антропология), космология и собственно рациональная теология (учение о Боге как абсолюте). То есть понятие теологии значительно расширилось и исследовало все то, что имело отношение к абсолютным основаниям и ценностям. А это приводило к тому, что разум как главный источник метафизического знания по Канту, опирался на мнимые знания, которые носили чисто спекулятивный характер.

Кант предлагает программу «реабилитации» метафизики, которая должна быть общим основанием наук, в каком-то смысле, возвращаясь к традиции Аристотеля. Иначе говоря, и теология, и психология, и космология, а значит и метафизика в целом должны быть рациональными средствами постижения бытия, основанными на знании, но сама метафизика к чистому знанию не сводима. Метафизика «в целом не только теоретическая философская дисциплина, но включает в себя и вопросы этики и высших принципов сущего»<sup>19</sup>. Метафизическим основанием философии является то, что она исследует фундаментальные цели человеческого разума и в этом смысле имеет абсолютную ценность. Но метафизика не должна быть оторвана от реального знания, так как в этом случае перед нами предстанет система догматических, абстрактных построений, которые не могут выступать основанием для истины. В метафизике должно реализоваться единство онтологии и гносеологии. Вместо трактовки метафизики как науки о первопринципах, он предлагает рассматривать ее как науку о знании первопринципов. «Прежде чем может быть представлено бытие сущего в его структуре, согласно Канту, следует проверить понятия и принципы нашего мышления относительно их способности к решению такой задачи. Следовательно, это требовало «метафизики метафизики»<sup>20</sup>, что затем закрепляется в традиции в понятии «трансцендентальная философия».

В связи с этим он пересматривает целый ряд основных проблем метафизики. В частности, анализируя проблему соотношения бытия и мышления, Кант утверждает, что бытие и существование не должны быть вне эмпирической реальности. Такая позиция

<sup>19</sup> Хофмайстер. Х. Что значит мыслить философски. С. 133.

<sup>20</sup> Там же. С. 132.

не эмпиризм, так как опыт в его понимании это результат соединения «материи чувственных впечатлений и формы рассудочных способностей»<sup>21</sup>. Поэтому он не сводим ни к материальному, ни к формальному началу. Он единичен и индивидуален. Существовать и иметь смысл (быть мыслимым) не одно и то же. Кант вводит понятие априорности как особого типа идеального, которое не имеет пространственно-временных характеристик, но имеет значимость. Существует три вида априори — чистая форма знания, действие, чистая целесообразность. Эти три вида пересекаются с основными формами субстанции. Субстанция самодостаточна, бесконечна, замкнута в себе, что и отвечает понятию чистой формы знания, чистой целесообразности и т. д. Это онтологическое понятие необходимо для гносеологии, выступая фундаментом построения теории познания. Итак, существовать могут феномены, которые мы можем познавать и сфера ноуменов, т. е. вещей в себе, которые познаваться не могут. В отличие от них, априорное — лишено существования. Сущность и существование не совпадают абсолютно, а априори вообще замкнуто на себя. Таким образом, по Канту, именно метафизика дает нам фундаментальные предпосылки, без которых невозможно, в том числе и эмпирическое познание. Это система истинных априорных знаний, некий максимальный предел и в этой ипостаси она выступает как цель, к которой стремится человеческое познание.

В своем наиболее развернутом виде метафизика получает развитие в философии Гегеля. Гегель исходит из совпадения бытия и мышления и в определенном смысле возвращаясь к идеям Парменида и Аристотеля пытается обосновать метафизику как науку. В начале системы стоит Абсолют, который понимается как божественное в его вечной сущности, как истина сама по себе. Абсолют представляет собой процесс реализации идеи, которую Гегель описывает на разных стадиях: «идея-в-себе или идея как логос», (логика), в рамках которой разворачиваются все предельные характеристики бытия; «идея-вне-себя» (философия природы) и «идея в себе и для себя», или «идея, вернувшаяся к себе» (философия духа). Соответственно философия природы здесь это особый период отчуждения идеи на пути перехода к Духу. Именно внутри логики реализуется метафизическое учение о бытии, сущности и понятии. Здесь наиболее важно развитие учения о бытии как центральной категории метафизики. Бытие, по Гегелю, это всегда «нечто» (конкрет-

<sup>21</sup> Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской традиции. С. 180.

ность) и «ничто» (абстракция). Таким образом, бытие — это первая чистая мысль. Категория бытия — это начало построения метафизической системы. Противоречие между бытием и ничто разрешается в категории нечто, в которой исчезает неопределенность и абстрактность бытия. Оно начинает обладать реальными признаками, т. е. определенным качеством. Происходит переход от категории «для-себя-бытие» к определенному бытию. Это, в свою очередь, определяет переход от бытия к сущности. Логика сущности, анализирует движением мысли вглубь, вскрывая процесс перехода от категории видимости к сущности и явлению, показывая их реализацию в действительности. Здесь бытие теряет свою неопределенность и абстрактность, оно становится лишь видимостью, т. е. явлением, за которым стоит сущность, которую мы можем познать. Таким образом, Гегель изменил представление об истине, трактуя ее прежде всего как процесс<sup>22</sup>. Логика понятия, представляющая собой определенное завершение, исследует мысль достигшей своей полноты, как бы возвращенная к себе. Это субъективная логика. Здесь исследуются предельные понимания субъективности, объективности, идеи и абсолютной идеи. После понимания этих метафизических предпосылок и для понимания идеи развития в полном виде необходимо исследовать природу, в которой абсолютная идея отчуждает себя. Здесь исследуются механика, физика, категории пространства и времени, материи и движения. Таким образом, Гегелю удалось создать систему, в которой истина реализуется как развитие разума.

В конце XIX — начале XX века после некоторого периода «кризиса метафизики» происходит возвращение к ней. Возникает необходимость исследования бытия в контексте понимания системного устройства мира в целом. Идея иерархичности бытия реализуется в самых разных вариантах, от идей диалектического материализма Ф. Энгельса, до «новой онтологии» Н. Гартмана.

Э. Гуссерль продвигает идею региональных онтологий, переводя проблемы метафизики в область феноменологической проблематики. Сущность как категория метафизики на самом деле есть лишь свойство «являемости феноменов». Реальны единичные факты, универсалии не реальны. Но именно благодаря универсалиям можно опознать и классифицировать единичные факты. То есть для сравнения фактов мы должны иметь знание о сущности, чтобы их сравнивать. Наука о сущностях — это не метафизика, а феноменология. «Региональные онтологии», исследуют феномены приро-

<sup>22</sup> См.: Там же. С. 228.

ды, общества, морали, религии, но для их понимания необходим предварительный анализ сущностей и их свойств.

Одним из наиболее привлекательных и многообещающих вариантов неклассической онтологии в рамках метафизического подхода стал экзистенциализм, представители которого обратили внимание на важность и особенность человеческого бытия и человеческого существования. С. Л. Франк отмечал: «В лице “нашего сознания” — мы имеем бытие не только сознаваемое, но и подлинно сущее — бытие, которое не противостоит нам, а есть в нас и с нами»<sup>23</sup>. Буквально ту же самую мысль о самоочевидности такого рода бытия можно найти у русского мыслителя В. И. Несмелова<sup>24</sup> и позднее у Ж. П. Сартра в его «онтологическом законе сознания»<sup>25</sup>. Все виды бытия доступны лишь сквозь призму экзистенции личности, человека. Мы всегда впечатываем в мир структуры своей субъективности и никогда не имеем дело с чистым внешним бытием как таковым.

Исследования экзистенции имели разные направления. Это и анализ способности человеческого бытия активно формировать собственную сущность, строить себя в мире (Ж. П. Сартр), и размышления над характером свободного творчества человека, создающего культурный мир и преодолевающего его окостеневшие объективированные формы (Н. А. Бердяев), и анализ возможностей не поддающейся рационализации свободе действия, коммуникации, морального выбора, первичный опыт переживания телесности (Г. Марсель, М. Мерло-Понти) и т. д. Во всех вариантах именно человеческое бытие (рефлексивное или дорефлексивное, подлинное или неподлинное) оказывается первостепенно важным.

Другая разновидность неклассических онтологий в противовес онтологиям экзистенциальной направленности ищет ключ к тайнам человеческого бытия в структурах бессознательного. Именно бессознательное психическое бытие определяет не только важнейшие формы существования сознания, но в конечном счете и всю картину мира, в которой живет человек. Помимо Фрейда особую роль в разработку этой онтологической парадигмы вносит К. Г. Юнг с его идеей коллективного бессознательного и архетипов как их носителей. Онтологию К. Г. Юнга отличает лишь четкая антропологическая позиция — ключ к архетипическим истокам бытия скрыт в самом человеке, которые должны быть описаны и по-сильно рационально истолкованы его сознанием.

<sup>23</sup> Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 158.

<sup>24</sup> Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. Казань, 1994. С. 122–123.

<sup>25</sup> Сартр Ж. П. Воображение // Логос. 1992. № 3. С. 106.

Варианты экзистенциальной метафизики наиболее полно были развиты в работах М. Хайдеггера и К. Ясперса и связаны с описанием структуры человеческих переживаний через характеристики бытия как такового.

Еще одна линия идет по пути построения метафизики культуры. Именно закономерности существования мира культуры — ее языка, текстов различной природы, материальных артефактов, техники, произведений искусства — являются ключом к самопознанию человека и к тем картинам мира, в которых он живет (Э. Кассирер). Выстраивание метафизики текста характерно для герменевтической традиции. В развитие этого направления огромный вклад внесли Х.-Г. Гадамер, отечественные мыслители Г. Г. Шпет и М. М. Бахтин, французский мыслитель П. Рикер и опять-таки М. Хайдеггер. Работы последнего представляют собой определенный синтез идей феноменологии, экзистенциализма и герменевтики, в силу чего мы уделим ему чуть ниже особое внимание.

Весьма оригинальными являются пути антропологической метафизики, основанный на роли человеческого общения или коммуникации в конституировании собственно человеческой реальности. Этот исследовательский ракурс присутствует во всех антропологических версиях от тех же Гуссерля, Кассирера и Сартра и кончая «теорией коммуникативного действия» Ю. Хабермаса.

Необходимо отметить и особые пути русской метафизики<sup>26</sup>, которая в конце XIX — начале XX века сформировала оригинальную синтетическую модель софиологии. Заслугой русской софиологии стала разработка проблемы неразрывной связи материальных и идеальных начал бытия, приведший к синтезу натурфилософского (космологического), спекулятивно-метафизического и антропологического ракурсов; исследование человеческого бытия как части космического целого; анализ проблемы личной бытийной ответственности человека за себя и общество в качестве антропо-космической максимы и выстраиванием на этом практической этики. Несмотря на богословское происхождение, понятие Софии-Премудрости выступило в качестве предельной абстракции, на основе которой была выстроена «метафизика всеединства», которая во многом пыталась решить задачу рационализации того, что в истории человеческой мысли схватывалось чаще всего вне-рациональными — мистическими и образно-символическими — средствами (В. С. Соловьев, братья С. Н. и Е. Н. Трубецкие,

<sup>26</sup> См. более подробно: *Иванов А. В., Миронов В. В.* Университетские лекции по метафизике. М., 2004.

Л. П. Карсавин, В. В. Зеньковский, Н. О. Лосский, и особенно П. А. Флоренский и С. Н. Булгаков).

Метафизика в современном понимании это особая часть философии, присутствующего в ней в виде некоего ядра (сердца, сердцевины). Ее обозначают также термином «теоретическая философия», «систематическая философия» или «метафилософия»<sup>27</sup>. В составе метафизики выделяют три уровня, тесно связанные друг с другом: онтологии (учения о бытии), гносеологии (учения о познании) и аксиологии (всеобщей теории ценностей). На онтологическом уровне выкристаллизовывается система общебытийных отношений между миром и человеком. Любая онтология — признает ли она исходным материальное, идеальное или какое-то другое бытие — всегда пытается выявить всеобщие структуры и закономерности развития вещей и процессов как таковых. На гносеологическом уровне, человек, осознает свою противоположность бытию, позволяющую рассматривать стоящее вне его в качестве объекта познания. Здесь философия в предельной форме ставит вопрос о познаваемости мира и обоснованности наших знаний о нем. Аксиологический уровень освоения бытия, связан с тем, что человек, будучи существом одухотворенным, не только познает мир, но и живет в нем как его часть, эмоционально переживая свое существование. Человеку свойственно в ряде случаев ориентироваться на абсолютные мировоззренческие установки, на веру. Философия, в предельной форме исследует эти ценности человеческого существования, их обоснованность и необходимость. Праксеологический уровень метафизики связан с деятельностной сущностью человека. Практика является как бы активным связующим моментом между миром и человеком, между бытием и мышлением. Человек познает закономерности бытия, оценивает их значимость для своего развития и развития человечества в целом. Он способен активно воздействовать на бытие, направив те или иные действия в желаемое русло, в том числе и ограничивая собственную степень вмешательства, например в природу.

<sup>27</sup> См., например, *Ойзерман Т. И. Метафилософия*. М., 2009.

*И. Т. Касавин*

## Философский дискурс: проблема, контекст, смысл

**П**редставление о содержании и функциях философии за последние годы претерпело существенную трансформацию в российском философском сообществе. Редко можно встретить мнение, что философия — наука о всеобщих законах мироздания, общества и познания. Напротив, все большее распространение получает концепция, изложенная в статье «Философия» в «Новой философской энциклопедии». Согласно последней, философия представляет собой анализ мировоззренческих, или культурных, универсалий, а также выработку новых теоретических смыслов<sup>1</sup>, задающих многообразие возможных миров для науки и культуры<sup>2</sup>. Есть основания полагать, что это понимания философского знания основывается на культурно-историческом понимании познания вообще, значение которого во многих своих работах подчеркивает наш юбиляр — Владислав Александрович Лекторский<sup>3</sup>.

Мне уже приходилось специально анализировать понятие «культурной универсалии»<sup>4</sup>, обсуждая данную концепцию природы философии. Теперь я обращусь ко второй части представленного в ней определения философии и попытаюсь рассмотреть один из механизмов выработки особых теоретических смыслов, характеризующих именно философскую рефлексия. Допустим для начала, что разворачивание содержания философии происходит в ходе формулировки и анализа философских проблем. Тогда нужно задаться вопросом о том, что представляет собой проблема как форма знания.

<sup>1</sup> См.: Касавин И. Т. Смысл как проблема эпистемологии и науки // Эпистемология и философия науки. 2007. Т. 13. № 3.

<sup>2</sup> См.: Степин В. С. Философия // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М., 2001.

<sup>3</sup> См., например: Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001. С. 113, 153, 167 и др.

<sup>4</sup> См.: Касавин И. Т. Философская рефлексия и универсалии культуры // Человек. Наука. Цивилизация. К семидесятилетию В. С. Степина. М., 2004.

## 1. О понятии проблемы

Убедительное различие проблем и задач сформулировал Б. С. Грязнов. Он предложил называть проблемой вопрос, ответом на который является теория в целом. Так, например, проблемой, которую решала квантовая теория М. Планка, был вопрос: прерывны или непрерывны энергетические процессы, происходящие в системах, совершающих гармонические колебания? Внутритеоретические вопросы Б. С. Грязнов предложил, напротив, называть «задачами»: их решением является одно или несколько утверждений теории. В таком случае проблема и задача отличаются друг от друга не содержанием вопросов, но характером ответов: решением проблемы будет теория в целом, решением задачи — некоторая часть теории<sup>5</sup>. Введенное Б. С. Грязновым различие предполагает, что проблема имеет внешнее происхождение по отношению к теории, которая является ее решением, в то время как решение задачи следует из той теории, в рамках которой задача сформулирована. Теоретический скачок, заостренно представленный в известном тезисе парадигмальной, или глобальной теоретической «несоизмеримости» Т. Куна-П. Фейерабенда, характеризует именно возникновение и решение проблемы. «Разгадывание головоломок», составляющее, по Т. Куну, суть «нормальной науки», напротив, напоминает решение задач. При этом, далее, Б. С. Грязнов показывает, что *исторически* теории возникают вовсе не как решения проблем. Более того, наука вообще занимается решением не проблем, а задач, и история науки не может быть представлена как история проблем. В науке проблемы не *формулируются*, а, скорее, *реконструируются* по уже готовому знанию: «реконструкция проблемы — это способ понимания теории»<sup>6</sup>, понимания, приходящего вслед за знанием.

Уже Б. С. Грязнов замечает, что научная проблема является результатом особого рода познавательной деятельности, имея в виду историко-научную рефлексию, или реконструкцию. Она отличается, однако, от философской рефлексии. Как только мы выходим за пределы науки в область философии, мы получаем возможность ставить, формулировать и переформулировать проблемы, в том числе и такие, для которых пока не существует решения, или такие, решение которых (в конкретно-научном или практическом смысле) вообще невозможно. Философские проблемы непреходящи, но не неизменны; они не отделены от научных проблем и задач

<sup>5</sup> См.: Грязнов Б. С. Логика. Рациональность. Творчество. М., 1982. С. 114.

<sup>6</sup> Там же. С. 118.

непроходимой стеной; каждый философ имеет шанс сформулировать новую проблему, которая останется актуальной достаточно долго, но, вероятно, не всегда. П. Рикёр утверждает, что «Великий философ — это тот, кто открывает новый способ спрашивать»<sup>7</sup>. Фактически соглашаясь с ним, В. Гейзенберг замечает, что ученого в философии «интересуют, прежде всего, постановки вопросов и только во вторую очередь ответы. Постановки вопросов кажутся ему весьма ценными, если они оказываются плодотворными в развитии человеческого мышления. Ответы же в большинстве случаев носят преходящий характер, они теряют в ходе времени свое значение благодаря расширению наших знаний о фактах»<sup>8</sup>.

Ссылаясь на эти и другие высказывания, Т. И. Ойзерман приходит к выводу, что «анализ формы философского вопроса выявляет специфическое, несводимое к предмету частных наук содержание»<sup>9</sup>. Он показывает, насколько многообразными являются философские проблемы, насколько они связаны с научными и вненаучными вопросами и задачами. Настаивая на специфике философского познания, он оговаривается, что не существует каких-то аспектов реальности, являющихся предметом собственно философского исследования. Вместе с тем философия ориентирована на некоторый «оптимум всеобщности», «философия отличается тенденцией к универсализации свойственного ей способа изучения, осмысления явлений, что означает превращение любого достаточно широкого круга вопросов науки или личной жизни человека, общественно-политических, исторических, идеологических и иных вопросов в предмет философского рассмотрения»<sup>10</sup>. Речь идет о мировоззренческом и методологическом содержании, которое философия обнаруживает в социальной реальности, в формах культуры, в проявлениях человеческой субъективности. Именно философия занимается исследованием этого содержания систематически и по преимуществу, в отличие от других наук, также периодически затрагивающих его.

В лекциях, пытаясь упрощенно показать особенности таких видов знания, как магия, философия и наука, я порой использую следующую формулу. Наука *решает* проблемы, которые могут быть решены; философия *ставит* проблемы, которые не могут быть ре-

<sup>7</sup> Ricœur P. Histoire et verité. P., 1955. P. 78.

<sup>8</sup> Гейзенберг В. Открытие Планка и основные философские вопросы учения об атомах // Вопросы философии. 1958. № 11. С. 61.

<sup>9</sup> Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. М., 1982. С. 164.

<sup>10</sup> Богомолов А. С., Ойзерман Т. И. Основы теории историко-философского процесса. М., 1983. С. 79.

шены; магия *решает* проблемы, которые не могут быть решены. В дальнейшем, более обстоятельное рассмотрение специфики науки, философии и магии показывает, что научные проблемы оказываются конкретными задачами, а некоторые философские проблемы, преобразуясь в конкретно-научные задачи, обретают свое решение. И, наконец, магические проблемы решаются благодаря тому, что одна неразрешимая в данный момент проблема или задача подменяется другой, решаемой задачей. Поэтому я бы отважился на следующее допущение: подобно тому, как смысл слова есть его употребление, смысл проблемы, а, следовательно, и проблема как таковая есть также результат работы с «проблемным» (в некотором интуитивном, предварительном смысле) знанием. Таким образом, *не форма и даже не содержание проблем самих по себе позволяет причислить их к философии, науке, религии или повседневному мышлению. Только метатеоретическая рефлексия, т. е. способ их анализа, используемый при этом концептуальный аппарат, методологические подходы и отношение к определенной системе ценностей, придает им звучание, соответствующее той или иной мыслительной сфере.* Исходя из этого, следует заключить, что не существует научных, религиозных, политических и обыденных проблем как таковых; их создает подключение к данным областям общеметодологической, теологической, политологической или философской рефлексии.

Философские проблемы отличаются от других, среди прочего, тем, что, не имея однозначного и окончательного решения, *периодически приобретают и утрачивают актуальность, интерес для определенных групп людей под влиянием внешних или внутренних условий.* Они могут воспроизводиться многие столетия подряд или же надолго исчезать из оборота, оставаясь в концептуальном резерве. Такое положение определяется особой ролью и высокой ценностью истории философии в системе философского знания. История философских проблем, как правило, не становится для философа паноптикумом заблуждений, но представляет собой наличные теоретические ресурсы, из которых всегда можно черпать идеи и подходы. И если что-то похожее на механизм такого тематического и методологического воспроизводства мы встречаем в науке или иной социальной сфере, то можно с уверенностью утверждать — здесь кроется философская или иная глобальная мировоззренческая проблема.

При этом стоит провести различие между внутренней и внешней философской проблематикой. Внутрифилософские проблемы, например, имеют, как правило, низкую степень актуальности для

всех тех, кто не вовлечен в процесс философского исследования или образования. Их предметом является положение дел в самой философии. Внешнефилософские проблемы, напротив, часто неинтересны для большого круга философов. Они в большей степени привлекают внимание «человека с улицы» (А. Шюц), стремящегося осмыслить политические, религиозные, обыденные ситуации.

И здесь стоит напомнить, что природа проблемы вообще — также специфически философская проблема. В частности, это выясняется при сопоставлении разных подходов в рамках теории познания. Позитивистски ориентированная эпистемология практически отождествляла проблемы с псевдопроблемами, причисляя к знанию только утвердительные высказывания, в то время как проблема, как правило, имеет вопросительную форму. Кроме того, проблема подвергает сомнению достигнутый уровень знания и тем самым противоречит ему. Как же ее можно в таком случае причислить ее к «позитивному знанию?» И только К. Поппер отваживается на это, включая научные и философские проблемы в сферу «третьего мира».

Если мы, вслед за К. Поппером реабилитируем проблему как форму знания, то уже имеем право задаться и вопросом о природе знания, выступающего в образе научной проблемы. Проблема — это не просто вопрос, ответ на который предполагает некоторое знание. Задавая вопросы типа: «Сколько звезд на небе?», «Когда произошла Французская революция?» или «Какова длина молекулы ДНК?», мы знаем точный или приблизительный ответ или в худшем случае знаем, где его искать. Эти вопросы могут нуждаться в терминологических или фактических уточнениях, но они не требуют поиска принципиально нового знания и не выражают сомнения в уже имеющемся знании. Напротив, проблема является системой из двух и более вопросительных суждений со строгой дизъюнкцией и содержит исключаяющие друг друга онтологические допущения. Именно так обстояло дело с уже упомянутой проблемой М. Планка о прерывности или непрерывности энергетических процессов, или с проблемой Н. Коперника о том, вращается ли небесная сфера относительно Земли или наоборот. Возможность формулировки осмысленных и весьма значимых вопросов, стоящих в оппозиции друг к другу, предполагает неоднородность, неполноту, противоречивость доступного нам массива знания. Проблема и фиксирует как раз дефект наличного знания (несоответствие между равно обоснованными тезисами, предпосылками и заключением, задачами исследования и его средствами, идеей и ее применением и т. п.). Тем самым проблема явно или неявно содержит знание

весьма специфического, рефлексивного рода, знание, направленное на самого себя: *это знание о знании, его сфере и границах*<sup>11</sup>.

Вспомним, однако, еще раз особенность той эпистемологической ситуации, когда актуализировалось понятие проблемы в эпистемологии и философии науки. Эта ситуация была связана с кризисом кумулятивистской модели развития знания как накопления прежде всего истинных фактов. Осознание того, что всякое знание неизбежно теоретически нагружено, привело к дискретной модели научного прогресса, в которой новая теория приносит с собой новое видение, новые факты. К. Поппер, провозгласив «перманентную революцию» как представление о постоянном выдвижении и опровержении теорий, рассматривал развитие науки как переосмысление проблем, переход от одних проблем, менее глубоких и плодотворных, к проблемам более глубоким и открывающим более обширные теоретические перспективы. Понятие проблемы, являясь формой явного расхождения старого и нового теоретического знания, обретало методологическую актуальность потому, что в центр внимания выносился вопрос о рациональном выборе теории. Решить проблему значило обосновать выбор более истинной (эмпирически богатой, логически совершенной) теории. Но тезис теоретической несоизмеримости, почти неизбежно следующий из тезиса теоретической нагруженности, сразу же перенес проблему из сферы развития научного знания в сферу метатеоретического дискурса, в сферу рациональной реконструкции. По сути, этот ход уже содержался в концепции К. Поппера, который под «перманентной революцией» имел в виду не развитие самой науки, но, скорее, философские дискуссии вокруг оснований научного знания и плюрализм философских установок ученого-теоретика. То, что ученый как таковой не решает проблем, ясно было не только Т. Куну, но и самому Попперу. Однако философа Поппера философия интересовала значительно больше, чем историка Куна. Попперу хотелось заставить ученого философствовать, выдвигать и решать проблемы; Кун же, отказываясь от всяких нормативных установок, выводил такую деятельность за пределы описываемой им «нормальной науки».

Сложившееся таким образом значение термина «проблема» содержит, поэтому, указание на принадлежность к философской,

---

<sup>11</sup> Знание, содержащееся в проблеме, не может быть непосредственно увязано с практикой. Оно требует, скорее, определенных теоретико-познавательных процедур, позволяющих трансформировать проблему в иной тип знания, например, в задачу, решение которой имеет отношение к реальности. Этому может служить введение новых методов исследования, переформулировка проблемы или критика ее оснований.

метатеоретической, методологической рефлексии. Кроме этого, в проблеме неуничтожимо присутствует нормативный элемент, предписывающий определенную модель развития знания, в которой важное место отводится радикальному пересмотру фундаментальных теоретических допущений. И, наконец, под проблемой понимается вносимый в науку извне концептуальный инструмент, побуждающий ученых к более глубокому пониманию наличной познавательной ситуации.

Признание познавательной ценности проблемы, ее легализация как предмета эпистемологического исследования вместе с тем является только первым шагом. Еще предстоит в полной мере осознать, что есть проблемы и *проблемы*, что всякая частная проблема тривиальна и, по сути, может быть сведена к задаче. Именно так следует понимать тезисы типа: «творчество — это решение проблем», «политики решают политические проблемы, а домохозяйки — житейские проблемы», и т. д.

Для того чтобы продвинуться в прояснении смысла понятия «проблема», нам следует разобраться в том специфическом способе осмысления проблем, который превращает их в философские проблемы. Развивая мысль об универсализирующем свойстве философского мышления, можно высказать предположение об особенностях философского мысленного эксперимента. Как философ работает с проблемой? Конечно, он стремится разобраться в ее истоках, понять ситуацию в той области знания, где возникла проблема и где ее разрешение приводит к позитивному изменению ситуации. Но именно потому, что проблема возникает за пределами уже сформированной теории (и даже как реконструкция прошлого знания), необходим выход за пределы данной предметной области. Философ, поэтому, вынужден приписывать проблеме более широкий контекст, чем тот, в котором она обычно рассматривается как научная, религиозная или повседневная проблема. Ему приходится искусственно погружать ее в, казалось бы, генетически несвойственные ей многообразные отношения. Философский дискурс требует теоретического воображения, позволяющего осуществлять нелогические, пробные, поисковые шаги, неочевидность и даже абсурдность которых иной раз бросается в глаза. Эпистемологическая реконструкция предполагает сопоставление казалось бы несопоставимого — науки и магии, техники и магии, политики и мифологии; повседневного и экстраординарного, банального и оригинального, профанного и сакрального, маргинальной сферы и сферы мейнстрима и т. д.

Философ действует так потому, что интуитивно или явно исходит из представления о *совокупном познавательном процессе* —

множестве всех известных и неизвестных, реальных и возможных когнитивно-культурных ситуаций, относительно которых должна быть понята всякая отдельная проблема или ситуация. Для философа всякая познавательная ситуация не может быть понята вне допущения, что она есть часть масштабного (в принципе неисчерпаемого) целого, видимого лишь с «высоты птичьего полета». Как локализовать релевантную для данной ситуации часть совокупного познавательного процесса? Как усмотреть всю глубину содержания проблемы? Как мне представляется, мышление, имеющее в качестве своего предмета проблему, — это и есть собственно рефлексивное мышление: *работа с проблемным знанием может пониматься как элементарный рефлексивный акт теоретика*<sup>12</sup>.

Философский дискурс, будучи направлен на проблему как свой собственный предмет, опредмечивает всякое иное мыслимое содержание в форме проблемы, использует ее как орудие рефлексивного мышления. Теоретизирующий философ занимается по преимуществу тем, что мы будем называть *проблематизацией контекста*. И одновременно с этим он, надевая «проблемные очки» и практикуя «проблемное видение мира», вынужден различать проблему и то, что ей не является, то, на фоне чего проблема только и может быть конституирована. Распознавание, конструирование этого *контекста* проблемы, *контекстуализация проблемы* представляет собой еще один способ работы с проблемным знанием. Здесь, однако, необходимо отступление, чтобы прояснить понятие контекста.

## 2. О понятии контекста

В рамках эпистемологии и философии науки понятие контекста сегодня широко используется. Оно в значительной степени обязано тому импульсу, который исходил и исходит от истории науки и социологии научного знания. В первой редакционной статье выходящего с 1987 года журнала «Наука в контексте» мы читаем: «*Наука в контексте*» посвящена изучению наук с точки зрения сравнительной эпистемологии и исторической социологии научного знания. Журнал не будет проводить границы между истори-

<sup>12</sup> Мы оставляем за рамками нашего обсуждения статус обыденной, моральной и отчасти даже научной (в общем виде) рефлексии: эти типы рефлексии могут существенно отличаться от рефлексии собственно теоретической как в философии, так и в самой науке.

ей, философией и социологией знания. С развитием исследований стало ясно, что как только к предмету изучения подходят со всей обстоятельностью, различие между историческим, философским и социологическим подходами становится искусственным и препятствует его всестороннему пониманию. Пусть логический анализ теорий проясняет когнитивные условия развития науки. Взгляд же на исторический и социальный контекст этого развития позволяет понять взаимозависимость когнитивных и социальных аспектов науки, а также отношения между наукой и обществом в широком плане»<sup>13</sup>. С тех пор вышло 16 томов журнала, не говоря уже о многочисленных исследованиях такого рода<sup>14</sup>, но можно убедиться, что само понятие контекста науки, или знания, не было подвергнуто какому-либо основательному исследованию в рамках указанных дисциплин, и это же относится к понятию контекста вообще. Поэтому стоит обратиться к тому изначальному предметному полю, в котором понятие контекста, собственно говоря, сформировалась, — к теории языка и лингвистике.

Контекст как предмет теории языка достаточно давно попал в фокус внимания как философов, так и лингвистов, между которыми постоянно осуществлялся обмен идеями. Немецкая лингвистка Х. Ашенберг дает обзор значимых для лингвистики философских подходов следующим образом. «В трансцендентально-прагматической теории Урбана, которая пытается подытожить философию языка от Канта до Кассирера, понятие контекста играет центральную роль как терминологически, так и по существу, — отмечает она. — Урбан разворачивает глобальную концепцию, в которой между основными типами контекстов проводится различие как между разными условиями коммуникации. В герменевтике, представленной масштабными разработками Шлейермахера, Хайдеггера и Гадамера, на первый план выходят горизонты, релевантные для интерпретации, экзистенциальной бытийственности и понимания бытия. В современных теоретических подходах (Деррида, Рорти, Саймон), авторы которых полагают, что давно распрощались с такими надежными бастионами теоретического обоснования, как теоретико-познавательная субъективность и репрезентирующий значение языковой знак, позитивные возможности контекстов выступают в деконструктивистских, прагматических или релятивистских «теоретических схемах» как утратившие всякую силу. Об-

<sup>13</sup> Science in Context. Cambridge University Press. Boston-Tel-Aviv, 1987. P. 3.

<sup>14</sup> См.: Wissenschaft als Kontext — Kontexte der Wissenschaft (Hrsg.). W. Bonss u. a. Hamburg, 1993.

суждение этих позиций связано (для лингвиста — И. К.), — признается Ашенберг, — с определенным риском: надежда привести философско-рационалистическую дисциплину в мыслительные построения и познание предмета может легко привести к контрпродуктивным результатам. Ибо последовавший за Ницше и Хайдеггером отказ от ясности и упорядоченности европейских мыслительных форм отводит, как представляется, лишь все больше простора для иронии, игры нюансов и бесконечной подвижки метафор»<sup>15</sup>.

За исключением забытого послевоенной философией У. Урбана<sup>16</sup> фигуры, перечисляемые немецкой лингвисткой, хорошо известны современному читателю. Мы воздержимся, поэтому, от более подробной характеристики их взглядов. Для нас важна оценка философской традиции ученым конкретно-научного профиля. Эта оценка гласит: надо стремиться избегать разочаровывающих следствий философской рефлексии — афористической речи, молчания, деконструктивного прочтения отдельных фрагментов, отказа от понятийной определенности. Классические философские и научные подходы к контексту оказываются ценнее современных, поскольку дают более надежную методологическую основу для собственно научного анализа. Каковы же результаты этого анализа?

Понятие контекста в лингвистике. К. Бюлер с его «теорией окрестности», или «языкового окружения» (*Umfeldtheorie*), был первым, кто сформулировал представление о контексте. «Не нужно быть специалистом, дабы понять, что важнейшая и наиболее значимое окружение языкового знака представлено его контекстом; единичное являет себя в связи с другими себе подобными, и эта связь выступает в качестве окружения, наполненного динамикой и влиянием»<sup>17</sup>, — писал он.

<sup>15</sup> *Aschenberg H.* Kontexte in Texten. Umfeldtheorie und literarische Situationsaufbau. Tübingen, 1999. S. 8–9.

<sup>16</sup> *Urban W. M.* Language and reality. The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism. L., N.Y. 1961 (1939). Приведу несколько характерных высказываний Урбана. «Понятие контекста является основной проблемой философской семантики» (Р. 196); «латентная референция к другим субъектам коммуникации в той же степени есть часть значения слова, что и референция к объектам. Это и есть то, что мы имеем в виду, говоря, что значение слова не существует вне его контекста» (Р. 110); «интенциональность языкового выражения всегда имеет референцию к вторичным или подразумеваемым (*implied*) компонентам ситуации семантического значения. Мы усматриваем два из них: (а) языковое сообщество, для которого это значение имеет место, и (б) универсум дискурса, в котором существует подразумеваемый феномен. Тогда мы описываем условия понимания как взаимосвязь между универсумом дискурса и пресуппозициями, которые его обуславливают» (Р. 125).

<sup>17</sup> *Bühler K.* Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. Stuttgart, 1934/1965. S. 155.

Одновременно с ним Л. Выготский высказывает (как обычно, не слишком обременяя себя указанием на то, чья это мысль) аналогичный тезис: «Слово вбирает в себя, впитывает из всего контекста, в который оно вплетено, интеллектуальные и аффективные содержания, и начинает значить больше и меньше, чем содержится в его значении, когда мы его рассматриваем изолированно и вне контекста: больше — потому что круг его значений расширяется, приобретая еще целый ряд зон, наполненных новым содержанием; меньше — потому, что абстрактное значение слова ограничивается и сужается тем, что слово означает только в данном контексте... В этом отношении смысл слова является неисчерпаемым... Слово приобретает свой смысл только во фразе, сама фраза приобретает смысл только в контексте абзаца, абзац — в контексте книги, книга — в контексте всего творчества автора»<sup>18</sup>.

Сформулированная таким образом идея контекста примерно в то же время наиболее обстоятельно и с опорой на научные факты разрабатывалась британской школой, получившей название «контекстуализма». Она ведет свое начало от Б. Малиновского и Дж. Фёрта<sup>19</sup>. Малиновский подчеркивает преимущество антропологического изучения языка перед абстрактно-лингвистическим. Антрополог имеет дело с живой, устной речью и ее многообразными контекстами, с формированием и развитием языка; лингвист — исключительно со статичными структурами, с письменной речью и языковым контекстом (в полном соответствии с программой Ф. де Соссюра). Социокультурные способы понимания языка открывают, очевидно, новую перспективу. Формальным возражением против подхода Малиновского может служить то, что у него предмет объяснения (язык) оказывается проще, чем средства объяснения (многообразные контексты), в то время как в объяснении следует двигаться от простого к сложному. Впрочем, этот довод никогда не играл решающей роли в науке, лишь отчасти следующей методологическому принципу простоты.

Язык, по Малиновскому, выступает, таким образом, в целом ряде различных контекстов. Он вводит различие, с одной стороны, между «лингвистическим» (текстуальным) контекстом, или буквально «ко-текстом» языка, и, с другой — ситуационным контекстом речи<sup>20</sup>. В рамках устной речи ситуацией может быть либо актуальная ситуация, либо совокупность культурных традиций.

<sup>18</sup> *Выготский Л. С.* Избранные психологические исследования. М., 1956. С. 370.

<sup>19</sup> См.: *Steiner E.* Die Entwicklung des Britischen Kontextualismus. Heidelberg, 1983.

<sup>20</sup> *Malinowski B.* The Problem of meaning in primitive Languages // *Meaning if Meaning.* Eds. C. K. Ogden, I. A. Richards. L., 1923. P. 307.

Применительно к письменному тексту Малиновский указывает на единственный вид контекста — собственно языковой контекст. И Малиновский, и Фёрт возражают против менталистского истолкования языка, согласно которому мысль и слово образуют две автономные сферы бытия, а язык выступает как артикуляция скрытых душевных процессов. Напротив, речь, языковой акт и разговор являются формами социального поведения, в которые, как их функции, вплетены формы сознания<sup>21</sup>.

Фёрт, приспособляя идеи Малиновского к задачам собственно лингвистического исследования, не останавливается на этом и выделяет факторы детерминации контекста, подразделяя их на внутренние и внешние<sup>22</sup>. К внутренним он причисляет индивидов со свойственными ими качествами, включая их языковые и внеязыковые действия; предметы, а также внеязыковые и внеличностные события; результаты языковых действий за пределами языка. Внешними детерминантами контекста, по Фёрту, выступают экономическая, социальная и религиозная структура общества, к которому относятся участники коммуникации; тип дискурса (монолог, рассказ, хор и пр.); коммуникационные партнеры и способы их общения (устный, письменный); наконец, функциональный тип речи (приказ, похвала, вопрос и пр.). Это различие внешних и внутренних факторов кажется эпистемологу, на первый взгляд, многообещающим, но на деле страдает нечеткостью: к внешним факторам контекста причисляется как сам язык, так и социум в целом, хотя язык находится, так сказать, внутри контекста. Видимо, Фёрта следует понимать так, что контекст располагается между языком и обществом и служит медиумом их взаимодействия.

Для эпистемологии важно в многообразии отношений, образующих целостный контекст текста, выделить стык между контекстом ситуации и так называемым субъективным контекстом. На этом стыке располагается знание, присущее говорящему, иначе — языковая компетенция. Дж. Лайонс<sup>23</sup> фиксирует шесть ее компонентов. Во-первых, речь идет о знании дейктического (грамматически выраженного) и социального (определяемого культурой) статуса говорящего — того, как человек позиционируется по отношению к

<sup>21</sup> Firth J. R. The Tongues of Men and Speech. L., 1964. P. 173. Кстати, здесь *контекстуализм* очень любопытно сплетается с *функционализмом* как методологической программой, основателем которой был также Малиновский: сознание интерпретируется как функция языкового поведения, а языковое поведение, в свою очередь, — как функция социального контекста, в который оно включено.

<sup>22</sup> Firth J. R. Selected Papers. 1952–1959. L., 1964. P. 177–178.

<sup>23</sup> См.: Lyons J. Semantics. Cambridge, 1977. P. 572–582.

партнеру по коммуникации, например, какие личные местоимения используются (ты-вы, я-мы, мы-они), какой тип общения присущ данному субъекту. Во-вторых, в языковую компетенцию входит знание о соответствии языкового сообщения предмету коммуникации. Например, если вы приобретаете водопроводные трубы, то, формулируя заказ, можете действовать на разных уровнях этого соответствия и выбрать одно из следующих выражений: «водопроводные трубы», «пластиковые водопроводные трубы», «металлопластиковые водопроводные трубы», «трубы РЕ-Х» или «трубы РЕ-Х диаметром 100 мм». Именно в последнем случае у вас больше всего возможностей установить соответствие вашего высказывания предмету, хотя знание маркировки и не означает точного знания того, настолько данная труба соответствует вашей задаче.

В-третьих, использование вами определенных грамматических и лексических форм свидетельствует о знании по поводу адекватного расположения сказанного в пространстве и времени. Иначе вы не просто опоздаете на встречу, но и вообще не сможете занять правильную позицию между действием и мыслью о нем, причиной и следствием, объяснением и предвидением. Существенным, в-четвертых, оказывается и знание о релевантности медиума и концептуальной стратегии (письменная или устная речь). Выступая на митинге, нелепо читать по бумажке длинные, перегруженные причастными оборотами фразы. Готовя к публикации текст статьи, недостаточно просто перепечатать с магнитофонной кассеты лекцию. Выступление по радио ближе к письменному тексту, чем выступление по телевидению и т. д. В-пятых, в определенных случаях важно знание об уровне формальности коммуникативной ситуации. Это частично пересекается с вышесказанным, но главное в том, что высокий уровень формальности обязывает к большой точности языкового выражения. Наконец, языковая компетенция предполагает знание о соответствии высказывания социальным параметрам ситуации (ситуационный контекст специфических форм деятельности и общения, характеризующийся константными правилами поведения и констелляцией ролей). Здесь перед нами довольно полное описание видов знания, явно или неявно присутствующего в языке и объединяющего субъекта, объект высказывания, способ языкового выражения и его многообразные контексты.

Однако многообразие контекстуальных факторов, относящихся как к языку, так и его окружению, и различающихся применительно к устной и письменной речи составляет реальную проблему для лингвистов, которые не находят алгоритмического способа распознавания существенных и несущественных факторов. Вот ти-

пичное свидетельство данного положения дел: «Нам следует продумать длинные перечни контекстуальных факторов. Проблема в том, что мир предлагает нам столь бесконечное разнообразие ситуаций. Мы должны учиться концентрироваться на тех признаках, которые релевантны для нашей цели, и игнорировать остальные»<sup>24</sup>. Примечательно, что под этим может немедленно подписаться и современный эпистемолог, занятый процессом социокультурной реконструкции некоторой познавательной ситуации. Как выделить и структурировать, иерархизировать факторы, влияющие на процесс познания в конкретном случае? Какие из них и когда играют решающую и второстепенную роль? Какова степень такого влияния? Все это, по-прежнему, открытые вопросы. Баланс между наукой и искусством остается, поэтому, неизбежной стратегией контекстуальной реконструкции. Ее методология далека от алгоритмичности, она, скорее, ситуативна.

*Подведем некоторые итоги.* Теория контекста, как она формулируется в целом ряде лингвистических исследований, фатально обречена на неудачу в силу бесконечности контекстов и ситуаций. Она в лучшем случае может предложить типологическую рамку, которая в процессе анализа текста требует от интерпретатора конкретизации, определяемой спецификой контекстуальных отношений. Более того, понятие контекста в современной лингвистике часто объявляется тривиальным и даже пустым, поскольку де нет ни одной фразы, которой можно придать смысл вне контекста. Однако если бы оно было тривиальным, то контекст можно было бы формализовать, алгоритмизировать и уже сейчас создать программу качественного перевода с одного языка на другой. Это как раз и не получается, поскольку данный алгоритм должен вмещать в себя целую энциклопедию соответствующей культуры. Поэтому изучение, например, специального языка всякой научной дисциплины предполагает введение, написанное на повседневном языке, который, будучи неточным и неформальным, дает прагматическое объяснение употребления этого специального языка, вводящее в некоторый контекст. Из этого следует, что не может быть теории контекста как закрытой системы. Остается лишь строить модели процесса интерпретации, в который контекст играет значимую роль, и выводить из этого следствия для теории языковых актов. Именно к такому скептическому выводу приходят критически настроенные лингвисты, сознающие пределы теоретизации в своей

<sup>24</sup> Enkvist N. E. Categories of Situational Context from the Perspectives of Stylistics // Language Teaching and Linguistics. Abstracts 13. 1980. S. 90.

дисциплине<sup>25</sup>. Некоторое преодоление этой трудности возможно при выходе за пределы лингвистики, на пути ее взаимодействия с теорией и философией языка.

Философия языка, по определению Э. Хайнтеля, — часть философской системы, философская дисциплина, «региональная онтология», анализирующая «бытие» и «смысл» языка, его связь с другими формами деятельного субъекта (искусство, наука, миф и пр.)<sup>26</sup>. Теория языка располагается посередине, за пределами и философии языка, и лингвистики. От последней она отличается задачей предметивания языка, выявлением общего образа объекта. Предметом лингвистики является не язык как таковой, но конкретные аспекты языка, выделяемые в нем с помощью специальных методов. Философия языка синтезирует философские и лингвистические подходы к контексту, стремится подвергнуть критике лингвистические теории и внести вклад в их разработку. Предметом философии языка являются отношения между понятиями значения, смысла, истины, употребления языка и т. п., а также отношения между данными понятиями и высказываниями, суждениями, предложениями и прочими актами языковой коммуникации. При этом важно отличать друг от друга разные формы проявления языка: отдельные высказывания (*speaking, la parole*); речь как совокупность всех индивидуальных высказываний в их психологических, физиологических и социальных контекстах (*le langage, speech*); язык как систему правил, как абстракцию всякой речи (*la langue, language*). Соответственно этому выделяется три типа контекста: контекст отдельного высказывания, контекст речи и контекст языка в целом. Далее, следуя известному различию между семантикой и прагматикой, введенному Ч. Моррисом, контексты также будут включать отношения либо между высказываниями и их предметом, либо между высказываниями и теми, кто высказывается и интерпретирует их. Отсюда деление контекстов на семантические и прагматические. Столь же существенно и различие между производством текста (совокупности знаков) и его интерпретацией. Если синтаксическая система правил одинакова в обоих случаях, то о системах семантических и прагматических правил этого сказать нельзя. В то время как производство текста требует кристаллизации смысла и потому сворачивания, *деконтекстуализации* языка, интерпретация направлена на воспроизводство смысла и тем самым утраченного контекста, *реконтекстуализацию* языка. Таким образом, *философское*

<sup>25</sup> *Aschenberg H.* Kontexte in Texten. Umfeldtheorie und literarische Situationsaufbau. Tübingen, 1999. S. 106.

<sup>26</sup> *Heintel E.* Einführung in die Sprachphilosophie. Darmstadt, 1972. S. 95.

*понятие контекста конструируется не столько обобщением лингвистических значений этого термина, сколько путем его контекстуального определения в системе понятий философии языка*<sup>27</sup>.

Философ, занятый социокультурным истолкованием некоторого элемента знания, воодушевлен теми многообразными смыслами, которыми оно обрастает, превращаясь из гносеологической абстракции в культурный объект. Однако он упускает из вида, что всякая *контекстуализация есть локализация*, переход от возможного многообразия смыслов к их реальной ограниченности, переход от общего к частному. Практикуемый сам по себе, этот метод ведет от философского обобщения к специально-научному описанию, — к тому, что по идее призвано служить исходным пунктом философской рефлексии, но оказывается ее результатом.

### 3. Проблематизация контекста и панорамизация проблемы

Значение слова — это его употребление, проговаривание в различных обстоятельствах, нахождение с его помощью выхода в языковых ситуациях или попадание в языковый тупик. Так трактует проблему значения Л. Витгенштейн, требуя от нас договаривать вслед за ним, вопрошая: кто именно употребляет слово? какие слова сопутствуют ему? что за реалии подразумеваются под ним? каковы предпосылки и последствия обращения к данному слову? Каков внеязыковый контекст слова, наконец? В этом суть философской рефлексии, философского дискурса, который делает своим предметом понимание предметов культуры: понимание, задающее и создающее их смысл. Понятие дискурса, столь популярное сегодня, вместе с тем нуждается в уточнении.

Теория дискурса как прагматически ориентированного текста восходит к работам Э. Бенвениста. Он отличал текст как безлично-объективистское повествование от дискурса как живой речи, предполагающей коммуникативные контексты (говорящего, слушающего, намерение, место, время речи). Их различие, по мысли Бенвениста, не совпадает с различием письменного и устного текста<sup>28</sup>. Этот подход мне представляется оправданным в противовес современной лингвистической прагматики, в которой понятие тек-

<sup>27</sup> Многие лингвисты предпочитают вообще не использовать понятие контекста, считая его «теоретически перенагруженным».

<sup>28</sup> Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 276.

ста включает в себя понятие дискурса как свою частную форму. В моем понимании текст и дискурс являются лишь частично пересекающимися понятиями. Неоконченный живой текст, взятый в момент его непосредственной включенности в акт коммуникации, в ходе его взаимодействия с контекстом, и есть дискурс. От него отличается текст, который уже отчужден от автора пространственными, временными и иными индексикальными<sup>29</sup> параметрами. Чтобы понять дискурс, можно задать вопрос говорящему, понимание же текста требует «вопрошания контекста», контекстуализации письма, возможной лишь в процессе социокультурной реконструкции. В этом смысле *нет устных текстов*, поскольку доступ к любому тексту возможен лишь через его объективированного носителя, в анализе которого можно применить научный принцип воспроизводимости. Устным же в буквальном смысле, *связанным с устами*, т. е. незавершенным, живым, может быть лишь дискурс («прямой эфир»), пусть даже он реализуем не только аудио, но и визуальными способами, с помощью жестов, знаков, элементов письменного текста. И сам процесс письма является дискурсом постольку, поскольку еще не завершен и связан с автором: к примеру, процесс рисования или письма учителя на школьной доске перед учениками, следящими за его деятельностью и готовыми задать вопрос.

То, что отличает дискурс вообще от текста вообще, отличает и философское мышление от обыденного и научного. Философская рефлексия, часто представая перед нами в форме законченного текста, все же отличается своей принципиальной незавершенностью. Эта незавершенность, в сущности, не есть недоработанность, которая будет когда-то преодолена. Напротив, *это форма открытости, которая точке предпочитает вопрос, которая намеренно преобразует точку в вопрос, границы всякого текста расширяя до контуров культурного объекта, а культурный объект — до возможного мира вообще.*

Р. Коллингвуд писал, что «свод знания состоит не из “предложений”, “высказываний”, “суждений” или других актов утвердительного мышления... и того, что ими утверждается... Знание состоит из всего этого, вместе взятого, и вопросов, на которые оно дает ответы. ...Вы никогда не сможете узнать смысл сказанного человеком с помощью простого изучения устных или письменных высказы-

<sup>29</sup> Р. Монтегю назвал так контекстные координаты, от которых зависит значение предложения (говорящего, слушающего, время и место речевого акта). См.: *Montague R. Pragmatics // Contemporary philosophy. — La philosophie contemporaine. Florence, 1968. V. I. P. 102–122.*

ваний им сделанных, даже если он писал или говорил, полностью владея языком и с совершенно честными намерениями. Чтобы найти этот смысл, мы должны также знать, каков был вопрос (вопрос, возникший в его собственном сознании и, по его предположению, в нашем), на который написанное или сказанное им должно послужить ответом»<sup>30</sup>.

И действительно, осуществив ситуативную реконструкцию знания, мы в состоянии сформулировать его в вопрос-ответной, в проблемной и одновременно контекстуально нагруженной форме. Мы делаем это, артикулируя неосознаваемые образцы, содержащиеся в нашем сознании. В качестве этих образцов запечатлены типы языковых ситуаций, акты коммуникации, в рамках которых кто-то задает вопрос, а кто-то отвечает. Строя когнитивные структуры, мы чаще всего снимаем, интериоризируем, интегрируем в себе и спрашивающего и отвечающего — этот первоначальный диалогический архетип. Из монологического повествовательного текста он извлекается с помощью сложной реконструкции. В проблемном же знании эта коммуникативная форма выступает в артикулированном виде, и мы возвращаем себе герменевтический горизонт, ведущий за пределы знания, позволяющий приступить к интерпретации и тем самым — к его пониманию.

Философский дискурс в этом смысле является неким кентавром, соединением несоединимого. Представляя собой по форме отчужденный от автора письменный текст (трактат, эссе, диалог и пр.) и нуждаясь для своей реконструкции в контексте, он все же по сути дела никогда не завершен, а если и содержит итог, концовку, заключение, то только для того, чтобы в следующий момент обратиться в исходный пункт продолжающегося дискурса.

Тому есть, среди прочего, и содержательные основания. Философский дискурс есть вопрошание архетипа, новое осмысление вечного сюжета, интерпретация культурной универсалии, нюансирование метафоры, как сказал бы Х. Л. Борхес. Отсюда и та особая роль, которую в интерпретации играет контекст. Он индивидуализирует смысл высказывания, которое вне контекста обладает лишь абстрактным, всеобщим смыслом. Контекст дополняет смысл высказывания с помощью нюансов, адаптируя слово к некоторому предметному полю. Наконец, он сам создает смысл, если смысл слова неясен, утрачен, изменен — а ведь развитие языка предполагает постоянное изменение смысла слов. Поэтому первый шаг в интерпретации объекта культуры — это не поиск смысла обо-

<sup>30</sup> Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 339.

значающего его, «внутренне присущего ему» термина, но анализ возможных контекстов его употребления. Контекст, словно лингвистический синхрофазотрон, придает слову динамику и заставляет его излучать оттенки смыслов, взрываться облаком метафор, аллюзий и коннотаций. Дискурс же примеряет к слову эти пестрые одежды, фокусирует его то так, то эдак в объективе коммуникативной мысли и бракует все ракурсы до тех пор, пока социальная случайность не омертвит этот бесконечный поиск в форме текстовой строки.

Выступая как интерпретация культурного артефакта, как реконструкция творческого акта, рефлексия осуществляет *реконтекстуализацию текста*, выявляет лежащие в его основе структуры. Воссоздание условий вы-мысла — того, что казалось просто индивидуально-личным творческим результатом, намекает на контуры за-мысла — того, что стало возможным миром, будучи порождением реального совокупного контекста. Понять конкретный смысл этого за-мысла — значит развернуть текст до картины жизненной ситуации или эпизода, выявить его автора, авторские интенции (осуществленные, слегка обозначенные, нереализованные вообще), текстовые и социокультурные источники. Так реконструкция феномена культуры оказывается описанием фрагмента реальной жизни, материал которой, конечно же, нельзя буквально и просто «дедущировать из текста». Он должен быть знаком и близок исследователю так же, как самому автору вы-мысла знакомы и близки тексты и иные культурные ресурсы, принимаемые им за исходные, первичные.

Философская интерпретация феномена культуры невозможна, тем самым, без определенного образа творческого процесса, без вопроса о первичных истоках культуры. Творчество в культуре — это обратный процесс по отношению к интерпретации творчества. *Творить — значит создать текст, стремясь понять смысл не текста, но самой жизни.* Понимание жизни — это приписывание ей за-мысла (возможного смысла, сценария, причинно-следственной цепи, судьбы, которая осуществилась когда-то давно или реализуется завтра). Приписывание за-мысла не является произвольной процедурой; оно начинается с осознания экзистенциального характера некоторой ситуации и поисков выхода из нее. Тогда автор и приступает к исследованию, призванному в многообразии рутинной жизненной реальности, образующей данную ситуацию, обнаружить аномалии, точки бифуркации, «знамения» — будущие отправные точки за-мысла. Ими могут оказаться случайный поворот истории, странность характера, нелогичность поступка, загадка

текста (тексты тоже порой становятся элементами жизни) — все, что не укладывается в стандартное течение событий и побуждает задаться вопросом о причине как об общем условии единичных вещей, все, что «не подходит» (Гадамер) и потому является герменевтическим феноменом. Набор «знамений» образует «архетип», или «архэ» — первоначальное событие, задавшее некоторую культурную ситуацию на многие века вперед.

Классические тексты, в понимании Х. Л. Борхеса, складываются именно из таких архетипов. Подобные тексты представляют собой жизнь, прошедшую процедуру деконтекстуализации и превратившуюся в априорное условие всякой жизни. Это проявляется, в частности, в том, что эти тексты, формально имея и начало, и конец, в сущности, не имеют ни начала, ни конца. Так, Ветхий Завет начинается со слов Первой книги Моисеевой: «В начале сотворил Бог небо и землю», а заканчивается словами пророка Малахии: «Помните закон Моисея, раба Моего, который Я заповедал ему на Хориве для всего Израиля, равно как и правила и уставы. Вот, Я пошлю к вам Илию пророка перед наступлением дня Господня, великого и страшного. И он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы я пришел не поразил земли проклятием» (Мал. 4, 6).

И здесь сразу же возникает вопрос по образу и подобию того, который ставился Л. Витгенштейном: «Огромное множество философских трудностей связаны со смыслом выражений “хотеть”, “мыслить” и т. д. Все они могут быть суммированы в вопросе: «Как можно мыслить несуществующее?»<sup>31</sup>

Вопрос о природе сознания, поставленный Л. Витгенштейном, расширяется до вопроса о природе всякого культурного объекта, семиотически интерпретированного как текст. Применительно к нашему классическому тексту это вопрос о том, где и когда начинается и заканчивается Ветхий Завет? Или иначе: какие тексты и кем признаются существующими или несуществующими, т. е. каноническими или неканоническими и тем самым достойными или недостойными включения в Ветхий Завет? Библейская *симфония* сразу же начинает сужаться или расширяться в зависимости от конфессионального и источниковедческого подхода. По сути, мы касаемся вопроса, насколько ветхозаветные тексты могут быть дистанцированы от других современных им религиозных и мистических текстов вплоть до Герметического корпуса или насколько новозаветные тексты можно противопоставить гностическим, на-

<sup>31</sup> Wittgenstein L. The Blue and Brown Books. Oxford, 1978. P. 30.

пример, Пистис Софии<sup>32</sup>? Следуя по этому пути, приходится также проблематизировать Библию как исторический источник и включить ее в контекст иных источников такого рода. Таков путь реконструкции языкового и культурного контекста, *реконтекстуализации текста*.

Однако один из элементов контекста — контекст ситуации — остается за кадром почти всегда, когда мы имеем дело с крупными текстами (Ветхий Заветом в целом). Если же мы возьмем частный эпизод, например, цитированную выше книгу пророка Малахии, то нетрудно выделить соответствующую ей ситуацию. В условиях захвата персами Малой Азии, Египта и Вавилона (конец VI века до н. э.) Иудея и еврейская диаспора все больше утрачивают веру в своего единого Бога и продолжают сливаться с окружающими народами. В первые годы правления Дария (приблизительно 528 год до н. э.) Малахия, следуя традиции предшествующих пророков Аггея и Захарии, спорит с нечестивыми священниками и дезориентированными мирянами, убеждает их в силе Господа и призывает к единству в вере. В воздухе носится идея пришествия Мессии, Страшного суда, когда покарают отступников и вознесут праведников. Но торжества справедливости придется ждать еще очень долго. Именно поэтому столь жутки видения, страшны обещанные кары и бессильны призывы духовных людей в ту мрачную эпоху.

Историко-культурная реконструкция, напомним еще раз, неотждественна философской рефлексии. Только последняя неизменно проблематизирует адекватность воссозданного контекста, требуя «пролиферации» (П. Фейерабенд) альтернативных реконструкций и все же лишь отчасти удовлетворяясь картиной, даваемой их многообразием. Вот мы читаем заключительные главы Ветхого Завета и сопереживаем трагедии иудеев. Но как разгадать эту загадку, как постичь эту тайну? Почему страдания малого ближневосточного народа, ничем не большие и не меньшие, чем те, что обрушились в ту и другие эпохи на множество иных малых и больших народов, становятся мировой болью и образуют основу наиболее влиятельных религиозных мировоззрений — христианства и ислама? Что сыграло здесь решающую роль — сила интеллекта и воображения или историко-культурная динамика? Так или иначе, но отдельно взятая экзистенциальная ситуация, увиденная с высоты всеобщей истории, внезапно превращается в событие, вершащее судьбы мира. Частная задача выживания племени во

<sup>32</sup> См.: Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I–XIV веков. М., 1996. С. 20–47.

враждебном окружении, погруженная в панорамный контекст, вырастает до глобальной и неразрешимой до конца проблемы — *верить вопреки жизни или жить вопреки вере*. Тайна превращения этнической проблемной ситуации в общекультурную нравственную дилемму, основание трансформации частного в общее остается вечной философской проблемой.

\* \* \*

Научное знание, возникая в процессе решения конкретных проблем и задач, легализируется в рамках вполне определенных пространственно-временных и методологических контекстов, называемых условиями истинности. Проблемы, которые ставят и обсуждают философы, напротив, изначально обусловлены идеями и образами последних оснований, всеобщей связи, предустановленной гармонии, универсального объяснения, тождества бытия и мышления. И потому локальность всякого контекста и тривиальность любой проблемы, рассмотренной изолированно, — границы, которые неизменно и безуспешно стремится преодолеть философский дискурс.

Н. В. Мотрошилова

## Синтез гносеологии и социокультурного исследования знания, познания, сознания как ракурс творчества В. А. Лекторского

В исследованиях, посвященных развитию философии нашей страны во второй половине XX века, в последние годы появилось немало новых работ, в которых, в частности, есть ценные материалы, показывающие, сколь важна интересующая нас здесь линия анализа и для понимания некоторых тенденций отечественной философии, и для осмысления весомого, оригинального вклада Владислава Александровича Лекторского в отечественную и мировую философскую мысль за последние полвека ее существования. Да и сам Лекторский по разным поводам подвергал рефлексии, содержательной и самокритичной, свой творческий путь в философии. Например, в сравнительно недавней исключительно важной *беседе с Б. И. Пружининым* В. А. Лекторский, имея в виду свои разработки сорокалетней давности, подчеркнул: *«деятельностный подход в его современном осмыслении и культурно-историческое понимание познания и знания»*<sup>1</sup> с самого определяли исследования в теории познания, философии науки и психологии, которые имели место в его произведениях 1950–80-х годов. Но и на протяжении всего последующего интеллектуального развития В. Лекторского обращение к тематике означенного синтеза было неотъемлемым элементом его целостного теоретического поиска, причем всегда и неизменно — элементом, не искусственно привнесенным извне в качестве некоего идеологического обрамления, а органически и внутренне связанным с тем материалом, который на том или ином этапе был центральным для его работы. В дальнейшем нам предстоит убедиться, что упомянутый синтез давался этому исследователю совсем непросто. В частности, потому, что

<sup>1</sup> Российская философия продолжается: из XX века в XXI. Под редакцией Б. И. Пружинина. М., 2010. С. 374. Курсив мой. — Н. М. (Далее при цитировании: «Российская философия...» с указанием страницы).

новейший, актуальный в то или иное время эпистемологический, логический материал мировой философии, приковывавший внимание В. Лекторского и профессионально им осваиваемый, не только не вел прямыми путями к социально-историческому, социокультурному анализу, но часто уводил от него...

Прежде чем я приступлю к более конкретному рассмотрению главных этапов и «станций» на пути трудных поисков упомянутого синтеза в работах нашего уважаемого коллеги, хочу акцентировать на первый взгляд посторонний для самого исследования, но на деле тоже органично с ним связанный личностный фактор. К сожалению, мало осознано и описано то, насколько сегодняшним результатам мирового класса, достигнутым В. Лекторским, как и некоторыми его коллегами, способствовали отличительные качества личности — такие как предельная честность в науке и жизни, социальная ответственность, открытость, объективность, коллегиальность, ориентация на истину, кем бы и когда бы она ни была открыта и доказана. Впоследствии на конкретных примерах будет продемонстрирована поразительная способность В. Лекторского освоить, дополнить и глубоко оценить идеи, методы, результаты работы других исследователей (причем постоянный содержательный интерес к творчеству отечественных философов и представителей других наук, естественных и гуманитарных, заслуживает в его случае специального внимания). Сыграл свою роль несомненный, хотя и не проявляющийся в каких-то бурных внешних реакциях, приличествующий философу, ученому содержательный общественный темперамент, заставляющий постоянно задумываться как раз о социально-исторических, гуманитарных, общекультурных предпосылках и следствиях по видимости отвлеченных идей, понятий, концепций философии и науки.

## **Классическая и новейшая философия и проблема взаимосвязи познания и социально-исторического развития**

Не вдаваясь в детали, обращусь прежде всего к вопросу о том, была ли уловлена и как именно зафиксирована проблема, нас интересующая, в отечественной философии того периода, когда совершалось становление поколения философов, к которому принадлежит В. Лекторский (и принадлежу я сама — теперь это, увы, старшее поколение). Считаю, что проблема уже была уловлена, зафиксирована и разрабатывалась как раз в *исследовательски ориентированном*

«секторе» отечественной философии, причем разные ученые вводили и изучали ее под несходными углами зрения<sup>2</sup>.

Для более полного ответа на поставленный вопрос надо обратиться к тем ранним трудам и идеям этих философов, которые удивительным образом для эпохи господства диалектического и исторического материализма воплотили в себе (несмотря на ряд издержек, по большей части касающихся неизбежного тогда идеологического «орнамента») *общефилософские исследовательские тенденции* и коренные вопросы, а потому в ряде случаев и сегодня сохранили свое теоретическое значение. Главная причина, полагаю, состояла в том, что идеи, результаты, о коих дальше пойдет речь на репрезентативном примере В. Лекторского, сознательно включались авторами в общий трансторический контекст философии как внеидеологической по преимуществу, специфической научной дисциплины со своим проблемным строем, категориальным языком, со своими «вопросами и ответами»<sup>3</sup>. А она, эта область — при всех трудностях и издержках — как бы вела и (частично) хранила тех, кто вступал в ее пределы, (в основном) не позволяя оступаться в болото псевдопроблем и псевдодискуссий.

При этом существовал исследовательский выбор в том по крайней мере отношении, что мировая философия к началу послевоенного периода предлагала довольно значительный разброс исследовательских возможностей, подходов, углов зрения в зависимости от того, какой общефилософский материал (и материал сопредельных наук) использовался и какие уже оформившиеся традиции в существовавших к тому времени дисциплинах о знании, познании, сознании были взяты за основу.

В ранних работах В. Лекторского, о которых мы сначала поведем речь (разумеется, не исключая из рассмотрения более поздние оценки, самооценки и рефлексии), не просто запечатлелся, но был оригинально развит один из важнейших, в целом плодотворный и (при осознании ряда издержек и слабостей) до сего времени сохранивший свою исследовательскую ценность *тип анализа*. Попытаюсь выявить здесь его основные черты, особо имея в виду интересующий нас аспект, а именно то, в каком виде оказалась учтенной

<sup>2</sup> Подробнее об этом см.: *Мотрошилова Н. В.* Отечественная философия 50–80-х годов XX века и западная мысль (в печати).

<sup>3</sup> Обращу внимание на одну из прекрасных работ В. Лекторского, «Вопросы в философии, науке и образовании», помещенную — и это большая честь для меня — в посвященном мне юбилейном сборнике «Сущность и слово» (М., 2009. С. 34–50). Речь в статье идет о том понимании этим ученым внеидеологической специфики философских вопросов, которую В. Лекторский по существу осваивал и учитывал с первых своих творческих шагов на философском поприще.

социально-историческая сущность, природа человеческих познания, сознания, знания.

Забегая вперед (и перенося в конец статьи полемические замечания), определяю этот подход как *внутригносеологический, теоретико-познавательный по преимуществу*.

Учтем еще одно обстоятельство. Подход, о котором дальше пойдет речь, представлен не только (ранним) Лекторским, но и целой группой сходно мыслящих философов, — иногда под его прямым воздействием — учениками и последователями, считавшими за честь причислять себя к *школе Лекторского*, каковая к нашему времени несомненно существует и включает в себя ряд известных, ярких имен отечественных, а также и зарубежных философов. Итак, перейдем ближе к вопросу о главных особенностях данного подхода.

I. Здесь имела и имеет место опора прежде всего на тот материал историко-философской традиции, который существовал в мировой философии со времени ее зарождения в виде тенденции, а в новое время был консолидирован в особую дисциплину философии, на каком-то этапе получившую название гносеологии, теории познания. Благоприятно то, что сам В. А. Лекторский уже в конце XX — начале XXI века суммарно определил содержание и тенденции развития этой философской дисциплины в статье «Теория познания» в IV томе «Новой философской энциклопедии» (М., 2001). В определении сказано: «Теория познания (гносеология, эпистемология) — раздел философии, в котором анализируется природа и возможности знания, его границы и условия достоверности»<sup>4</sup>. Откуда ясно: во-первых, гносеология теперь уже, т. е. к XXI веку, твердо понимается как синоним и теории познания, и эпистемологии; во-вторых, исследование *знания* определяется как предмет гносеологии.

Имея в виду то, такое, т. е. теоретико-познавательное (т. е. гносеологическое), в более современной терминологии эпистемологическое исследование знания и познания — под теми или иными названиями («анализ ума», «критика разума» и т. д.) — уже существовало в философии с самых ранних этапов, В. А. Лекторский верно отмечает, что собственно *термин* «теория познания» появляется достаточно поздно (в 1832 году). Добавим, что и употребление в философии термина «гносеология» — тоже относительно позднего происхождения.

Полемику с некоторыми аспектами этого определения мы перенесем в конец статьи. А теперь просто пометим его, учитывая, что

<sup>4</sup>Лекторский В. А. Теория познания // Новая философская энциклопедия. М., 2001. С. 47.

оно — уже более поздний продукт развития мировой философии и эволюции взглядов В. Лекторского. Отнесемся к нему как к *современному факту*. В энциклопедической статье, на которую мы только что ссылались, В. Лекторский использует терминологию более позднего исторического периода достаточно корректно. Относящиеся к теории познания, гносеологии термины он применяет главным образом к «классической», т. е. *нововременной, философии* и к «неклассическим», оформившимся в последние десятилетия XX века и начале нашего столетия теориям познания, знания, сознания. Основные черты первой, согласно В. А. Лекторскому, это критицизм, фундаментализм и нормативизм, субъектоцентризм, наукоцентризм. Отличия «неклассической» (т. е. более поздней) теории познания — посткритицизм, отказ от фундаментализма, а также от субъекто- и наукоцентризма. Расшифровка этих особенностей и в цитируемой статье, и в других работах В. Лекторского по праву считается одной из его исследовательских заслуг. Но ведь это уже более поздние разработки (оформившиеся к 80-м годам XX века). А как обстоит дело с его ранними произведениями?

Применительно к теоретическому становлению В. А. Лекторского появляется интересная тема — вопрос о том, какие из этих более поздних обобщений и линий исследования появились, хотя бы в зародышевой форме, уже в кадре его ранних работ и в каких направлениях анализа были протянуты линии к изучению социально-исторических измерений познания.

I.1. Несомненно, решающую роль в развитии всего комплекса впоследствии появившихся концептуальных систем В. А. Лекторского сыграло его исследование проблемы субъекта и объекта познания в самом начале творческого пути. В отечественной философии В. Лекторский — своего рода классик субъект-объектных исследований в теории познания. Хочу, прежде всего, ненадолго остановиться на его небольшой книге «Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии», вышедшей в 1965 году в издательстве «Высшая школа» в серии «Студенту, изучающему философию»<sup>5</sup>. О самой этой серии тоже следует сказать особо. Ее вел тогдашний редактор издательства, видный и интересный философ советского времени Ю. М. Бородай (его оригинальные работы и идеи, кстати, заслуживают большего внимания сегодняшних авторов). «Вел» в том смысле, что ему поистине

<sup>5</sup> Эта работа далее цитируется в тексте моей статьи — с указанием страниц по изданию: *Лекторский В. А. Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии*. М., 1965.

непостижимым для той эпохи образом во многом удалось обрести самостоятельность — например, в том, кому и на какие темы он заказывал книги, а также в том, что достаточно молодые тогда философы (а это были П. Гайденко, Э. Соловьев, Ю. Давыдов, М. Туровский и др.) могли писать свои книги относительно свободно и на неортодоксальные тогда темы. Жесткое идеологическое редактирование, имевшее место в других издательствах, в случае Ю. Борода и его серии отсутствовало. Знаю это по собственному опыту: в 1967 году в той же серии вышла моя первая книга на тему, которая казалась немыслимой, невозможной на фоне тогдашней советской философской продукции — «Принципы и противоречия феноменологической философии». В ней, в частности, не было ни одной цитаты из классиков марксизма-ленинизма, да и хотя бы в заголовке не мозолило глаза почти неизбежное тогда идеологическое клише «современная буржуазная философия». Правда, относительную свободу Бородаю и авторам все же приходилось «оплачивать»: данью были как раз подобные клише...

В книге 1965 года В. Лекторский бегло говорит о предпостановке проблемы субъекта и объекта в античной философии — однако верно напоминает, что это осуществлялось в рамках концепций с иными категориями и было вплетено в другие, догматологические подходы античной философии (средневековая философия была опущена). В центре первой части книги — размышления о той более поздней философии субъекта-объекта, которая включена в философскую мысль XVII—XVIII веков. Они, эти размышления (из-за небольшого объема книги), оказались очень краткими. Но еще и сегодня — по фактуре, материалу, языку — их нельзя не признать грамотными, вполне добротными. Наиболее интересными, на мой взгляд, были разработки, посвященные Канту и Гегелю — великим философам, к идеям и учениям которых В. Лекторский систематически обращался и в дальнейшем. Здесь, в этой части работы, есть немало верных, актуальных и сегодня историко-философских описаний, рассуждений и — что нас особо интересует — выходов к темам социально-исторической природы познания. Пример — интерпретация именно социально-исторических аспектов в гегелевской мысли о единстве субстанции и субъекта.

Нахожу особенно перспективными те формулы и формулировки, которые были включены в трактовку философии Канта и содержали в себе критику ошибочности своеобразной онтологизации, даже персонализации гносеологических, философских *категорий* субъекта и объекта, которые — что совершенно верно и четко формулировал Лекторский — не есть некие эмпирически

данные «вещи», «индивиды», а сложные, специальные *теоретические конструкции философии, ее принципы*. «Уже Кант показал, — писал В. А. Лекторский, — что Трансцендентальный Субъект — это не “духовная вещь”, а *принцип самодеятельности, имеющий действительность лишь в процессе объективации, категориального синтеза*» (С. 34 — курсив мой. Н. М.). Это очень глубокое, рано добытое понимание специфики категорий философии (здесь — категорий гносеологии, теории познания), значимость, точность которого, боюсь, до сих пор плохо понята целым рядом философов, отождествляющих категории философии, эти теоретические конструкции, с вещами, предметами или реальными существами окружающего мира.

1. 2. При всем том, что я, как и многие историки философии (по своей более узкой специализации), высоко оцениваю экскурсы В. Лекторского в историю классической философии, считаю, что (по крайней мере, в ранних его работах) не эти исследования были *главными проблемными точками роста*, площадками для разгона самостоятельной творческой мысли нашего выдающегося коллеги. Ибо уже в книге 1965 года, думаю, такой основной площадкой стали исследования, сконцентрированные во второй ее части, где под микроскоп тщательного анализа попал материал неклассической философии конца XIX, но в особенности XX века.

В первых книгах формируется, а потом обогащается оттенками, так сказать, «фирменный стиль» исследований В. Лекторского, связанных с глубоким самостоятельным освоением всего самого нового, интересного и ценного, что во второй половине XX века появилось — причем и в теории познания, и в других дисциплинах философии, и в науках о сознании и знании (например, в психологии, логике, впоследствии когнитологии) — в мировой, т. е. зарубежной и отечественной литературе.

Книга 1965 года содержит обращение к достаточно широкому спектру релевантных интересам В. Лекторского произведений западных авторов. Эти философы — Э. Мах, Б. Рассел, Ф. Brentano, А. Мейнонг, Э. Гуссерль, многие философы неопозитивистских направлений, неореалисты, представители философии науки. Особое значение в становлении подходов В. Лекторского принадлежит раннему освоению творчества таких крупных фигур западной мысли, как Л. Витгенштейн, Ж. Пиаже, Р. Карнап, В. Куайн. Необходимо попутно подчеркнуть, что все эти и другие авторы, в то время определявшие на Западе перспективные линии исследований в логике, философии науки, философских истолкованиях сознания, познания, знания, хоть и с некоторым историческим опозданием,

но все же достаточно «своевременно» попали в поле зрения отечественной мысли. Так, в книге 1965 года В. Лекторский разбирал и цитировал уже имевшиеся отечественные переводы *классиков неклассической мысли*. Впрочем, в его случае наличие или отсутствие переводов не играло существенной роли. В. Лекторский принадлежал к тому отряду отечественных философов, представители которого, хорошо выучив иностранные языки, уже имели некоторый доступ к зарубежной философской литературе и использовали малейшие возможности контактов с западными коллегами, открывавшимися в периоды оттепелей. Сложилась противоречивая ситуация, которую трудно понять тем, кто судит о той эпохе, пользуясь сегодняшними — идеологическими же — клише. С одной стороны, идеологические препоны, информационный железный занавес, цензурный контроль — все это существовало. С другой стороны, западная литература стала более доступной (о чем знаю по своему опыту недолгой работы в конце 1950-х годов в Библиотеке иностранной литературы, где через мои руки проходила новая и достаточно обширная зарубежная философская литература, активно закупаемая крупными библиотеками нашей страны). Этой благоприятной особенностью оттепели немедленно воспользовались новые поколения ученых, включая и философов<sup>6</sup>.

Хочу обратить внимание на одну деталь из ранней истории творческой работы В. Лекторского, хорошо иллюстрирующую сделанные только что замечания. Обратите внимание на то, какие печатные работы предшествовали первой книге нашего коллеги. Это: статьи «О принципах исследования систем» (Вопросы философии. 1960. № 9); «Основные идеи генетической эпистемологии» (Вопросы психологии. 1961. № 4); обе статьи написаны в соавторстве с В. Н. Садовским, а также работы 1962, 1964 годов, связанные с участием В. Лекторского в дискуссиях тех лет вокруг соотношения формальной и диалектической логики.

Итак, В. Лекторский начиная со своих первых опубликованных работ, принадлежал к тому отряду отечественных философов, на долю которых выпало выполнение очень трудных задач<sup>7</sup>.

Во-первых, это было *информирование о новейших тенденциях, фигурах, произведениях западной мысли XX века* (до этого информация была очень скудной и крайне идеологизированной, тенденци-

<sup>6</sup> Подробнее по этому вопросу см.: Мотрошилова Н. В. Отечественная философия 50–80-х годов XX века и западная мысль (в печати).

<sup>7</sup> См.: Блауберг И. В. Из истории системных исследований в СССР: попытка ситуационного анализа // Философия не кончается. Кн. II. С. 152–170.

озной). Во-вторых, В. Лекторский и его коллеги, чьи имена теперь хорошо известны, не ограничились информационно-описательной стороной дела; они вели тщательную, все более самостоятельную исследовательскую работу над этим новым для нашей страны философским материалом. И еще одно не забудем: речь шла о тех новых разработках, которые в СССР постоянно находились под обстрелом других людей, не просто подвизавшихся в философии, но пока занимавших в ней «руководящие позиции» идеологов-догматиков. (О чем существует специальная литература — например, воспоминания И. Блауберга, В. Садовского о том, с каким трудом удавалось продвигать, скажем, системные исследования и каким нападкам подвергались первые научные публикации на эти темы.)

Как именно делалась такая работа и в чем здесь проявился «фирменный стиль» В. А. Лекторского, можно видеть и на примере первой, и на материале последующих книг нашего коллеги (например, книги 1980 года «Субъект, объект, познание» или работы «Эпистемология классическая и неклассическая»).

В отличие от тех (всегда нужных) работ, в которых — с опорой на оригинальные первичные тексты западных авторов и вторичной литературы — последовательно и достаточно подробно анализируются течения, тенденции, произведения зарубежной литературы, В. Лекторский, как правило, вплетает анализ релевантного его темам философского, а также логического, психологического, историко-научного и историко-философского материала в ткань, логику, проблемный строй собственного исследования. При этом экскурсы в новейшую литературу все же не беглые, они не ограничиваются (что бывает нередко в книгах других авторов) «нужными» цитатами или ссылками на «нужных» людей. Нет, они подробные и целостные, достаточные для того, чтобы обоснованно вести профессиональный *теоретический диалог* с теми зарубежными авторами, чьи работы находятся на переднем крае соответствующих исследований. Поскольку, как уже сказано, проблемный срез работ В. Лекторского последовательно охватывал теорию познания в широком смысле (как анализ знания, познания, сознания), то с годами получился яркий эффект: по каждому крупному блоку теоретико-познавательных проблем, сейчас все чаще обнимаемому термином «эпистемология», *в книгах и статьях нашего коллеги — одновременно с его собственными теоретическими построениями — предстали критически осмысленными, обобщенными наиболее свежие (или актуализированные) на тот или иной момент философские построения, идеи зарубежных мыслителей, помогающие вывести разработки теоретико-познавательных проблем на новый уровень.*

Приведу примеры (в дополнение к тому, о чем шла речь ранее и что касалось главным образом темы субъекта и объекта). Так, в книге 1980 года «Субъект. Объект. Познание», в которой В. Лекторский в систематической форме представил именно свою теорию *познания* при анализе проблемы «познавательного отношения» он подробно ввел в орбиту анализа «генетическую эпистемологию» психолога Ж. Пиаже (сам Лекторский тогда уже избегал термина «гносеология», но еще не пришел к доминированию понятия «эпистемология») и операционализм физика П. Бриджмена, т. е. философствующих ученых. Специально анализируя материал, относящийся к теме «структуры индивидуального познания» и, естественно, обращаясь к философии Декарта, Канта, Фихте, В. Лекторский достаточно подробно остановился на освещении специфики феноменологии Э. Гуссерля, а также философии Ж.-П. Сартра. Тут органически совершился переход к заданной еще классической мыслью теме «другого Я», другого субъекта и «объективаций сознания», образующей один из тех проблемных узлов, которые являются, так сказать, имманентными для теории познания, но также уже намечают линии прямого выхода философии к интересующему нас блоку анализа социальной природы, обусловленности знания, сознания, познания. (Повествующие об этом страницы 102–134 о концепциях Э. Гуссерля и Ж.-П. Сартра относятся, по моему мнению, к числу лучших в обсуждаемой книге.) Экскурсы в философию, классическую и современную, у В. Лекторского и тут имеют характер *критического диалога*, полемики, поскольку автор не мог полностью встать на позиции концепций, пусть и весьма интересных, новаторских, популярных, но не отвечающих его собственному пониманию трудных, запутанных, в ряде случаев загадочных проблем. Была ли в данном случае более прочная основа, опора для собственных построений В. Лекторского? В ранних произведениях он однозначно определял эту платформу как марксистскую.

Отнюдь не случайно второй раздел разбираемой книги 1980 года содержит прямой выход к специальному исследованию материала марксистской философии и имеет четкое название «Марксистский подход: познание как социально-опосредованная, исторически развивающаяся деятельность отражения». Тут, казалось бы, все ясно — в особенности для тех современных авторов, для которых уже сам факт сознательного и прямого присоединения отечественных философов старших поколений к наследию Маркса является поводом для перечеркивания научной значимости их работ и концепций.

Однако в этом вопросе, по моему мнению, следует разобраться конкретнее, тщательнее. И здесь творчество В. Лекторского — опять-таки вполне репрезентативный пример.

## «Марксистский подход» в произведениях В. Лекторского

То обстоятельство, что в публикациях перестроечного и постперестроечного периода многим, если не всем философам, работавшим в советскую эпоху, пришлось отказываться от ряда прежде расхожих формул, не вызывает никакого сомнения. Они, эти формулы, проникали даже в хорошие, грамотные работы, в целом не утратившие и сегодня свое теоретическое значение. Все это имеет объяснения, относящиеся к идеологическому давлению и специфическим ритуалам, которые советская реальность задавала, диктовала не только тем, кто работал в философии и других социогуманитарных науках, но предъявляла даже естественным наукам (в случаях, если и когда естествоиспытатели выходили к мировоззренческим проблемам). И тем более все это относилось к тематике современной западной философии. Случилось, что некоторые авторы уже пытались избегать ритуальных идеологических клише. Тогда их вписывали бдительные издательские редакторы.

Вспоминаю такой случай. Вместе с молодыми рижскими философами я делала, в качестве ответственного редактора и одного из авторов, выходящую в Риге небольшую книгу об Э. Гуссерле и феноменологическом направлении в западной философии. Я очень просила рижских коллег о том, чтобы в тексте и особенно в заголовке не употреблялось клише «современная буржуазная философия». Но рижское издательство, что называется, стояло насмерть — и оно победило авторов в этой борьбе... И если авторы, пишущие о зарубежной философии, избегали употреблять идеологические клише типа «современная буржуазная философия», то их непременно вписывали бдительные издательские редакторы. В итоге назойливого употребления подобных «терминов» возникал дефект, особенно заметный — по контрасту — как раз в лучших работах советского периода.

В случае В. Лекторского подобным контрастом и изъяном, на мой взгляд, является одобрение терминов типа «ленинская теория отражения» или реверансы в адрес книги В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», что сегодня вызывает досаду при чтении этих, как было показано, в основном добротных, ис-

следовательских по стилю, ценных — даже в свете современных критериев-произведений нашего коллеги.

В последние годы подобные оценки, к счастью, были скорректированы. В книге «Эпистемология классическая и неклассическая» содержатся на этот счет верные и четкие формулировки. В. Лекторский подчеркивает: реальные трудности в понимании познания (на которые, в частности, указал разгромленный Лениным Г. Гельмгольц) «в сущности были просто обойдены как несуществующие в работе В. И. Ленина “Материализм и эмпириокритицизм”... На основе принятой в “Материализме и эмпириокритицизме” упрощенной установки многие сложные проблемы теории познания просто не могли обсуждаться»<sup>8</sup>. С этой уточненной оценкой связаны и изменения некоторых ранних подходов и формул В. Лекторского, касавшихся «ленинской теории отражения». Сказанное, однако, не означает, что лишаются силы многие другие тезисы, образующие основания принятого ученым «марксистского подхода», и до сих пор включаемые им в теорию познания.

В данном спектре немало числа исследований советского периода накопились проблемы, требующие неидеологического, именно научного подхода, теоретической смелости и тонкости. Не вдаваясь во все детали и весьма тонкие моменты, которые затрагивают отношение к Марксу отечественных философов советского и постсоветского периодов, тезисно отмечу лишь главные пункты.

1. Для тех философов, которые стремились понять, исследовать познание в качестве (говоря словами Лекторского) «социально-опосредованной, исторически развивающейся деятельности», было даже в высшей степени благоприятно то, что официально требовалось ссылаться на разработки К. Маркса. Ибо Маркс реально, фактически был философом, действительной и, возможно, главной философско-теоретической заслугой, которого было новаторство, в частности, продвижение вперед по пути социально-исторического, социокультурного философского исследования сущности, форм и структур человеческого знания, познания, сознания. Это хорошо поняли и именно этим активно воспользовались наши лучшие отечественные философы, а также психологи, социологи, представители других гуманитарных дисциплин. Важно, что нечто подобное происходило не только в нашей стране. Так, бурно развивавшиеся за рубежом в середине XX века социология знания (познания) и социология науки в том числе и от Маркса вели

<sup>8</sup> Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2009. С. 108.

свою родословную. (Кстати, на этот второй линии — примыкая и к традициям Маркса, и к новым тогда исследованиям в социологии познания и науки — вели свою разработку проблем социальной природы познания отечественные философы другой группы, к которым примыкала и я — начиная с первых шагов в философии, например, с кандидатской диссертации, посвященной проблеме активности субъекта в феноменологии Гуссерля и социологии познания; я не оставляя эту тематику до сегодняшнего дня.)<sup>9</sup>

Для философов или психологов, в нашей стране защищавших, актуализирующих Марксов принцип деятельности как деятельности социально-исторической, даже появлялась возможность как бы «выгородить» внутри диамата, а точнее говоря, где-то по соседству с ним, некую теоретическую «делянку», на которой они не просто дополнили, а существенно модифицировали принцип деятельности, идущий от Маркса.

2. Особенно существенными были модификации по сравнению с официальным диаматом именно ленинско-сталинского покроя, в котором многократно тиражировался, но редко когда наполнялся проблемным смыслом тезис об активной деятельности субъекта (всегда подчиняемый принципу отражения). По существу в противоборстве с такими догматическими «сочинениями» в отечественной философии рано, уже в 1950-х годах возник целый пласт иных по стилю и характеру разработок, которые один из философов этого круга, В. Швырев, в чем-то справедливо назвал «диссидентскими»<sup>10</sup>. Наиболее заметными лидерами этого спонтанно возникшего движения были молодые преподаватели, аспиранты, студенты философского факультета МГУ Э. Ильенков, А. Зиновьев, Г. Щедровицкий, Б. Грушин, М. Мамардашвили. Следом за ними и потом рядом с ними шли В. Лекторский, Н. Лапин, В. Садовский, В. Швырев и др.

С точки зрения интересующего нас отношения к Марксу в деятельности этих молодых философов, впоследствии выдающихся представителей отечественной мысли, важно оттенить два момента. С одной стороны, их ранние сочинения как раз и были «разрешенным» способом извлечь из философии Маркса наиболее важные и перспективные идеи, методы, подходы, формулировки. С другой стороны, каждый из этих авторов *самостоятельно* брал идеи Маркса за основу *собственной оригинальной* исследовательской деятельности; в итоге получались сплавы марксовых теоретических инициа-

<sup>9</sup> Разработку этих тем см. в моей новой книге, указанной в сносках 2 и 5.

<sup>10</sup> Швырев В. С. Мой путь в философии // На пути к неклассической эпистемологии. М., 2009. С. 208.

ций и современных разработок, в которых эти философы часто как бы вкладывали в уста Маркса свои собственные философские идеи, оценки, начинания. Как именно это происходило, скажем, в случае М. Мамардашвили, акцентировавшего и актуализировавшего теорию «превращенных форм» К. Маркса, я показала в ряде своих специальных работ, посвященных этому философу. (Мечтаю о том, что когда-то и у кого-то намеченная тема — специфика неортодоксального марксведения в отечественной философии советского периода — получит тщательную историко-философскую разработку...)

А что получилось с «марксистским подходом» у Лекторского? Картина достаточно любопытная. В главе I *Второго раздела* разбираемой книги под заголовком «Отражение, предметно-практическая деятельность и коммуникация», где нас как будто должен ожидать «марксистский анализ проблемы познавательного отношения», В. Лекторский предлагает либо свой собственный новый анализ проблем теории познания, либо ведет диалог с новейшими зарубежными авторами, либо оценивает релевантные его темам новейшие разработки отечественных философов, психологов (как правило, неортодоксальных). Если имеются строго относящиеся к делу высказывания Маркса, (даже и Ленина), они обязательно приводятся (и их, естественно, оказывается совсем немного). В таком стиле, скажем, интерпретируется как будто традиционная проблема чувственного познания (в частности восприятия), при решении которой авторитетами являются: из классических философов — Кант, из литературы XX века американский психолог Дж. Гибсон, Э. Гуссерль, отечественный психолог А. Н. Леонтьев, снова же Ж. Пиаже, французский философ Г. Башляр и др.

Особый интерес для нашей темы представляет § 4 «Опредмечивание знания, коммуникация и социальность познания». В его основе — разбор ранних стадий индивидуального развития человека (на материале исследований отечественных психологов А. Н. Леонтьева, А. Р. Лурии, П. Я. Гальперина, В. В. Давыдова, В. П. Зинченко), из немецкой классической философии, скажем, философия абсолютного духа Гегеля — с поправками, делаемыми от имени «марксистской философии». Снова же приводятся многочисленные цитаты из Маркса, вполне содержательные и относящиеся к сути обсуждаемых вопросов. (Правда, замечу я, систематическая теория социальной сущности познания в этом кратком параграфе не предлагается.) В дальнейшем В. Лекторский анализирует в книге ряд важных проблем теории познания в их новой постановке (наблюдаемые и ненаблюдаемые, идеализированные и реальные объекты, «альтернативные» миры и проблема непрерыв-

ности опыта, концепция онтологической относительности и т. д.). И опять тот же стиль — реальные проблемы, творческий, обстоятельный диалог с популярными тогда западными авторами (Т. Кун, У. О. Куайн, Л. Витгенштейн, И. Лакатос, К. Поппер и др.). Встречаются безличные фразы типа: «в марксистской философии подчеркивается, что...» — и далее подчас следуют известные общие принципы. Но чаще В. Лекторский предлагает *свои* идеи, теории, принципы, которые для официального, догматического диамата вряд ли выглядели марксистскими, а скорее представляли как образцы антимарксизма.

Разбирая подобные формулировки В. Лекторского, канадский философ Дэвид Бэкхерст заключает: «...Я не думаю, что следует представлять философию Лекторского безнадежно испорченной некритическим принятием марксизма. Вряд ли можно усмотреть в его книге намека на принятие доктрины марксизма. Хотя он действительно адаптирует часть терминологии ортодоксального марксизма, она играет относительно маленькую роль. (Например, к применению обязательного термина “отражение” необходимо отнестись с пониманием. Ведь автор вовсе не вкладывает в него сомнительную метафору об отражении реальности мышлением.) Марксизм Лекторского инспирирован, главным образом, идеями раннего Маркса и работами ряда советских мыслителей — Выготского, Лурии, Ильенкова, Швырева и Зинченко, — которых он считает представителями особого направления в советских философских исследованиях. Любой человек, знакомый с советской интеллектуальной культурой, поймет, что это направление весьма далеко от марксизма-ленинизма, который повсеместно пересказывался в советских учреждениях»<sup>11</sup>. С этой общей оценкой я полностью согласна.

Полагаю, следует добавить, что сказанное относится не только к Лекторскому, но и к немалому числу *философов советского времени* (не путать с «советскими философами» в полном социальном смысле этих слов) — к тем, которые принимали ряд идей Маркса, но не конъюнктурно, не целиком и полностью, а с проверкой и избирательно, и отнюдь не в качестве единственно верных теоретических образцов.

Главное отличие от официального догматического марксизма-ленинизма состояло в следующем. Официозные философы по большей части не занимались содержательным изучением работ и идей Маркса; они ограничивались цитатами. При этом любое сло-

<sup>11</sup> Бэкхерст Д. Эпистемологические идеи Владислава Лекторского // Российская философия продолжается... С. 355.

во Маркса, еще более — Ленина, а в эпоху сталинизма — Сталина, считалось истиной в последней инстанции. (Поколение, к которому принадлежал Лекторский, к счастью, вступило на путь самостоятельной работы после развенчания сталинизма, хотя в годы учебы еще застало последние его вспышки.)

Неконъюнктурное отношение к работам и идеям Маркса со служило Лекторскому и его сходно мыслящим коллегам хорошую службу. Когда после перестройки возник противоположный — анти-марксистский — синдром, они не «заболели» этой очередной идеологической болезнью — по той простой причине, что на первых стадиях самостоятельного философского развития точно выяснили для себя, какие именно мысли, идеи, подходы Маркса *объективно* принадлежат к числу его *теоретических достижений* и потому останутся таковыми в истории мысли. При этом если некоторые наши философы, достаточно серьезные и известные, до конца жизни оставались убежденными марксистами (подобно, скажем, Э. Ильенкову), остаются марксистами и сегодня, то В. Лекторский, который, как показано, высоко оценивает и тщательно анализирует некоторые разработки Маркса (прежде всего теорию деятельности, разумеется, в ее обновленной, современной форме), все же и не позиционирует себя в качестве марксиста, т. е. философа, который *в основном и главным* опирается на марксистскую традицию и развивает ее дальше.

### О новейших идеях В. Лекторского (перспективы развития эпистемологии и конструктивистский подход)

Идеи В. Лекторского, разработанные и представленные на суд философской общественности в конце XX и в XXI веке, в высшей степени плодотворны и перспективны. Никакие идеологические препоны не затрудняли в это время и не сдерживали его научные исследования, и прежде всего с точки зрения беспрецедентно быстрого знакомства с зарубежной мыслью, оперативного критического овладения новейшим материалом как из области философии, психологии, так и целого ряда специальных дисциплин, не только проявивших интерес к теории познания, но и по-своему включившихся в особую постановку эпистемологических проблем. И еще одно (относительно) новое обстоятельство: если в 1950–80-х годах контакты с зарубежными коллегами даже таких известных, крупных философов, как В. Лекторский, ограничивались и контро-

лировались (хотя все же имели место), то с конца 80-х годов они стали регулярными, интенсивными — в частности, благодаря признанию этих отечественных философов зарубежными коллегами. Что выразилось в многочисленных приглашениях В. Лекторскому от европейских, американских, азиатских университетов, в избрании его членом Совета директоров, а затем вице-президентом Всемирной федерации философских обществ.

Держать руку на пульсе новейших тенденций мировой философии стало гораздо легче. Это привело к кардинальному изменению: в то время как на более ранних этапах ознакомление с мировым опытом, несмотря на все трудности и препятствия, все же имело место — однако все происходило с неизбежным отставанием, то в последние пару десятилетий отечественные мыслители ранга В. Лекторского не только весьма оперативно включались в разработку новых теоретических проектов в мировой философии, но подчас были в числе исследователей первого эшелона.

Это можно продемонстрировать на примере указанных в заголовке направлений — современной эпистемологии и конструктивистского подхода. О них мы можем говорить лишь очень кратко, снова же особо имея в виду специальный ракурс — современное понимание социально-исторической, социокультурной сущности знания, познания, сознания.

### **В. Лекторский о новейшей эпистемологии, о когнитологии и перспективах их развития**

Согласно В. Лекторскому, «эпистемология, одна из древнейших философских дисциплин, сегодня вступает в новую фазу развития». Спорно, что «эпистемологию» можно назвать «древнейшей философской дисциплиной», как и то, что в древности вообще были вычлененные «философские дисциплины», — об этом мы поговорим в дальнейшем. Если же рассуждать об эпистемологии как современной, достаточно развитой дисциплине, причем относящейся не только к философии, то с этим утверждением нельзя не согласиться. Одно из существенных изменений Лекторский связывает с тем, что «ныне проблемы познания и знания обсуждаются уже не только в философии, но и в целом ряде интенсивно развивающихся когнитивных наук»<sup>12</sup>. Для нас особенно важен другой

<sup>12</sup> Лекторский В. А. Предисловие // Эпистемология: перспективы развития. М., 2012. С. 3.

акцентируемый В. Лекторским, и именно социально-исторический фактор: передовые страны современного мира вступили в ту фазу цивилизационного развития, которая именуется по-разному; но довольно часто говорится о возникновении «общества знания» и о распространении тех технологий (нано-, био-, информационных, когнитивных), которые делают проблематику знаний, познания, информации первостепенно значимой для общества сферой, где несоизмеримо в сравнении с прошлым возрастают и преимущества, и риски получения новейших знаний, их использования и обращения с ними. Большому кругу релевантных проблем посвящена новая книга «Эпистемология: перспектива развития» (М., 2012 — отв. редактор В. А. Лекторский).

Во вступительной статье «Трансформация эпистемологии: новая жизнь старых проблем» В. Лекторский (исходя из отождествления терминов «эпистемология» и «теория познания») выдвигает на первый план проблему теоретических новшеств, фиксируя некоторые существенные повороты в подходах и объяснениях знания, познания, сознания. И здесь речь идет как раз о тех проблемных изменениях, которые сами авторы, вводящие их в философию, чаще всего именуют проблемами *эпистемологии*. В качестве примера возьмем те процессы, которые В. Лекторский обсуждает под заголовком «Идея натурализации эпистемологии. Вызов когнитивных дисциплин».

Эти существенные изменения, разъясняет В. Лекторский, дали о себе знать в середине XX века. В качестве примера и здесь сначала приводится концепция «генетической эпистемологии» Ж. Пиаже, о которой, напомним, В. Лекторский писал уже в своих ранних работах, по достаточно свежим следам новых тогда исследований Пиаже. Швейцарский психолог, кстати, одним из первых в середине XX века стал настойчиво применять термин «эпистемология», правда, с поясняющим эпитетом «генетическая». И в других направлениях философии, логики, психологии XX века возникли теоретические движения, суть которых состояла в ответе на потребность «эмпирических», «генетических» (в разных смыслах) исследованиях знания, познания, сознания. И, например, американский философ и логик У. Куайн четко обозначил эти тенденции в книге 1972 года «*Epistemology Naturalized*», т. е. «натурализованная эпистемология».

В прекрасной статье, помещенной в рассматриваемой книге, Е. Князева анализирует развитие еще одного направления — «эволюционной эпистемологии», представленного К. Лоренцем, Р. Ридлем, Ф. Вучетичем, Г. Ротом, Д. Кемпбеллом и др. и тоже заявившего о себе в 70-х годах XX века. Оно, это направление, объединило исследования биологов, интересовавшихся проблема-

ми эволюции и испытывавших интерес к философии. Из биологических дисциплин к эволюционной эпистемологии ближе всего стоят генетика, нейрофизиология, концепции эволюции. Влияние биологических подходов испытали философы науки. Например, Поппер и Тулмин, которые, согласно определению Е. Княzewой, в 70–80-х гг. XX века пытались «разработать некую эволюционную теорию культурной эволюции со специальным рассмотрением эволюции научного знания. Эта группа авторов может быть охарактеризована как биологически ориентированные философы науки»<sup>13</sup>. В цитируемой статье Е. Княzewой для нашей темы чрезвычайно интересен материал, прямо относимый представителями эволюционной эпистемологии к проблемам культуры (это, например, книга биолога, этолога Э. Уилса и канадского биолога Ч. Ламсдена «Гены, умы и культура. Козволюционный процесс» (1981). Хорошо показан переход теоретиков этого движения к «когнитивной биологии» как части «cognitive science», когнитивных наук.

В. Лекторский связал широкие процессы становления «когнитивных дисциплин» с упомянутыми ранее поворотами в эпистемологии (в прямом, современном смысле этого слова) — с ее «натурализацией», с использованием генетических исследований у Ж. Пиаже или переходом к «натурализованной эпистемологией» У. Куайна, а также с существенными изменениями, происшедшими в конце 1960-х годов выразившимися в переносе многих понятий, подходов из компьютерных дисциплин в психологию и теорию познания. «В 1970-е годы в США, — пишет В. Лекторский, — была сделана попытка интеграции когнитивных исследований в единую когнитивную науку, в которую вошли исследования в области искусственного интеллекта, когнитивная психология, когнитивная лингвистика, а впоследствии когнитивные нейронауки». Итак, «сегодня познавательные процессы исследуются множеством научных дисциплин»<sup>14</sup>.

В отличие от ряда авторов, которые либо просто описывают эти новейшие процессы, дают информацию о когнитивных науках (что, безусловно, очень полезно), В. Лекторский пытается, осмыслив вызовы, которые «когнитивная наука» (со времени ее первых консолидаций в конце 1970-х годов) ставит перед философской теорией познания, формулирует острые, непростые вопросы о судьбах философской эпистемологии и философии в целом. С этой точки

<sup>13</sup> Князева Е. Н. Эволюционная эпистемология: современный взгляд // Эпистемология: перспективы развития. М., 2012. С. 66.

<sup>14</sup> Лекторский В. А. Трансформация эпистемологии: новая жизнь старых проблем // Эпистемология: перспективы развития. С. 34, 37.

зрения весьма интересен раздел процитированной ранее статьи В. Лекторского под заголовком «Эпистемология и современная когнитивная наука». Он пытается выявить, какие общемировоззренческие, философские по своей проблемной природе постулаты, идеи уже положены в основание когнитивных наук. Во-первых, это рассмотрение всех когнитивных (широко понятых познавательных) процессов, действий в качестве процессов «получения и переработки информации посредством определенных правил и алгоритмов»<sup>15</sup>.

Во-вторых, это концепция «ментальных репрезентаций», которые и являются «носителями и хранителями информации и на базе которых осуществляются вычислительные операции». В. Лекторский справедливо, на мой взгляд, усматривает в этих идеях рецидив «старой» философской идеи, возникшей на заре развития компьютерной техники. Для В. Лекторского важно показать, что такого рода в высшей степени абстрактные гипотезы, независимо от их приемлемости и адекватности, снова являются доказательством того, насколько настоятельно также и возникающие из опыта естественных, технических наук новые (теперь уже когнитологические) исследования нуждаются в философских основаниях и выводах. «Поэтому, — продолжает В. А. Лекторский, — философия (эпистемология) сразу же вошла в это междисциплинарное движение. Философы стали авторами и интерпретаторами принципиальных установок новой науки»<sup>16</sup>. (В качестве примера приводятся идеи и работы Дж. Фодора, Х. Патнэма, Д. Деннета.)

В. Лекторский анализирует сугубо современные дискуссии вокруг философских оснований когнитивных наук — скажем, разбирает идеи «телесно воплощенного» (они специально рассматриваются и во второй высоко информативной статье Е. Князевой в книге об эпистемологии), критически исследует концепцию Дж. Гибсона, его «экологическую теорию зрительного восприятия», взгляды феноменологически ориентированных авторов. В последнем случае речь идет об идеях чилийского биофизика Ф. Варелы, работавшего в последние годы в Париже, а также американского философа Э. Кларка, подвизающегося в области когнитивной науки. Интересно и показательно упоминание о том, что Э. Кларк, говоря о тех, у кого он черпал ценные идеи, ссылаясь на российскую психологическую школу «деятельностного и культурно-исторического понимания психики» — Л. С. Выготского, А. Р. Лурии и др. Это подтверждает отмеченное ранее несравненное умение

<sup>15</sup> Лекторский В. А. Указ. соч. С. 38.

<sup>16</sup> Там же. С. 39

В. Лекторского опираться на исследования отечественных коллег: ведь он начиная со своих первых философских работ никогда не упускал из виду «деятельностный подход», который в советское время разрабатывался и психологами (кроме названных следует добавить имена А. Н. Леонтьева, С. Л. Рубинштейна, В. В. Давыдова), и философами Э. В. Ильенковым, Г. С. Батищевым, В. С. Степиным, В. С. Швыревым, И. С. Алексеевым, М. А. Розовым, Г. П. Щедровицким, создавшим общую теорию деятельности. В этом списке на почетном месте должна стоять и фамилия В. Лекторского. Речь идет, конечно, о новых, дополненных и существенно видоизмененных формах некоторых идей и концепций, если не возрождаемых, то используемых в рамках современной эпистемологии.

Всего лучше проиллюстрировать сказанное на примере другого направления новаторской работы В. Лекторского за последнюю пару десятилетий. Это так называемый конструктивистский подход.

### **«Эпистемологический конструктивизм» и роль В. Лекторского в его осмыслении**

Направлению «эпистемологического конструктивизма» в эпистемологии и философии науки посвящена книга «Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке» (М., 2009). Ответственным редактором, автором Предисловия и автором одной из лучших статей книги был, конечно же, В. Лекторский. Иначе и не могло быть: о конструктивистском принципе (в форме трансцендентализма) В. Лекторский, вспомним, писал еще в своей первой монографии, говоря о Канте. И сегодня, в Предисловии к названной книге В. Лекторский отмечает, что «“конструктивистская установка” имела влиятельных сторонников в западной философии нового времени (Кант и неокантианцы, в некотором смысле Гегель)»<sup>17</sup>.

Тем, кто хотел бы получить более конкретные доказательства в поддержку идеи о возможности применить (современный) термин «конструктивистский подход» к философии нового времени, полезно ознакомиться с работами еще одного автора книги, американского философа Т. Рокмора (кстати, давно и тесно сотрудничавшего с В. Лекторским и с другими философами ИФ РАН), написавшего книгу «О конструктивистской эпистемологии»<sup>18</sup> и статью «Гегель о конструктивизме» в рассматриваемом сборнике.

<sup>17</sup> Лекторский В. А. Предисловие // Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке. М., 2009. С. 3.

<sup>18</sup> Rockmor T. On Constructivist Epistemology. Lanham, 2005.

И хотя я тоже считаю небесполезным возводить истоки современного конструктивизма к концепциям нововременного трансцендентализма, прежде всего кантовского, или к его продолжениям в конце XIX — первой половине XX века (неокантианство, феноменология Э. Гуссерля), все же терминологически и содержательно вернее применять термин «эпистемологический конструктивизм» уже к новейшим концепциям западной и отечественной философии. Говоря о последних, В. Лекторский с полным знанием дела выделяет ряд черт конструктивизма: 1) он прокламирует релятивизм; 2) он порожден прежде всего развитием современной эпистемологии, но «вызван к жизни» и процессами, проблемами не только ее, новейшей эпистемологии, но и «*современной социальной и культурной ситуацией в целом*», а потому достаточно популярен и в философии, и в других дисциплинах, и в культуре в более широком смысле; 3) эпистемологический конструктивизм предпочитает говорить не о «получении знания, а о создании определенных конструкций», имеющих «социальный смысл и не отличающихся от мифов»<sup>19</sup>. Эти определения, относящиеся к целому ряду конструктивистских концепций, В. Лекторский конкретизирует в статье «Реализм, антиреализм, конструктивизм и конструктивный реализм в современной эпистемологии и науке».

Анализ процитированной книги в целом показывает, что ее целью лишь отчасти является информирование читателей об этом действительно распространенном, если не модном направлении и в эпистемологии, и в науках о человеке, и в философии естествознания. Проблемный фокус собственной работы В. Лекторского и его единомышленников в последние годы кратко очерчивается в его программной формулировке: «Сразу хочу заявить, что не являюсь эпистемологическим конструктивистом, но вместе с тем считаю, что конструктивистский подход схватывает ряд важных характеристик познавательной деятельности, которые могут быть лучше поняты в рамках эпистемологической позиции, которую я (вслед за некоторыми философами) называю *конструктивным реализмом*»<sup>20</sup>.

Не вдаваясь в достаточно важные и интересные подробности, отмечу главное, имея в виду интересующие нас проблемные аспекты, а также узловые пункты становления и развития В. Лекторского как мыслителя.

С первых шагов в философии В. Лекторского озадачивали трудность, но и необходимость философски объяснить, с одной сто-

<sup>19</sup> Лекторский В. А. Предисловие // Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке. М., 2009. С. 3.

<sup>20</sup> Там же. С. 5. Курсив мой. — Н. М.

роны, принцип деятельности, в форме активности субъекта познания, и то обстоятельство, что познающий человек, вернее, человечество, познающее, творящее и видоизменяющее знание, с другой стороны, демонстрирует способность людей так или иначе осваивать окружающий мир, его действительные свойства, на основании знаний изменять этот мир. Иными словами, речь шла о синтезировании в теории познания (эпистемологии) принципа «конструктивной» деятельности и «реалистического» подхода. Конечно, все это началось не с современного конструктивизма, не с Лекторского и его коллег. Те же загадки, но только в иных терминах обозначенные, беспокоили многих философов прошлого. И больше всего тех мыслителей, которые, подобно Канту, ставили во главу угла диалектику деятельности (настолько активной, творческой, конструктивной, что возникли, скажем, кантовские или неокантианские формулы о знании, сознании, «творящем» мир), а одновременно постулировали пусть не полный, не отражательный, но все-таки явный «реализм» (например, в форме кантовского учения о вещи самой по себе — *Ding an sich selbst*).

Кстати, В. Лекторский, как видно, не соглашается с издателями нашего двуязычного Собрания сочинений Канта (и с другими российскими кантоведами, например, с А. Гулыгой), на основании различных доводов и аргументов, филологических и философских, предложивших исправить привычный перевод «*Ding an sich selbst*» «вещь в себе» на словосочетание «вещь сама по себе». А исправленный перевод, между прочим, позволяет точнее уловить именно соединение конструктивизма и реализма в философии Канта. Согласно Канту, теоретико-познавательная *конструкция* «вещь сама по себе» не есть никакая особая вещная реальность. Вводя эту конструкцию в свою философию, Кант хотел сказать: «вещь сама по себе» — конструкция, которая суммирует сразу несколько сторон познавательной ситуации. 1) Надо *помыслить* «вещи», (т. е. все, что люди познавали, познают и будут познавать как они есть независимо от познания, «сами по себе», *per se*, в неисчерпаемости их связей, опосредований, изменений. Это и есть исходный конструктивный момент и одновременно реализм кантовского хода мысли. 2) Но надо понять, что *познать их* в этом их *per se* невозможно. Что не означает (приписываемого Канту) агностицизма, а лишь фиксирует *бесспорный факт*, не перечеркиваемый никаким сегодняшним или будущим прогрессом познания и наук. 3) Вместе с тем любая целостность мира, всегда имеющая «вещное воплощение» (что относится и к идеальным структурам), имеет, по Канту, свойство *являться* нашему сознанию и познанию — почему, к слову, нельзя

говорить о «вещи в себе», т. е. замкнутой в себе, непроницаемой вещной конструкции. «Вещи» не остаются «в себе», — они по крайней мере постоянно являются «нам», познающим. 4) И это тоже *момент кантовского познавательного реализма*. При этом явленность того, что познается, — тоже реальный факт, который подтверждается в любом акте познания. 5) По видимости противоположен *факт* кантовского «конструктивизма» — трансцендентализм, т. е. утверждение, что мы *познаем* не предмет «сам по себе», а то, что уже спланилось с вмешательством нашего познания (и нашей деятельности). В. Соловьев называл его, имея в виду именно учение Канта, «трансцендентальным фактом» и говорил: кантовская идея о том, что мы, люди, никогда не могли и не сможем отделить познанное от преломляющей призмы самого познания, — эта идея есть не просто факт, а даже тавтология. 6) На основе явленного (момент реализма) сознание, познание индивидов как раз и развертывают конструктивную деятельность, пользуясь априорными (т. е. в необозримо обширной деятельности людей возникшими, но в этом генезисе не изучаемыми) формами пространства и времени — по отношению к обработке чувственных данных, а также формами и категориями рассудка и разума (здесь и момент конструктивизма, и снятой, нерасшифрованной, но имплицитно предполагаемой совместной социально-исторической деятельности индивидов, которая отдельно анализируется на почве кантовского «практического разума»).

Следовательно, одна из особенностей и тайн учения Канта (и таких его последователей, как неокантианцы или Э. Гуссерль) — одновременное принятие и конструктивистского, и реалистического подходов, выраженных, конечно же, в иных терминах.

В. Лекторский описывает этот кантовский теоретический сплав, который ему созвучен, в несколько иных словах, но в принципе сходно. Ему важно, что Кант (с его точки зрения) — бесспорный конструктивист: «Согласно Канту, наше познание имеет дело не с независимой от субъекта реальностью, не с вещами в себе, а с теми предметами, которые произведены самим субъектом»<sup>21</sup>. Это не вполне точно. Точнее было бы сказать иначе: субъект познает также и предметы, которые он не производит, которые вообще не произведены людьми, но могут быть «даны» им. Но едва они «находят» и начинают *познавать* такие предметы, ни о какой их независимости от человека и его опыта уже не может быть речи. «Можно знать лишь то, предмет чего существует в опыте. Но опыт — это

<sup>21</sup> Лекторский В. А. Реализм, антиреализм, конструктивизм // Конструктивистский подход... С. 14.

конструкция, это организация субъектом материала чувственности (ощущений) с помощью априорных форм чувственного созерцания и априорных категорий рассудка... Правда, эта конструкция производится, как считает Кант, не эмпирическим индивидом, а Трансцендентальным Субъектом и осуществляется как бы “за спиной” эмпирического индивида, не осознается им»<sup>22</sup>. Значит, конструктивизм и реализм у Канта, как их толкует Лекторский, — объединяются с теми принципами, которые издавна принимались нашим коллегой как (отдаленный) подход к темам социально-исторического понимания познания.

Конечно, со времени, когда Кант и другие классики немецкого идеализма (Фихте, Шеллинг, Гегель — каждый по-своему) попытались соединить то, что на сегодняшнем языке именуется конструктивизмом, реализмом, социально-историческим исследованием познания, много воды утекло. Но современные авторы на новом этапе и в других терминах — в чем я согласна с В. Лекторским — бьются над сходными проблемами, теперь еще и хорошо понимая, сколь широк диапазон значимости этой проблематики и насколько суть «общества знания», формирующегося в рамках новейших цивилизационных поворотов, расширяет эти границы, поднимая новые проблемы и акцентируя те, которые сравнительно недавно казались уделом исследований узкого круга эпистемологов как теоретиков «чистого разума». Как это расширение происходит и как его фиксирует современная «эпистемология» — о том подробно рассказано в рассматриваемой книге, к которой я и отсылаю читателей.

Хотелось бы обратить особое внимание на то, почему, согласно В. Лекторскому, везде, где применимо эпистемологическое исследование, действительно нужен, особенно в наши дни, социально-исторический подход. «Человек сегодня стоит, — пишет ученый, — перед открытием новых горизонтов своей конструктивно-проектной деятельности и вместе с тем перед лицом новых опасностей. Обсуждение новой проблематики, которая имеет прямое отношение к будущему человека, предполагает, что человек не существует вне мира, а вписан в него и должен считаться со сложностью, а в ряде случаев и непредсказуемостью тех процессов, в которые он пытается вмешиваться. Чисто инженерный, наивно технократический подход и опасен, и невозможен»<sup>23</sup>.

Сказано глубоко верно — особенно о том, с чем человек «должен считаться». Но остается вопрос: почему человек не делает того, что

---

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Там же. С. 40.

«должно делать»? Современная цивилизация — свидетельство того, что «наивно технологический подход», при всей его опасности, оказался, увы, еще как «возможным». Но это, видимо, другая группа вопросов и обсуждать их надо особо. И тут хотелось бы сделать основное, пожалуй, замечание, касающееся интересующего нас синтеза теории познания и социально-исторического, социокультурного исследования познания, сознания, знания. Слов нет, внутри теории познания (эпистемологии) существенно усилился, как было показано, интерес ко второй, т. е. социальной стороне дела. Что касается, в частности, деятельности В. Лекторского, то он (хорошо подготовленный к этому во всей своей предшествующей работе — в отличие от ряда позитивистски ориентированных западных авторов, долго отвергавших также и «социальную метафизику») в последние десятилетия постоянно обращался к таким сюжетам, как (далее — названия его работ XXI века) «Субъективная реальность как социально-культурная конструкция», «Научное знание как исторический и культурный феномен», «Практика социально-гуманитарного знания как определяемая философской концепцией человека и общества», «Рациональность как ценность культуры»<sup>24</sup> и др.

И все же исследования социально-исторической природы знания, познания, сознания сильно разобщены, причем и за рубежом, и в нашей стране. Например, то, что делается на гносеологической почве, плохо объединено с другими направлениями, скажем, с социологией знания, социологией науки. Правда, имеются сравнительно недавние попытки синтеза в зарубежной мысли — в виде «социальной эпистемологии». Отрадно то, что в отечественной философии это направление было своевременно замечено и исследовано — в частности, философами школы В. Лекторского и И. Касавина. И все же многое из того, что сделано в социологическом, социально-философском поле в XX и XXI веках и что относится именно к исследованию знания, познания, в частности научного, пока не попало в поле зрения эпистемологов. (И соответственно, отечественные традиции этого рода не привлекли особое внимание эпистемологов.) Между тем имеются поистине животрепещущие проблемные вопросы, в разрешении которых важен синтез философии и социологии познания, социологии науки.

И вот один из них. В XX веке широко изучалась проблематика норм науки — причем и в философии, и в социологии науки. Но современная цивилизация к XXI веку подошла к такому рубе-

<sup>24</sup>См.: Избранная библиография работ В. Лекторского // Российская философия продолжается: из XX века в XXI. М., 2010. С. 432–433.

жу, когда настоятельно требуются, выражаясь в стиле концепций В. Степина (много работавшего в этом проблемном поле), *постнеклассическая*, новая в ее принципах *нормативная практика и теория науки*. Ибо, например, *фактическое исключение* из поля личной и институциональной деятельности ученых (отразившееся и в учениях о нормах науки) ответственности за научные открытия и их применение приводит к необратимым следствиям, грозящим не только кризисами, но и гибелью человеческой цивилизации. Это — лишь один из показателей отставания теоретиков от тревожной практики социального развития. В «обществе знания» острота и роль этих противоречий лишь усиливается.

У меня есть еще одна группа замечаний-пожеланий ко всему сказанному — на этот раз терминологических.

### **Смена философской терминологии в истории мысли и в современную эпоху: критические замечания**

Параллельно рассмотренным изменениям в проблематике, структуре и характере учений о знании, познании, сознании в конце XX и в начале XXI века в этой теоретической области произошла смена терминологии, о которой мы уже упоминали. И прежде всего это касается распространения и закрепления термина «эпистемология», по существу вытеснившего — в наиболее продвинутых исследованиях — дисциплинарные понятия «теория познания», «гносеология». Нечто подобное происходило и раньше, но не так стремительно и повсеместно. А сегодня переименовали не только дисциплины, но и научные подразделения: в учебных и академических институтах сектора и кафедры тоже получили это название (например, сектор «эпистемологии» в ИФ РАН, руководимый В. А. Лекторским). И в заголовках книг, статей, которые раньше посвящались теории познания, теперь доминирует термин «эпистемология».

Подобное явление (а именно длительное накопление различных изменений в членении философии на области, разделы и дисциплины, а потом стремительные терминологические реформы) типично и характерно для истории философии. Скажем, области философских размышлений, которые целые века не объединялись каким-то термином, в новое время получили охватывающие их классифицирующие обозначения. Именно так произошло с понятиями гносеологии, онтологии, теории познания (и многими другими). Терминологические реформы, подобные той, которую про-

извел в философии Хр. Вольф, вводят в употребление либо совсем новые понятия, либо те, которые раньше употреблялись редко, спорадически.

И здесь возникает терминологическая проблема, важная, но и очень трудная для истории философской мысли. Целый ряд поздних терминов — таких как «онтология», «философская антропология», «аксиология» и др. — привычно применяются философами XX или XXI веков к самым ранним векам философии, когда их не было и в помине. Между тем и термин «онтология», и само объединение рассуждений о бытии в эту особую дисциплину ввел началось с Хр. Вольфа. Систематизатор Хр. Вольф, как известно, разделил «теоретическую философию» на *логику* и *метафизику*, а последнюю составил из онтологии, космологии, психологии (в свою очередь разделенную на эмпирическую и рациональную) и «естественной теологии». Логика как «*учение о разуме*» (*Vernunftlehre*) делилась на *концепцию* знания, познания и науки (*Erkenntnis — und Wissenschaftskonzeption*). Заметим, что и термина «*теория познания*» или понятия «гносеология» у Вольфа нет; учение о познании просто включается в логику<sup>25</sup>. Так будет и у Канта. Понятие «*теория познания*» ни разу не встречается в «*Критике чистого разума*». И отнюдь не случайно: в то время, и не только у Канта, учение о знании, познании, сознании относили к обширному комплексу исследований, именуемых «логикой» («трансцендентальная логика» у Канта). Но хотя этот термин не употреблялся, фактически логика у Канта была и теорией познания, но не только ею, а также учением о сути философии и собственно логикой в привычном смысле слова.

Что же касается других пунктов вольфовского подразделения метафизики, то Кант отнесся к ним глубоко критически, если не разрушительно. Особенно критическим было отношение Канта к терминологической реформе метафизики, осуществленной Хр. Вольфом, и именно к его термину «онтология». Касаясь кантовской критики, видный немецкий кантовед Б. Тушлинг отметил: «Онтология — впервые явочным порядком возведенная Христианом Вольфом в статус особой науки и основы метафизики — разрушается у Канта...»<sup>26</sup>, хотя, как отмечено Тушлингом, разрушается «отнюдь не без возмещения» (каковым становится трансцендентальная аналитика).

<sup>25</sup> Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von W. Rödl. Bd. VIII. München 1984. S. 239, 240 (курсив мой — Н. М.).

<sup>26</sup> Тушлинг Б. Послесловие немецких эдиторов // Кант И. Критика чистого разума. Т. 2. Часть 2. Подготовлена к изданию Н. Мотрошиловой и Т. Длугач (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М., 2006. S. 565.

Несмотря на эти и подобные *историко-философские терминологические факты*, в недавнее время царила непоправимая и устойчивая тенденция именовать «теорией познания» или «онтологией» и отрывочные рассуждения древних авторов о знании, познании или о бытии, и более или менее целостные учения философов нового времени. К этому приложили руку не только авторы, плохо осведомленные в истории, но и такие, например, знатоки истории мысли, истории философской терминологии, как М. Хайдеггер. Так, М. Хайдеггер рассуждал об *онтологии* Платона или Аристотеля, да и вообще распространяя этот термин на все появившиеся еще в древности размышления о бытии. Для него было принципиально важно и «укоренить» свои онтологические концепции и термины в вековых традициях философии, и «исправить» традицию в духе именно *онтологии Dasein*. Подобным образом он использовал и перетолковывал философию Канта. Считаю: применительно к древней философии вернее говорить об размышлениях, в крайнем случае об *учениях* о бытии, знании, познании, государстве и т. д.

Нечто похожее происходит сегодня — причем, что называется, явочным порядком — с термином «эпистемология». Он стремительно вытесняет прежние понятия и его применяют к тем временам, когда нигде и никогда слово «эпистемология» не употреблялось (хотя слово «эпистема» появилось в греческой древности). С этим состоявшимся терминологическим «прорывом» уже ничего не поделаешь. Плохо то, что процесс сплошной «эпистемологизации» не сопровождается четкой и грамотной терминологической рефлексией.

Вот и в работах В. Лекторского, лидера отечественного «эпистемологического движения», как и в произведениях других «эпистемологов», мне не удалось найти сколько-нибудь подробных и обстоятельных терминологических разъяснений. Правда, из его цитированной ранее статьи «Теория познания» как будто следует, что этот термин должен быть синонимичен понятиям «гносеология» и «эпистемология». Однако это дискуссионное утверждение. Во-первых, потому, что некоторые авторы (например, К. Поппер, о чем упоминает и сам В. Лекторский, отнюдь не принимают такого тождества. Ибо у Поппера «эпистемология» понимается как теория одного лишь *научного* познания). Во-вторых, надо было объяснить, почему *при постулировании тождества терминов* все же произошел решительный переход к еще недавно маргинальному понятию «эпистемология» также у тех авторов, которые ранее предпочитали, подобно самому В. Лекторскому, широко распространенное обозначение «теория познания».

Попутно замечу, что отечественные философы вообще весьма пренебрежительно относятся к выяснению истории тех терминов,

которые они просто берут из сегодняшнего философского лексикона. Между тем в любой период истории терминологические новаторства и реформы происходят отнюдь не случайно, как не случайно и то, что раньше тех или иных терминов не было. Вот почему сопротивление таким реформам со стороны великих философов (как в приведенном примере неприятия Кантом членения метафизики у Хр. Вольфа), имело под собой глубокие основания. Так и сегодня мне кажутся более оправданными такие (неотождествляющие) подходы, при которых под именем «эпистемологии» (сколь бы древним ни было понятие «эпистемы») объединялись бы современные, новые учения, авторам которых потребовалось *существенно отличить свои рассуждения и концепции от прежних теоретико-познавательных рассуждений* (такими мне представляются, например, биологистические концепции типа «эволюционной эпистемологии»).

Как было замечено, с «модернизирующим» употреблением весьма поздних философских терминов даже к древним учениям уже ничего не поделаешь. Правда, самыми адекватными историко-философскими работами были бы, по моему мнению, такие, которые объясняли бы проблемы и излагали соответствующие тексты, учения философии прошлого строго в их собственных терминах, а при интерпретации их объясняли бы, какова была историческая тенденция впоследствии, когда обсуждение сходной проблематики велось уже в тех или иных поздних терминах; очень нужно, чтобы подобные рассуждения и разъяснения были исторически конкретными и корректными. Полагаю, что применительно к термину «эпистемология» уточняющие разъяснения еще должны быть сделаны. А если в соответствующей современной литературе (например, на Западе) они уже существуют, надо срочно ввести их в научный оборот и в нашей стране.

### Заключение

Книга, для которой пишется эта статья, должна выйти к 80-летнему юбилею В. А. Лекторского. Возраст, конечно, солидный. Но поскольку наш уважаемый коллега как раз в последние годы сделал мощный новаторский рывок в своем творческом развитии, какому могут позавидовать и молодые, хочется пожелать ему и дальше двигаться по пути столь же продуктивного философского творчества.

## **Раздел 2.**

### **«Общество знания», диалог культур и перспективы человека**

*В. А. Лекторский*

# Философия, общество знания и перспективы человека

Существует мнение, что философия стала обращать серьезное внимание на науку только в XX веке. Тем более, что и сам термин «философия науки» появился именно в это время. Те, кто разделяют эту точку зрения, делятся на две группы. Одни считают, что, вступив в контакт с наукой, философия становится научной, получает твердую почву под ногами и возможность ответить на те вопросы, которые она безуспешно пыталась решить в течение многих столетий. Другие исходят из того, что «онаучивание» философии уничтожает ее как особую дисциплину, имеющую дело с вечными проблемами человеческого бытия.

Я не могу разделить ни первую, ни вторую точку зрения. Потому что философия и наука изначально связаны друг с другом и всегда будут связаны, пока существует человек. Это не значит, что философия — просто одна из наук. Философия не похожа на науку в ряде отношений. Хотя бы потому, что в отличие от последней все время решает одни и те же (в самом деле «вечные») вопросы, на которые невозможно дать окончательный ответ. Дело в том, что проблемы, с которыми имеет дело философия, особые — они относятся к предельным основаниям жизни и деятельности, к универсальным способам вписанности человека в мир. Это скорее некие рамки, которые наполняются конкретным содержанием в определенных культурных и исторических ситуациях. Последние меняются, в том числе потому, что меняется сам человек. А он всегда будет изменять свой мир и самого себя. Поэтому в новых условиях приходится снова решать, казалось бы, те же самые (но в действительности получающие новое содержание) вопросы.

Философия возникает в кризисной ситуации, когда привычное понимание мира и человека перестает удовлетворять тех, кто мыслит. И она появляется как критика повседневного мира, как способ выхода за рамки принятых культурных стереотипов. За видимым философия пытается найти глубинную реальность, и строит картину этой реальности, вводя такие понятия («эйдос», «форма», «энтелехия», «истина», «бытие» и т. д.), которые чужды обычному миру

повседневности. Таким образом, именно вместе с философией появляется теоретическое отношение к миру, своеобразное удвоение реальности. Важно подчеркнуть, что, претендуя на познание того, что есть, философия является средством создания новых типов интеллектуальной и практической деятельности. Она предполагает исследование существующего и утверждение новых норм.

Одновременно с философией возникает и наука (математика, механика, астрономия и др.), которая пытается понять и объяснить мир, выходя за пределы того, что кажется ясным и очевидным с точки зрения здравого смысла. При этом первоначально наука входит в состав философии, разделяя с ней задачу теоретического исследования мира. Наука вводит, например, такие понятия, невозможные в обычном опыте, как прямая линия, не имеющая ширины; точка, лишенная всяких измерений; атом, который не может быть дан в опыте; и т. д.

Строя свою картину мира, философия всегда пыталась не только отделить ее от мира обыденных представлений, но и найти переходы между ними — как в понимании реальности, так и в отношении того, что человек должен делать. Ибо он исходно живет в мире повседневности, и лишь найдя мосты между этим миром и миром «подлинно реальным», можно ориентировать человеческое познания и поведение. Но не менее важным было найти мосты между этими мирами и миром, рисуемым наукой. Особенно тогда, когда научная картина мира стала предельно удаленной от жизненного мира, как это случилось в ходе научной революции XVII века. Новая экспериментальная наука исходила из таких представлений, которые не только отличались от обыденных, но по существу противоречили здравому смыслу: прямолинейное равномерное движение, совершающееся без прилагаемой внешней силы, изменение данной в опыте ситуации как способ выяснения того, что имеет место в реальности (научный эксперимент) и т. д. Без посредства философии, в частности эпистемологии, невозможно было навести мосты между разными полагаемыми реальностями и осмыслить мир, в котором живет человек.

Поэтому философия всегда имела дело с осмыслением науки: и в Античности, и в Средние века, и в Новое время. И делала это не как простая ее «служанка», а для решения своих проблем: понимания человека и его места в мире. Без философской интерпретации классической новоевропейской науки были бы невозможны системы Декарта и Канта, во многом определившие развитие западной философии последних столетий. Другое дело, что и наука многое брала от философии для осмысления собственных оснований.

Иногда утверждается, что именно аналитическая философия XX века поставила философию на научную основу. С возникно-

вением аналитической философии многие связывают появление философии науки. Верно, что одно из главных течений аналитической философии — логический эмпиризм исходил из того, что только наука может дать подлинное знание и что поэтому традиционная философия должна сойти со сцены. Но все остальное, что приписывается аналитической философии, неверно.

Во-первых, потому, что сама аналитическая философия неоднородна. Если логический эмпиризм ориентирован на науку, то лингвистическая философия как одно из главных течений аналитической философии может с полным основанием рассматриваться как антисциентистское.

Во-вторых, потому, что в XX веке были другие влиятельные философские концепции, которые исследовали проблематику философии науки, но не разделяли установок аналитической философии: эмпириокритицизм Э. Маха, неокантианство, школа французского неорационализма и др.

В-третьих, потому что господствующие в последние сорок лет концепции философии науки (называемые «пост-позитивизмом», «исторической школой») вышли не только за рамки логического эмпиризма, но и аналитической философии в целом, ибо они ставят себе задачей не формальный анализ языка науки (на что претендовали логические позитивисты), а философско-теоретическое осмысление эмпирических данных истории науки.

Можно утверждать, что аналитическая философия как исследовательская программа оказалась неосуществимой. В самом деле, ставилась задача путем анализа языка (у логических позитивистов это язык науки, у лингвистических философов это обыденный язык) дать окончательное решение философских проблем путем либо их элиминации (как псевдо-проблем), либо сведения их к тем, которые могут быть решены посредством научного эмпирического или математического исследования. Эта задача оказалась невыполнимой. Элиминация метафизики не состоялась. В рамках аналитической философии были воспроизведены практически все основные и при том разные, спорящие друг с другом метафизические позиции. Поэтому то, что сегодня называется аналитической философией, это на самом деле не то, что задумывалось и что первоначально понималось в качестве таковой. Сегодня это название для широкого, не очень определенного движения, в которое входят исключаящие друг друга философские концепции, объединенные только установкой на точность анализа и аргументацию в пользу выдвигаемых положений (то, что было унаследовано от ее основоположников). Сегодня в аналитическую философию включаются после определенной интерпретации и те концеп-

ции, против которых она была изначально направлена. Я имею в виду, в частности «аналитическое гегельянство» (Р. Брэндом, Дж. Макдауэлл) — вспомним, что гегельянство было одним из главных объектов критики таких основателей аналитической философии, как Б. Рассел и Дж. Мур. Я уже не говорю о том, что ассимиляция идей Канта — одно из влиятельных направлений развития современной аналитической философии (П. Стросон, Х. Патнэм и др.). Существует и «аналитический марксизм» (Дж. Коэн, И. Элстер и др.).

При этом современная наука нередко черпает плодотворные идеи в таких философских концепциях, которые были с точки зрения классической аналитической философии нагромождением бессмысленных высказываний.

Так, например, основоположник синергетики И. Пригожин признавал влияние на него идей А. Уайтхеда и А. Бергсона. О влиянии А. Бергсона говорил и В. И. Вернадский, имея в виду свою концепцию времени.

Примерно в течение сорока лет интенсивно развивается когнитивная наука — междисциплинарное исследование познания. На первоначальную программу когнитивной науки большое внимание оказала именно аналитическая философия. Однако последующее развитие в этой области выразилось в пересмотре исходных установок, в результате чего сегодня некоторые специалисты в когнитивной науке обращаются за поиском новых идей к Э. Гуссерлю и М. Хайдеггеру. Издается специальный журнал «Феноменология и когнитивные науки», в числе авторов которого известные философы и ученые (вспомним, что именно работы Хайдеггера были для такого классика аналитической философии, как Р. Карнап воплощением метафизической бессмыслицы, а гуссерлевское понимание сознания было объектом уничтожающей критики Г. Райла).

Анализ науки в ее эпистемологических, метафизических, этических измерениях остается важнейшим делом философского исследования. Вместе с тем философия не превращается просто в одну из наук, а сохраняет свои особенности, продолжает осмысливать метафизическую проблематику, которая сегодня получает новую конкретизацию, наполняется непривычным смыслом и вместе с тем обнаруживает особую практическую значимость.

Современная наука порождает множество проблем, требующих философского осмысления. Это относится и к математике, и к физике, и к биологии, и к социально-гуманитарным наукам. Я хотел бы однако специально обратить внимание на комплекс философских проблем, связанных с тем, что сегодня называется обществом знания. Я не буду анализировать разные концепции того, что считается

таким обществом, в чем его сходство и отличие от того, что понимается под информационным обществом. В данном случае для меня важны не эти отличия концепций и разногласия авторов (это может быть предметом специального исследования), а то положение, которое по существу разделяют все, кто пишет на эту тему. Речь идет о том, что в обществе знания, в которое вступают сегодня все развитые страны, производство, распространение и использование знаний начинает определять все экономические и социальные процессы. Естественно, что наука в таком обществе играет исключительную роль. Вместе с тем наука меняется в том отношении, что во все большей степени срастается со своими техническими приложениями. Возникает особый феномен «технонауки». Важно подчеркнуть, что новые информационные технологии, а затем конвергирующие технологии BNIC (био-, нано-, информационные и когнитивные) создают новую жизненную среду человека и ставят под вопрос многие привычные способы ориентации в мире и традиционные человеческие ценности. Жизненный мир человека — это историческое и культурное понятие. Он многократно менялся и был разным в разных культурах. При этом он всегда сохранял определенные инварианты. Сегодня под влиянием науки и техники происходит «взламывание» этих инвариантов.

В течение многих столетий наука и философия были предметом интереса весьма узкого круга людей. Сегодня обычный человек оказался перед лицом самосохранения. Эти проблемы созданы развитием науки и техники. Решить их без помощи философии невозможно.

Современное общество знания пытается «выйти за пределы природных ограничений». Конечно, не имеется в виду возможность «обойти» законы природы — это никому не удастся сделать. Речь идет о конструировании (опираясь на природные законы) новых образований, которые стихийно возникнуть не могут. Это касается также и конструирования самого человека: как его психики, так и телесности.

Распространение новых информационных технологий, в частности Интернета, создает колоссальные возможности для манипулирования психикой. Исчезают непроходимые границы между моим и не-моим. Появляются новые ограничения человеческой свободы, возникает необходимость ее переосмысления. Обостряется старая философская проблема отношения реального и кажущегося, а также знания и мнения, ибо с помощью информационных технологий можно фабриковать знание о реальности, а тем самым до известной степени и саму реальность. Можно создавать виртуальное Я и в некотором смысле жить в виртуальном пространстве, в котором растворяются различия действительного мира и мира сновидения.

Я хочу специально остановиться на том вызове человеку, который возникает в связи с планами конструирования человеческой телесности. Это движения «транс-гуманизма» и «иммортализма». Их сторонники — специалисты в разных областях знания — исходят из того, что с помощью генной инженерии, нано-технологий, компьютерных и информационных технологий, воздействуя на генную и нервную систему человека и заменяя ряд органов на искусственные, можно сначала колоссально удлинить человеческую жизнь, а затем вообще сделать человека бессмертным. В этом случае проблема смерти, столь важная для всей исторически существовавшей культуры, теряет смысл.

Конечно, это выглядит как очередная утопия. Можно было бы утверждать, что она совершенно фантастична, если бы в число участников движения не входили серьезные исследователи и если бы они уже не начали практической работы в направлении создания такого существа, которое будет выходом за пределы человека, каким он был до сих пор. Если даже осуществление бессмертия этого будущего существа, которое иногда называют «сверхчеловеком», а иногда «пост-человеком», может вызывать сомнения, то возможность вмешательства в биологическую природу человека, по-видимому, существует. Министерство обороны США, например, финансирует исследования по созданию «идеального солдата» с расширенными возможностями получения сенсорной информации, увеличенной быстротой ее переработки, возросшими физическими возможностями, меньшими потребностями в сне и отдыхе. Но это только начало подобных экспериментов по выходу за пределы человека, что и является целью «трансгуманистического движения». Если ставить вопрос о смысле жизни человека как не индивида, а как человечества, то «трансгуманисты» видят его в создании условий для замены человека «пост-человеком». Считается, что в перспективе это приведет к бессмертию.

Это, конечно, вызов философии. И об этом нужно писать обстоятельно. В данном тексте я ограничусь лишь некоторыми соображениями.

Уже само по себе вмешательство в сложнейшие генные и нервные структуры человека исключительно опасно. Его результаты могут быть весьма похожими на ту экологическую катастрофу, которая возникла вследствие технологического преобразования природы. Вместо физически и психически более здорового существа можно породить монстра. Но даже если удастся разобраться во всех сложных генных и нервных структурах и точно предвидеть результаты воздействия на них (от чего мы очень далеки сегодня), то нет никакой уверенно-

сти в том, что возникший «сверхчеловек» не разрушит полностью ту культуру с ее представлениями о человеческих возможностях, о допустимом и недопустимом, о правах и обязанностях, которая и делает человека человеком. Если раньше люди мечтали о более гуманном обществе, то общество «пост-людей» будет антигуманным.

А если бы удалось пойти еще дальше и сделать «пост-людей» бессмертными, то это имело бы ряд роковых последствий. Прежде всего, отпала бы необходимость в рождении новых людей, так как определенного количества бессмертных «пост-человеков» было бы достаточно для решения тех проблем, которые стояли бы перед таким обществом. Бесконечная жизнь одних и тех же существ свела бы к минимуму возможность социальных и культурных обновлений (правда, вряд ли в таком нечеловеческом обществе существовала бы культура). Такие главнейшие смыслоопределяющие ценности человеческой жизни, как забота о детях и стариках (ибо не было бы ни тех, ни других), понимание другого человека и его проблем (ибо этих проблем тоже не было бы), любовь к другому человеку, которая включает в себя заботу и понимание любимого, осознание хрупкости человеческой жизни, исчезли бы. Потеряли бы смысл такие добродетели, как мужество и героизм, ибо они предполагают самопожертвование и возможность потерять жизнь.

Словом, исчезновение смерти означает исчезновение смысла человеческой жизни. Переход к «пост-человеку» — это не ликвидация смерти, а наоборот коллективное самоубийство человечества, ибо «пост-человек» и есть убийца человека.

Я думаю, что человечество не пойдет по этому пути. Но об опасности бездумного экспериментирования человека с самим собой нужно говорить.

Современная наука и техника, породившие общество знания — это вызов для философии. Сегодня роль философии не в том, чтобы быть просто «экспериментальной метафизикой», основой внеценностного конструирования возможных миров и возможных людей, или «пост-человеков». Перспективы человека во многом связаны с тем, какую роль сможет играть философия в осмыслении созданного наукой и техникой нового мира и в ценностной ориентации в нем.

Наука и порожденный с ее помощью мир — это сегодня главное проблемное поле философских исследований. Философия не может уклониться от анализа этой проблематики с помощью ссылок на то, что наука не оправдала возложенных на нее ожиданий. Именно потому, что современная «технонаука» может выйти из под человеческого контроля, осознается сущностная необходимость философии. Ибо речь идет о судьбе самого человека.

*Э. Агацци*

## Философии как самосознание культур и условия межкультурного понимания

### Что такое философия?

**К**ажется вряд ли возможным предложить общепринятое определение философии: то, что некоторая школа или традиция считает подлинной философией, вполне может считаться плохой философией или даже вообще не философией иначе ориентированными мыслителями. Большинство аналитических философов, например, считали метафизические исследования традиционного типа туманными и некритическими спекуляциями, не выдерживающими никакой критики, в то время как с противоположной стороны метафизически настроенные философы часто заявляют, что аналитическая работа — всего лишь маргинальные дескриптивные упражнения, даже не затрагивающие сердцевины того, что заслуживает названия философского исследования. Совершенно ясно, что все это не имеет никакого отношения к принятию или отказу от отдельных решений некоторой специфической проблемы, а выражает скорее определенную интеллектуальную установку, предопределяющую концептуальное пространство, в рамках которого та или иная проблема может быть или не быть поставлена как «философская». Другими словами, это значит, что мы имеем дело с различными парадигмами философии, вообще говоря взаимоисключающими или, по крайней мере, трудно примиряемыми.

Нетрудно соотнести такие различные или противоположные установки с различием традиций философского исследования в разных странах, но это не проясняет дело полностью, поскольку остается без ответа один важный вопрос: почему каждая из этих интеллектуальных установок претендует на подлинное выражение

«философии» как таковой? Иногда говорят, будто это связано с тем, что есть общий корень, на связь с которым по невырождающейся линии претендуют отдельные мыслители — античная греческая мысль, которая должна была бы раз и навсегда определить образец философствования. Но излишне говорить, что даже и такой ответ не мог бы нам особенно помочь, поскольку с точки зрения стиля философствования не так-то много общего между, скажем, Платоном, Аристотелем и Плотиним. Так что даже античная Греция демонстрирует нам не столько единую модель, сколько спектр философских парадигм. Фактически следует признать, что у каждой эпохи, у каждого исторического момента есть своя «философия» (понимаемая не как конкретная система, а как способ философствования), склонная оценивать остальные «философии» в соответствии с собственными стандартами и критериями.

### Экзистенциальные корни философии

Еще один фактор неоднозначности (который тем не менее указывает также и на некоторый симптоматичный общий фон) представлен известным высказыванием, что «любой человек — философ». Воспринятый буквально, этот тезис звучит очень поверхностно, поскольку может быть воспринят как недооценка важности профессионализма и технической компетентности в философских вопросах. Но его можно рассматривать и более позитивно, если считать выражением взгляда, согласно которому философская установка соответствует некоторой первичной потребности людей, будучи глубоко укоренена в их общей природе. Если мы попытаемся рассмотреть это высказывание пристальней, мы можем обнаружить, что оно имеет в виду тот факт, что у каждого человека есть свое собственное глобальное видение мира, свои собственные мнения о ценностях, долге, конечном предназначении и т. д. Если это верно, философию можно было бы рассматривать как некоторого рода дисциплинарную разработку проблем и тем этого типа, как их полное эксплицирование, как попытку найти подходящие ответы на связанные с ними вопросы.

Можно было бы выразить все это, сказав, что каждое *сознательное* существо оказывается погруженным в свой «Жизненный мир» (образованный его физическим окружением, но также и его социальной средой, сетью норм, ценностей, обычаев, традиций, институтов, которые очерчивают его деятельность, системой мнений, мировоззрений и явно выраженных доктрин, переданных опреде-

ленной традицией, и т. д.). Будучи сознательным, это существо не может не поставить перед собой фундаментальную *проблему*, которую мы назовем «проблемой Жизни» и которую можно выразить вопросом: «Как мне следует жить, чтобы сохранить ценность моей Жизни, чтобы не испортить и не растратить ее попусту?» На самом деле всякое существо сознательно именно потому, что оно осознает, что *не всякий способ провести свою жизнь* ценен, и стремится найти *правильный способ* жизни. Решение этой проблемы зависит от *интерпретации* Жизненного мира, во всем богатстве его измерений, откуда вырастают различные компоненты того «глобального видения», о котором мы упоминали выше как о причине, по которой часто говорят, что каждый человек — философ.

Но при таком подходе, если рассматривать философию как характеризующую по существу ее тематической областью (или областями), получается, что специфический «язык» (в широком смысле) на котором и посредством которого она может развиваться, довольно-таки безразличен: можно с тем же успехом использовать не только критически-систематический, но также и символический, поэтический, художественный, мифологический языки. Готовы ли мы полностью принять этот вывод? Действительно ли способ «выражения» своей философской установки не существует для того, чтобы она стала «философией» в подлинном смысле? Дать прямой ответ на этот вопрос отнюдь не легко, и нам придется рассмотреть еще некоторые частности, прежде чем мы сможем правильно его оценить.

На первый взгляд кажется, будто легко ответить на этот вопрос, что философию характеризует тот факт, что ее дискурс основан на *рациональных аргументах* в отличие от других способов выражения тех или иных «взглядов» на большие темы, связанные с «проблемой Жизни». Но такой ответ далеко не удовлетворителен, поскольку в конце концов только существа, наделенные *разумом*, способны создавать мифы, поэтические произведения, символы и ритуалы; к тому же, настаивая на требовании рациональных «аргументов», мы рискуем пренебречь значением глубоких «прозрений» в философии (не говоря уже о трудности точно определить само понятие «аргумента»). Поэтому кажется вернее определить концептуальный горизонт философии как исследование, которое пытается исходить из «точки зрения целого». Это значит, во-первых, что ничто не может считаться чуждым философии (природа, человек, Бог, свобода, смерть, закон, искусство, наука и т. д.), но это значит также, что каждая отдельная тема, являющаяся предметом философского исследования, должна исследоваться «как целое», а не просто с

какой-то частной точки зрения. Так, например, философию человека нельзя отождествить с психологией, социологией, антропологией, лингвистикой и т. д., каждая из которых рассматривает человека под своим специфическим и ограниченным углом зрения, или с суммой этих конкретных дисциплин, но скорее с попыткой извлечь из информации, предоставляемой этими науками (а также и некоторыми другими) глобальный образ человека, учитывая при этом и такие его аспекты, которые вообще не являются предметом научного исследования. Более того, этот образ будет внутренне связан с другими ветвями философии как испытывая их влияние, так и влияя на них. Подобным же образом философия времени отличается, скажем, от теории относительности, хотя она может в полной мере учитывать содержание последней. Она должна исследовать общие понятия времени, которые могут рассматриваться как неявные предпосылки или имплицитные следствия последней, даже если они лежат вне области интересов самой теории относительности.

Если принять эту позицию, станет видно, что можно использовать разные методы для выявления этой «точки зрения целого». Похоже, что только одно условие нужно, чтобы выйти на уровень философии, а именно усилие достичь *эксплицитности*. Конечно, это усилие может дать очень ценные результаты, если использует могущественные средства «логоса» в соответствии с последовательными уровнями, связанными с тщательным концептуальным и логическим анализом, с аккуратными и проверяемыми интерпретациями, с убедительными аргументами, обеспечивающими надежное обоснование утверждаемых высказываний. И все же нам не следует отвергать другие средства: упомянем только особую силу, внутренне присущую некоторым платоновским мифам или глубокое проникновение в тайны человеческой души, которое можно найти на некоторых страницах Достоевского.

## От индивидов к культурам

То, что мы говорили об «имплицитной философии», присущей каждому человеку (которая при соответствующих условиях может породить «эксплицитную философию»), может теперь помочь нам понять, что совершенно аналогичным образом имплицитной философией может обладать и сообщество людей, и в более широком смысле — *культура*. Один из самых известных фактов — то, что у людей есть тенденция образовывать группы самого разного сорта на базе принятия общих целей, идеалов, норм, «характеризующих»

группу, и чем менее «искусственной», или «адхоковой» является группа, тем в большей степени эта база состоит из общих идей о мире, о человеке в его отношении к природе и к другим людям, к моральным обязанностям, религиозных верований и т. д. Другим словами, человеческие сообщества всегда коренятся в некоторой «имплицитной философии», которая зачастую более артикулирована и даже более богата, чем имплицитная философия отдельного индивида, по крайней мере потому, что она до некоторой степени отражает вклад многих индивидов.

Когда мы говорим о «культурах», все, что мы сказали до сих пор, становится вдвойне очевидным и решающим, поскольку элементы, позволяющие нам выделить некоторую культуру и, так сказать, индивидуализировать ее, почти все имеют «идеальную» природу. На самом деле культура определяется огромным числом «элементов», таких как обычаи, способы производства, формы жилья, совместного проживания, социальные иерархии, институты, законы, неписанные правила личного и общественного поведения, публичные церемонии, формы празднования особых событий, таких как рождение, свадьба или смерть, религиозные обряды. Но все они никоим образом не простые «факты жизни», не изолированные обрывки поведения; все они несут в себе и выражают некоторое «значение», и множество таких «значений» образует некоторого рода сеть, выражающую определенный взгляд на мир, определенную «концепцию целого», т. е. определенную «имплицитную философию» в описанном выше смысле. Именно эта базовая и зачастую неявная философская сердцевина характеризует каждую отдельную культуру, делает ее типичской по отношению к остальным, придает различное значение материально сходным типам поведения в разных культурах и объясняет релевантность и значение, приписываемые специфическим действиям или фактам в рамках данной, но не иной культуры. Более того, именно эта сердцевина не только выходит за рамки индивида, делая его агентом-соучастником его культуры, но и во времени преодолевает актуальную конфигурацию конкретной культуры, придавая ей те наиболее характерные черты, которые мы называем «традицией» и которые представляют некоторого рода непрерывность во времени, устойчивость, совместимую с медленной исторической эволюцией.

Эта сердцевина в основном бывает скрытой и неявной. Лишь время от времени появляется некая великая личность, явно осознающая некоторые базовые составляющие этой сердцевины, наделяет их голосом, проявляет и открыто подчеркивает, извлекает на свет общие взгляды на мир и на жизнь, разделяемые большинством данного сообщества и указывает на типичные для него ценности или —

иногда — выражает протест и критику их. Когда это происходит, мы можем сказать, что предлагается настоящая «философия», и неважно, если она выражается поэтом или «мудрецом», а не «философом», как мы представляем его себе в профессиональном смысле.

## Философские традиции

В данном выше очерке философия некоторой культуры выходит на свет постепенно, придавая форму ее основным темам, предпочитаемым областям исследования и методологическим стандартам: укрепляется философская «традиция», в одно и то же время и хранилище прошлой мудрости и рассуждений, и вдохновляющий источник дальнейших исследований. Каждый философ внутри этой культуры испытывает неосознаваемое влияние этой атмосферы, но с другой стороны он выдвигает свои собственные соображения, обогащающие традицию и углубляющие понимание ее «вечных проблем» вместе с возможностью открытия новых проблем и новых ответов на традиционные вопросы. Именно в этом смысле можно рассматривать философии как этапы непрерывного процесса самосознания культур. Не только потому, что они выводят на свет и подвергают критическому анализу, углубляют и расширяют ценности, цели, измерения смысла, вдохновляющих культуру, во всем разнообразии их вариантов и противопоставлений, но также и потому, что в них выражается то, каким образом культуры противостоят изменяющимся условиям своего существования в мире и истории. Если философия, как когда-то сказал Гегель, есть время человека, воспринятое через мысль, ничто не может лучше выразить это, нежели представление о философии как самосознании культур. Кстати, это представление помогает понять тот факт (очень часто выдвигаемый как свидетельство бесплодности и отсутствия здравости у философии), что философия представляет собой множество трудно примиряемых доктрин, которые все претендуют на истинность, или что ни одна философская проблема на всем протяжении истории так и не смогла получить общепринятого решения. Этот факт уже не воспринимается как скандал в сфере разума, коль скоро мы понимаем, что различные доктрины отражают различные моменты и способы самосознания, которые может выработать данная культура, сталкиваясь с изменяющимися условиями в ходе истории или, или к которым приходят разные культуры в данный момент истории. Но дело не только в этом. Внутренне присущие идеалы, концептуальные каркасы, экзистенциальные установки, вдохновляющие данную культуру, никоим образом не являются

односторонними или одноцветными: разнообразие и напряженность между ними встречаются не реже, чем единство и гармония. Именно поэтому одна и та же культура обычно выражает разнообразные философские доктрины даже в пределах одного и того же исторического контекста: это происходит потому, что разные компоненты ее духовной сердцевины осознаются, становятся эксплицитными и подчеркиваются с особым вниманием и энергией.

## Условия межкультурного диалога

Изложенные выше соображения дают нам некоторые указания на возможность и условия межкультурного диалога. Они не слишком отличаются от условий межличностного диалога: первым условием является усилие сочувственного понимания по отношению к ценностям, параметрам суждения и способам подхода к экзистенциальным проблемам, фундаментальным для «другой» точки зрения и которые вполне могут отличаться от «наших». Мы должны быть готовы признать, что они не могут быть «ошибочными», «наивными» или «старомодными», если у них хватило сил пронизать внутренний мир нашего партнера, вдохновить их поведение, придать смысл их жизни и направлять их самые жизненно важные выборы. Конечно, такое сочувственное отношение редко возникает в форме непосредственного дружеского контакта: первое непосредственное соприкосновение скорее имеет тенденцию вызывать реакцию изоляции и самозащиты. Но позитивная установка становится возможной, как только мы доводим до ясности и осознанности те пункты различия, которые создают некоторого рода противопоставление между нами и нашим партнером, так что мы становимся способными оценить «основания» для них. На этой стадии мы готовы к сравнению и пониманию, поскольку уже воспринимаем эти несоответствия и противопоставления не как выражение некой темной и латентной враждебности, но скорее как проекции различного личностного или культурного фона, который, несомненно, содержит некоторые компоненты, интересные, заслуживающие уважение и даже ценные также и для нас. Совершенно ясно, что очерченный выше процесс понимания имеет все основные черты той интеллектуальной установки на объяснение и самосознание, которую мы предложили называть «философией» в самом подлинном смысле. Поэтому на данном этапе философия выступает как самое могущественное и даже необходимое орудие межличностного и особенно межкультурного диалога. На самом деле, в то время как человеческая симпатия мо-

жет часто помогать нам устанавливать превосходные отношения с другой личностью, несмотря на ряд несоответствий между мирами наших личных убеждений, такая психологическая поддержка становится пренебрегаемой, когда мы сталкиваемся с более абстрактным явлением, как чуждая «культура». В этом случае почти все должно проходить через фильтр интеллектуального исследования, имеющего, прежде всего, философскую природу.

## Культурная относительность без релятивизма

И все-таки не всякое философское проникновение может привести к позитивному диалогу. На самом деле философский анализ и аргументация по большей части использовались как средства критики, опровержения, устранения соперничающих доктрин, и мы не можем сказать, что в наши дни такое использование философии пришло к концу. Этому могут быть две основные причины: первая — то, что философию часто используют как средство идеологической борьбы, так что на нее влияет типичная для идеологий установка на нетерпимость и агрессивность. Вторая причина коренится в том факте, что философские учения, особенно когда они затрагивают центральные проблемы человеческого существования, очень часто рассматривают себя с точки зрения «абсолютности», то есть каждая из них претендует быть единственной истинной точкой зрения на «целое», в то время как остальные учения могут быть в лучшем случае лишь частично истинными, т. е. истинными в той мере, в какой они способны приблизиться к высказываниям, принципам, методологическим требованиям абсолютного учения. Излишне говорить, что такая установка не только является серьезным препятствием действительного понимания других учений, но и может приводить, даже в лучшем случае, только к пониманию без диалога. Чтобы выйти на уровень диалога, нужно отказаться, хотя бы в некоторой степени, от претензий на абсолютность своей собственной философии и понять, что и она тоже в какой-то степени соотнесена и соотносительна с твоей собственной культурой; другими словами, нам нужно не только рассматривать философии как самосознание культур, нам нужно еще и дополнительное самосознание самой философии, побуждающее ее признать этот самый факт и тем самым свою зависимость от культуры.

Является ли эта культурная относительность необходимой предпосылкой межкультурного диалога? Ответ на этот вопрос должен быть отчасти положительным, отчасти отрицательным. Он должен быть положительным в том смысле, что культурная относитель-

ность поощряет отказ от любых претензий на привилегию любой философии быть высшим судом других учений, мировоззрений и т. д. С другой стороны, он должен быть отрицательным, потому что не культурная относительность сама по себе может открыть наш разум, а только «осознание» этой относительности. Ибо если человек полностью укоренен в своей культуре, но все-таки верит в свою способность произносить абсолютные суждения, или если он сознает, что зависит от культуры, но считает свою культуру единственно законной, или самой совершенной, он не сможет принять установку открытости к другим культурам. Следовательно, культурная относительность является позитивным условием только в той мере, в какой она становится осознанной и тем самым также преодолевает себя. Но таким образом мы, похоже, лишаемся всяких оснований не только для межкультурного диалога, но и для простого межкультурного понимания, ибо пока мы верили, что наша культура выражает некоторого рода абсолютные стандарты, мы могли надеяться, что, опираясь на них, мы сможем понять других. Но если даже интеллектуальные орудия философии нагружены культурой, кажется неизбежным некоторого рода культурный солипсизм.

Все это сводится к признанию того, что культурная относительность не может преобразоваться в культурный *релятивизм*, т. е. в «абсолютизацию» относительности. Если мы впадем в релятивизм, не будут возможны никакие надежные коммуникации, взаимное понимание и диалог — просто потому, что для всего этого нам нужна *общая* почва — почва, не полностью относительная к любой отдельной культуре.

## Ссылка на природу человека

На самом деле реальное положение не настолько плохо. Действительно, существует общая почва для межкультурного, так же как и для межличностного понимания — «человечность», «родовое» условие всякой культуры и корень всех ее граней. Фактически мы можем рассматривать всякую культуру как особый способ, которым группы индивидов, наделенных общей человечностью, реагируют на исторические и экологические условия, в которых они находятся. Конечно, в рамках любой отдельной культуры эта человечность могла выразить и развить лишь ограниченное количество составных частей своего необычайного генетического богатства в соответствии со стимулами, получаемыми от конкретных условий, характерных для различных исторических и экологических ситуаций, в которых оказывались ее носители, и это вполне объясняет

различия между отдельными культурами. Но это не значит, что другие компоненты, оставшиеся менее развитыми, вообще исчезли. Поэтому мы можем сделать вывод, что значительная часть таких компонентов развивалась достаточно сходным образом в рамках разных культур вследствие сходства внешних условий, с которыми те сталкивались. И при этом мы можем понять, что даже те компоненты «человечности», которые получили особенно сильное развитие в рамках одной культуры, но почти не привлекали внимания в рамках другой, не могут быть совершенно чужды и недоступны пониманию для последней, ибо они тоже произрастают из каких-то семян «человечности», тоже присутствующих среди ее глубинных корней (хотя, возможно, и в достаточно скрытом виде).

Среди этих общих семян или корней есть, в частности, также и «критическое» чувство, потребность в интеллектуальной ясности, стремление к эксплицитности, поиск «оснований», иначе говоря — множество компонентов, составляющее сердцевину философской установки. Очень ценной характеристикой этой критической установки является то, что мы можем обратить ее и на самих себя и задать вопрос о подходящих основаниях наших основных взглядов и убеждений. Следствием этого часто является исключение догматизма и установка на сочувственную открытость по отношению к другим системам идей и ценностей, которые в конце концов служат на деле первыми шагами к межкультурному диалогу. Мы можем поэтому видеть, что факт наличия общей «человечности» является необходимой, объективной и, так сказать, «онтологической» предпосылкой такого диалога; но она остается недостаточной до тех пор, пока ее наличие не осознается и не артикулируется средствами «философской» рефлексии. Это наводит на мысль, которая может служить заключением, что не только разные «философии» служат выражением самосознания культур, но также и что «философия», понимаемая как сама установка на такое самосознание со всеми ее следствиями, играет роль «человеческого» послания универсального охвата. В наши дни философы неохотно говорят о «природе человека». Многие из них считают это понятие слишком «метафизическим» и опасаются, что использование его может послужить поводом для догматических установок. Совсем наоборот, не только частые обращения к «правам человека» почти лишились бы смысла без неявной ссылки на общую «природу», присущую всем человеческим существам, но и, как мы видели, только опираясь на реальное существование такой общей природы поиск межкультурного диалога может быть продолжен как нечто отличное от чисто теоретических увещаний.

В. Н. Порус

# Духовность как потенциал свободы<sup>1</sup>

Стало общим местом начинать рассуждения о духовности с того, что это понятие трудно, если вообще возможно, «встроить» в словарь науки (например, психологии) и философии, если только последняя не заявляет во всеуслышание о своей религиозности. В. П. Зинченко не без горечи замечает, что «поскольку природа духа есть свобода («дух дышит, где хочет»), то игнорирование духа — это одна из причин, может быть, даже главная, капитуляции психологии перед явлением свободы, будь то свободная воля, свободное действие или свободная личность»<sup>2</sup>. Конечно, психологическая наука неоднородна, и не все ее концепции так капитулируют (например, культурно-историческая психология не только допускает «свободный дух» в свой вокабуляр, но вообще полагает «духовность» важнейшей проблемой, поле обсуждения которой — плацдарм для прорыва к новым возможностям научного объяснения психических явлений). И все же надо признать: большинство представителей так называемой научной психологии<sup>3</sup> предпочитают оставлять «духовность» священникам, поэтам, политикам и кое-кому из философов. Но если

<sup>1</sup> В статье использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта № 11-01-0065 «Эпистемологический анализ проблемы культурной идентичности», реализованного в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2012–2013 годов, а также в рамках исследовательского проекта «Субъект и культура: основы междисциплинарного исследования проблемы», поддержанного Центром фундаментальных исследований НИУ-ВШЭ, ТЗ 55, 2012 год.

<sup>2</sup> Зинченко В. П. Живое Знание. Психологическая педагогика (Материалы к курсу лекций). Самара, 1998. С. 188.

<sup>3</sup> Под «научной психологией» понимаются совокупность исследовательских направлений в психологии, которые декларируют и по возможности осуществляют переход от «свободного» и разнородного описания психических явлений к их точному предметному определению, к возможности методической регистрации, экспериментального установления причинных связей и закономерностей, обеспечения преемственности своих результатов. О научной точности и приемлемости этого термина здесь не будем полемизировать, оставив это занятие самим психологам.

ученые-психологи отказываются говорить о «духовности», пристало ли философам прибегать к этому понятию, если признать, что философия все-таки сильно изменилась, скажем, со времен Гегеля?

Не пристало, слышу я от многих, особенно молодых философов. «Дух» уже не воспринимается ими как тема для размышлений. Философия Гегеля, замечают они, проникнута теологическими мотивами. К тому же, это *устаревшая* философия, в наше время привлекающая только историков. А в *серьезных* разговорах о сознании, самосознании, личности, ценностях и тому подобных предметах лучше опираться на достижения современной науки, ища в них пути к решению философских проблем. Но поскольку в них не выискать ничего, что как-то говорило бы о «духе», нужно просто отбросить устаревшую терминологию.

Нет в *научном* словаре «духа», значит, нет и «духовности». А если *философские* тексты продолжают что-то такое твердить об этих реликтах старой метафизики, то это их специфически характеризует: они далеки от науки.

Подобные реплики, конечно, можно отнести на счет недостатков или перекосов нынешнего философского образования. Но, отвлекаясь от их инфантильного максимализма, надо признать следующее. При просмотре упомянутых текстов бросается в глаза, что они указывают на трудность, с какой сталкиваются все, кто решается писать о «духовности», адресуясь к просвещенной публике, ищущей рациональных сведений о явлении, именуемом этим словом. Этот термин ускользает от дефиниций: вроде бы понятно, о чем он, но оформить эту *понятность* в *понятие* не удастся. Причина в том, что термин «духовность», идущий корнями в религию и теолого-метафизические контексты, при попытках его «секуляризации» то ли утрачивает нечто крайне важное, «ценностно-нагруженное», то ли, наоборот, обрастает смысловыми нюансами, такой нагрузки не выдерживающими и сталкивающимися суждения с этим термином в сторону иронии или метафор. Так, на «тусовочном» жаргоне (языке повседневности современных носителей высшего образования со скептическим складом ума) говорят «*духовка*», помечая этим словом «хорошее чтение», «настоящую музыку», рассуждения о морали или о личном переживании искусства, религии и т. п., но так, чтобы не быть заподозренным в пафосной, напыщенной серьезности. А в текстах, обычных для академической науки, «духовность» то и дело определяют через другие, не сказать, чтобы более понятные термины, такие как «нравственность», «ценности», «идеалы», «трансцендентность» и т. п.

Типичным в этом смысле можно считать определение, взятое из одной кандидатской диссертации: «*Духовность — это атрибу-*

*тивное свойство человеческой сущности, присущее субъекту умение и усилие приобщаться к культуре, востребовать и применять позитивные смыслы и опыт предыдущих поколений на практике; нравственно-этическое состояние субъекта, возникающее в процессе постоянно осуществляемого им выбора, трансцендирования к ценностям и идеалам, выходящим за пределы обыденных человеческих возможностей; процесс взаимодействия через него трансцендентного и имманентного». Мы видим: вначале рассматриваются «признаки феномена духовности» (а значит, сам феномен еще до этого рассмотрения уже считается как-то распознанным как таковой!), а затем на основании этих признаков дается его «интегративное» определение.*

Разберемся. «Духовность — атрибут человеческой сущности». Те, кого называют (не сгоряча ли?) «бездуховными», видимо, лишены (частично или полностью, как знать!) человеческой сущности. Они, так сказать, люди номинально, но не по сути. А чего они, собственно, лишены? Умения *приобщаться* (?) к культуре и учиться чему-то хорошему, «на старших глядя» («бездуховные» видимо, учились «не у тех старших» или оказались бездарными учениками, что обернулось их культурной *неприобщенностью*; так, стало быть, и живут — *отдельно от культуры*). Лишены состояния, когда ощущаешь себя нравственным существом, поскольку способен выбирать и реализуешь эту способность, даже когда выбор суров: либо ориентировать всю свою жизнь без остатка на *ценности* или *идеалы*, либо признать свое несоответствие человеческой сущности («аз же есмь червь, поношение человеков», как повторял за ехидным Кутейкиным бесхитростный Митрофанушка); духовный человек потому и духовен, что, безусловно, выбирает первое, а второе брезгливо осуждает. Но... Коль скоро ценности и идеалы «выходят за пределы обыденных человеческих возможностей», то «трансцендирование» (!) к ним — это стремление к недостижимому (либо примитивная имитация нравственности, позы и кривляние, короче, *балаган*). Оглянитесь вокруг, да и посмотрите в зеркало. Многих ли ваших знакомых характеризует это стремление к недостижимому? Выходит, что «духовность» — удел гипотетической горстки избранных, посягающих на то, что *обыденным людям* недоступно в принципе. Так все-таки обыденные люди имеют какое-нибудь отношение к человеческой сущности или нет? Получается — нет, ибо какая же сущность без атрибута «духовности»?

Обидно, знаете ли. Себя я, признаюсь, из числа обыденных людей не исключаю. За что же меня отлучают от «духовности»?

Что-то не склеивается. То сущность без существования, то существование без сущности. «Духовность» вроде бы неотъемлема от

человеческой сущности, но, оказывается, большинство из нас успокаивается в существовании без оной. В любом случае, «духовность» есть нечто *высокое* (даже *слишком высокое*, не дотянуться!) по отношению к *низкой* обыденности (часто «уточняют» — «материальности», «озабоченности грубой вещественностью бытия», к тому, что не поднимает человека над уровнем его биологических или сугубо индивидуальных потребностей и интересов, а «приземляет», сливает с вещественной средой обитания<sup>4</sup>). Эта высота подчеркивается, на ней настаивают, порой даже не замечая логического круга, подстерегающего, когда «высоту духовности» измеряют «высотой духовных ценностей», стремление к каковым эту духовность определяет<sup>5</sup>.

Впрочем, психологи же резонно замечают, что «дух» и «духовность» не обязательно коннотируют с «положительной высотой», но могут иметь и «отрицательный» смысл. Дух может быть «нечистым», «злым», «нищим», а проявления «духовности», соответствующие таким смыслам «духа», суть: варварство, ложь, культ насилия или смерти, идолопоклонство и т. п.<sup>6</sup> Можно, конечно, назвать такие проявления «антидуховностью», но это предвзято: извините, духовность, так духовность, а уж «хорошая» или «плохая» — это уже оценки духовности! По сути же, положительные оценки привносятся из религии (но, кстати, не любой!): духовность связывается со Святым Духом, но не с «нечистой силой», противостоящей Ему из преисподней.

Если уж искать определение «духовности» через обобщение феноменов, относимых к сфере духа, то нельзя еще до всякого поиска

<sup>4</sup> «Духовность — свойство души, состоящее в преобладании духовных, нравственных и интеллектуальных интересов над материальными» (Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. М., 1999). Говорят даже не о преобладании, а о противоположности: «Духовность и материальность — две стороны одной медали, и поэтому с помощью духовности можно оценить степень выраженности не одной, а двух ценностных ориентаций — духовности и материальности, так как они находятся в обратно пропорциональной зависимости. Духовность можно выразить через материальность как материальность со знаком минус». Вальцев С. В. Закат человечества. Книга о вырождении, охватывающем все новые народы и страны. М., 2010. [Электронный ресурс]: <<http://www.rusmissia.ru/>>. Это уж как-то очень сурово: если я ориентирую свои житейские действия на то, чтобы не жить впроголодь, чтобы иметь лишнюю пару сорочек на смену, или откладываю деньги на покупку автомобиля, значит, я тону в «материальности» и стремительно ухожу от «духовности»?

<sup>5</sup> Ср.: «Духовность — высший уровень развития и саморегуляции зрелой личности, на котором основными мотивационно-смысловыми регуляторами ее жизнедеятельности становятся высшие человеческие ценности» (Краткий психологический словарь. Под общей ред. А. В. Петровского и М. Г. Ярошевского. Ростов-на-Дону, 1998). Какие человеческие ценности высшие? Разумеется, духовные! Значит, *духовность* есть уровень развития личности, определяемый *духовными ценностями* как регуляторами этого развития. *Petitio principia* во всей очевидности.

<sup>6</sup> См.: Зинченко В. П. Цит. соч. С. 189.

уже разделять эти феномены на хорошие и дурные, высокие и низкие. Даже если согласиться с тем, что «духовность» атрибутивна человеческой сущности, из этого еще никак не следует, что это атрибуция со знаком «плюс». Напротив, естественнее предположить, что само различие «плюса» и «минуса» в сфере человеческих действий, мыслей, чувств, нравственных ориентаций, *предполагается* поиску «научных» определений духовности.

Тем не менее этот подход привлекает не только приверженцев «научной психологии» (и, конечно, «научной философии»), но и тех исследователей, которые религиозные или богословские идеи о духовности стремятся облечь в наукоподобные формы. Это вообще один из «трендов» современности: «богословие в век науки»<sup>7</sup> так «онаучнено», что часто его ничтоже сумняшеся помещают в ряд гуманитарных и социальных наук, а некоторые ученые (как «естественники», так и обществоведы и гуманитарии) радостно воодушевляются, когда якобы обнаруживают в основаниях научных концепций кое-что как будто подтверждающее богословские суждения. Но об этом — другой разговор.

«Духовности» посвящают внушительные (по объему) трактаты, в которых делаются попытки всесторонне описать и обосновать необходимость научно-академического подхода, характеризующего «Spirituality in the Academy» как некую дисциплину, не сводимую ни к богословию, ни к философии, ни к истории религии, но имеющую свою предметную область, формы и методы исследования, а следовательно, и научно значимые результаты. Что же составляет эту предметную область? Конечно же, «явления духовности», в которых так или иначе являет себя «духовность».

Игра тавтологий. В логических кругах можно вращаться до головокружения. Чтобы как-то остановить вращение, К. Ваайман предлагает рассматривать «духовность» как «живой феномен», представляющий в многообразии исторически изменчивых форм<sup>8</sup>. Научный подход к нему невозможен без того, чтобы выстроить методологию исследования этих форм, найти в них то общее, что позволяет называть их «духовными», а не какими-то иными. И, конечно же, еще до всякой методологии должно быть некое «пред-научное» понимание духовности, иначе нельзя было бы не только исследовать, но даже выделить эти формы из множества социально-культурных явлений, не го-

<sup>7</sup> Пикок А. Богословие в век науки. Модели бытия и становления в богословии и науке. М., 2004.

<sup>8</sup> См.: Ваайман К. Духовность. Формы, принципы, подходы. Т. 1–2. Пер. с нидерл. (Серия «Диалог»). — М., 2009.

воря уже об их сравнении. С этого приходится начинать: «Духовность затрагивает самую суть нашего человеческого существования — наше отношение к Абсолюту»<sup>9</sup>. Этим отношением проникнуты все сферы человеческого бытия, но в каждой из них оно имеет особые формы. Это и «мирская духовность» (отношение к Абсолюту, как оно проступает в повседневной жизни, в экзистенциальных переживаниях, в семейных и дружеских связях, в образовании и воспитании, в здоровье и в болезни, в рождениях и смерти, в любви и вражде, в привязанности к родным местам и в охоте к их перемене и т. д.). Это также «институты духовности», в которых воспитываемое и передаваемое через поколения «отношение к Абсолюту» выступает осознанной ценностью, главным ориентиром надежд и поступков, как то, чему служат и посвящают жизнь (христианское или буддистское монашество, ислам, даосизм, храмовая литургия, светские «школы мудрости», духовное искусство, учения пророков, утопии, экологические движения и пр.). В то же время это и «противодвижения», в которых духовность обретает иногда причудливые, но всегда взрывающие застывшие формы традиций (юродивые, пророки-реформаторы, анахореты, мученики, изгнанники, провозвестники «конца времен»). В них возникают, укрепляются и развиваются мысли и чувства людей, связывающие их с источником и основанием их жизни, дающим ей смысл, последнее обоснование, оправдание и утешение. Иначе сказать, в каждой из этих форм и во всей их совокупности люди находят свой путь к Богу, а значит, «очеловечиваются».

Нидерландский профессор по-своему последователен. Вначале — «пред-научное», а прямо сказать, религиозное понимание духовности. Затем — научное исследование «духовных явлений», не упускающее из виду своих религиозных предпосылок. И как цель — совпадение результатов научного исследования (в их обобщенной форме) с религиозным пониманием, которое тем самым обретает родство и сходство с научным. Это путь, который должен быть пройден учеными и религиозными мыслителями совместно. Только так, считает Ваайман, можно попытаться разрешить противоречие между «научностью» и необходимостью исследовать «живую духовность», изменчивую в человеческих делах и поступках и потому сопротивляющуюся стандартным методологиям исследования. Вера на этом пути — источник света, не угасающего и тогда, когда научное исследование заходит в тупик, а дальнейший путь скрыт во тьме незнания.

«Духовность» не уместается в стандартных и претендующих на универсальность определениях. Она многообразно, неожиданно, а

<sup>9</sup> Ваайман К. Цит. соч. Т. 1. С. XIX.

иногда и парадоксально «являет себя» в своих исторически и культурно обусловленных формах: например, духовность — это «предельная доброта, почтительность, сострадание по отношению ко всему живому и безграничная готовность к прощению», это «опыт безусловной Любви и Единства, который должен расширяться посредством деяний милосердия». Эти формы-явления, я бы прибавил, тем заметнее, что они резко контрастируют с немилосердной, жестокой, враждебной или безразличной к человеку действительностью, а потому и выглядят чем-то странным, даже «идиотичным», как поступки князя Мышкина в мире Рогожиных и Тоцких, как слова Иешуа о том, что «все люди добрые, злых людей нет», произносимые им уже на пороге мучительной и безвинной гибели от рук «добрых людей».

Суждения об этих формах, готовые упасть под напором фактических опровержений, сохраняют устойчивость, если опираются на смысл, заключенный в священных текстах, в свете которых духовность и предстает как связь между Богом и человеком (то, что К. Ваайман называет «божественно-человеческим преображением»<sup>10</sup>). В то же время эти суждения создают поле напряжения между духовностью и жизненной реальностью, слишком далекой от совершенства, требуемого этой связью. Оно захватывает как «внешние», так и «внутренние» формы духовности: ведь внутренний духовный мир человека может отчуждаться от внешнего по отношению к нему мира духовных форм.

Не здесь ли, спрошу я, корень того, что ранее было названо «отрицательной духовностью»? Если так, то последняя предстает как понятная реакция на это отчуждение: когда работа внутреннего «духа» (в котором, как говорил Дмитрий Карамазов, «дьявол с Богом борется») по каким-то причинам не находит отзыва и отражения в формах духовности, которые объективированы во внешнем (культурном) мире человека. Отчаявшись, «внутренний дух» срысывается в «отрицательную духовность»: «Если Бога нет, то все позволено!», и это *бездонное падение* может ощущаться как *подъем* на небывалую — абсолютную — высоту, куда человека якобы возносит бунт против Абсолюта (вспомним, как этим «взлетом-падением» играл Дж. Г. Байрон в своем «Каине»).

По мнению К. Вааймана, «секуляризованные» и «объективированные» формы духовности все же могут как-то «оживлять» наш «внутренний дух», пробуждая в нем стремление «вобрать в себя жизнь Бога», ощутить божественный полюс прикосновением

<sup>10</sup> Ваайман К. Цит. соч. С. 420.

к нему, вызывающим «трепет» и т. п. Но это скорее благое пожелание, облаченное в проповедническое красноречие. Вот именно: «как-то!» Но как именно?

Ведь в том-то и дело, что преодоление отчуждения между «внутренним» и «внешним», если оно вообще возможно, то лишь благодаря внутренней работе, «интериоризирующей» сложную и противоречивую историю развития человеческой духовности, преобразующей ее в историю личного духа. «Духовность» поэтому нельзя *выучить* как таблицу умножения, *присвоить*, *заимствовать*. Ее можно ощутить в себе как силу, что не только наполняет внутреннюю жизнь страданиями и радостями, надеждами и отчаянием, болью и наслаждением, но и придает им смысл, объясняющий и оправдывающий, соединяющий все их многообразие в единое целое, которое можно назвать «Лицом», «Личностью». К. Ваайман отчасти прав: человек не одинок, ему не приходится всегда и все начинать с нуля, но совместно переживаемая с другими людьми *культура* дает ему возможность встречи с «объективированными» (в жизненных традициях, произведениях искусства, религиозных учениях, философских рефлексиях, откровениях, житиях и «нарративах») формами «духовности». Но эта встреча может стать и столкновением застывших в мертвой безразличности «объектов». Что до их «оживления», то оно не может быть не взаимным: без напряжения своих духовных сил человек отнесется к этим формам лишь как к памятникам (а то и надгробиям), вызывающим когда любопытство, а когда — скептическое равнодушие или отторжение; но инициация напряжения происходит извне, от объективированных форм духовности, «оживающих» во внутреннем мире человека и сообщающих ему всеобъемлющую полноту переживаний.

Активность «внутренней жизни» подчеркивал, даже отождествлял с нею «духовность», Н. А. Бердяев. «Дух и духовность перерабатывают, преображают, просветляют природный и исторический мир, вносят в него свободу и смысл», — писал он<sup>11</sup>. Но откуда сила, совершающая эту работу? Она не может развиваться в результате природной эволюции: «Рост духовности в человеке не есть закономерный эволюционный процесс. Где действует свобода, там нет необходимого процесса, где действует творчество, там нет эволюции в натуралистическом смысле слова»<sup>12</sup>. Значит, человеческая духовность изначально, имманентна, а это имеет смысл, если

<sup>11</sup> Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 321.

<sup>12</sup> Там же.

только признать: «Духовность есть богочеловеческое состояние. Человек в духовной своей глубине соприкасается с божественным и из божественного источника получает поддержку»<sup>13</sup>. Духовность всегда субъективна, «объективная духовность есть бессмысленное словосочетание»<sup>14</sup>, но можно говорить об «объективированных», т. е. отчужденных или «омертвленных» формах духовности, которые хотя и необходимы для преодоления в человеке животной природы, но не достаточны для полной актуализации его духовной потенции.

Возможна ли такая актуализация? Это зависит от того, способен ли человек охранить и укрепить свою «богочеловеческую» связь. Если связь разрушена («гордыней» — иллюзией богоравности, отчаянием от невозможности найти опору духовности в вере, разочарованием, подстерегающим, когда работа «внутреннего» духа постоянно искажается или ее плоды уничтожаются сопротивлением «внешнего» мира), духовность может принять бесчеловечный, враждебный человеку характер (торжество «нечистой силы» в борьбе за душу человека). Поэтому все силы своей души человек должен употребить на поддержание в себе осознанного «богочеловечества».

Призыв страстный, но не ясный. Даже противоречивый. Как противоречиво понятие «свободы», на котором стоит бердяевское понимание «духовности». Путь, на который философ зовет человека, крут и пролегает в тумане, в котором можно и заблудиться. Если подлинное бытие человека — его духовная жизнь, и поиски Бога — поиски *свободные*, а значит, *не гарантированные*, — то богоподобие может быть измышлением гордыни, человекобожеством, враждебным Богочеловечеству. О человекобожестве мечтал Кириллов из «Бесов» Достоевского. Этому человеку не откажешь ни в «духовности», ни в безудержной жажде свободы. Но его жизнь и смерть — игрушки бесов, и то, что он принимает за духовное пробуждение, есть его личная гибель. Бердяев высоко ценил критику гуманизма (Достоевский, Ницше), сползающего от утверждения самодостаточности человека к отрицанию человечности. Его собственная трактовка гуманизма покоится на вере в *человечность Бога*: «Человек вкоренен в Боге, как Бог вкоренен в человеке»<sup>15</sup>. Но максимальное приближение Бога к человеку («Бог не может жить без человека»<sup>16</sup>) связано с риском подмены религии гуманистической квазирелигиозностью.

<sup>13</sup> Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. С. 322.

<sup>14</sup> Там же. С. 321.

<sup>15</sup> Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 179.

<sup>16</sup> Там же.

Что это, вообще говоря, значит — человек «должен»? Возможно ли в модусе долженствования рассматривать стремления всех людей, всю массу человечества? В контексте философии Бердяева слово «должен» относится не ко всем, а лишь к некоторым избранным, добровольно принявшим на себя бремя свободы и не могущим жить иначе. Следовательно, и духовность — удел отнюдь не всеобщий. Бердяевская «духовность» — то, что отличает «рыцарей духа», что до прочих — «обыденных» — людей, то их еще надо «втащить в свободу», превратить в совладельцев духовных богатств. Возвысить их до *своей* творческой свободы.

Вот так и делится человечество на неравные по числу и качеству части. Стадо и пастыри. Пастырь *должен* быть духовным, свободным. Стадо же примет (а примет ли?) духовность из его рук. Видимо, не замечая противоречия со своим же пониманием духовности, которая всегда *субъективна* и спонтанна, Бердяев видит в большинстве людей только *объекты*, в которые духовность еще нужно *вдохнуть*, пробудить ее в них, воззвав к их пока еще скрытому для них самим «богочеловечеству». Впрочем, предприятие это ставит целью нечто недостижимое в границах истории, в которых происходит только подготовка мета-истории с ее божественным смыслом. И, следовательно, «духовность» есть предчувствие этого смысла, пронизывающее ход истории как «трагическое, все большее и большее раскрытие внутренних начал бытия, раскрытие самых противоположных начал, как светлых, как темных, как божественных, так и дьявольских, как начал добра, так и начал зла»<sup>17</sup>. Духовность — это способность глядеть в лицо истории, не отводя глаз ни от ее красоты, ни от ее ужаса, не подчиняясь ни тому, ни другому, без умиленного славословия или отрешенной созерцательности, но и без нигилизма, прикрывающего пустоту и отчаяние; способность, благодаря которой людям — пусть не всем и не вдруг — дано осознать смысл «богочеловечества».

И все же бердяевское понимание «духовности» слишком аристократично, чтобы претендовать на всечеловеческую общность. К нему — все тот же вопрос: как быть с духовностью обыденных людей, чья вера в Бога проста как надежда на Его милость, но далека от горделивого чувства избранности на подвиг свободы? Тем паче: как быть с духовностью людей, далеких не только от веры, но и от стремления к ней? Осмысленно ли говорить о «безрелигиозной духовности», о которой надобно что-то знать еще прежде того, чтобы исследовать ее явления?

<sup>17</sup> Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 150.

Еще раз: если «духовность» определяется через ее источник, раскрываемый верой в Бога, то религиозная предпосылка о «духовности» предшествует всякому «научному» исследованию фактов и явлений, относимых к сфере духовности. И цель такого исследования, как было показано на примере работы К. Вааймана, заключается в обнаружении совпадения между исходной предпосылкой и результатами исследования (найти то, что уже и так известно, но вложить в это известное новое, более богатое содержание, распространить понимание духовности на новые сферы человеческой жизни, обнаружить родство и сходство, но и различия между различными религиозными, научными и обыденными воззрениями на духовность, сделать это понятие более продуктивным, способным давать убедительное объяснение важным сторонам жизни).

А если идти не от веры, а от опыта и логики? Если для первичного узнавания явлений духовности как таковых брать не религиозную предпосылку, а ценностную установку, укорененную в системе культурных универсалий? Что общего у религиозного и «секулярного» пониманий духовности? Как замечает В. А. Лекторский, общее в том, что «цели и смысложизненные ориентиры личности укоренены в системе над-индивидуальных ценностей». Для религиозной мысли эта система берет начало в сфере «трансцендентного» и транслируется в человеческий мир благой волей Создателя. Светское же понимание духовного «обычно связывается со сферами науки, морали и искусства, ибо считается, что человек, посветивший себя познанию мира, творению художественных ценностей, приобщению к этим ценностям, демонстрирующий образцы нравственного поведения, тем самым заведомо обладает чертами духовности»<sup>18</sup>.

Здесь источники человеческой духовности (но уже не атрибутивно-сущностной, ибо далеко не всякий человек посвящает себя науке, морали и искусству ни как творец, ни как потребитель их плодов, а о демонстрации *образцов* нравственного поведения говорить применительно к большинству людей было бы совсем уж неправдоподобно!) названы вполне конкретно. При этом Лекторский указывает на то, что «обычное связывание» духовности с перечисленными сферами мысли и действия встречается с трудностями. «Влиятельнейшая традиция западной философии и западной культуры, роль которой за последние триста лет была весьма существенной, утверждает, что для понимания дей-

<sup>18</sup> Лекторский В. А. Духовность и рациональность // Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001. С. 32.

ствительного смысла науки, искусства и морали нет никакой необходимости прибегать к понятию духовности, что это понятие не проясняет, а только затрудняет понимание реального положения вещей»<sup>19</sup>. Эта традиция, идущая от идей европейского Просвещения, «переводит» любые разговоры о духовности на язык рационального, прежде всего, научного знания, освобождая их от постороннего влияния со стороны авторитетов, господствующих мнений, верований. И поскольку удовлетворительного перевода вроде бы не получается, сами эти разговоры утрачивают ценность и содержательность, вызывая сожаление или раздражение.

Действительно, замечает В. А. Лекторский, занятия наукой, с точки зрения этой традиции, не носят на себе следов того, что когда-то на ныне устаревшем языке философской метафизики называлось «духовностью». Они требуют развитого интеллекта и профессионализма, но «в них нет ничего такого, что противоречило бы пониманию человека как эгоистичного и своекорыстного существа»<sup>20</sup>. Такие слова, как «истина» или «объективность», хотя еще встречаются в эпистемологических или философско-научных словарях, но собственно над-индивидуальной ценностной нагрузки не несут, а обозначают лишь методологические ориентиры, которых по тем или иным соображениям придерживаются ученые (социологи науки выясняют и классифицируют эти соображения, часто приходя к выводам, что они связаны с весьма прозаическими целями и мотивами работы ученых — материальной выгодой, стремлением к высокой планке престижа, к доминированию в научном сообществе и пр.). Рассуждения в духе А. Пуанкаре или А. Эйнштейна о высокой духовности и нравственной высоте науки относятся к области прекраснословных преданий, но к нынешней реальности отношения не имеют. Наука — одна из многочисленных профессий или форм бизнеса. Все прочее, как говорил Лаван Иакову в знаменитом романе Т. Манна, «чепуха и пустое мудрствование».

То же самое можно сказать и об искусстве. Оно может пониматься по-разному: в духе фрейдизма — как сублимация сексуального либидо, как компенсация несбывшихся мечтаний, как реализация неугомонного эстетизма, как сфера развлечений и досуга, как разновидность «символического обмена» (по Ж. Бодрийяру), участники которого, помимо того, что «развлекаются», еще и удостоверяют уровень социального престижа, как безот-

---

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же. С. 33.

четная жажда творческой личности овладеть самой жизнью, подчинив ее фантазии и заставив подражать себе. Произведения искусства могут исследоваться методами структурной лингвистики, семиотики, теории информации, герменевтики, социологией искусства, социальной психологией, сравнительной культурологией и т. д. При всем при том нет надобности связывать искусство с «духовностью» (разве что с «духовкой»!). И нет причин разделения искусства на «высокое» (то бишь, «близкое духовности») и «массовое» («низкое», приноровленное ко вкусам черни, не способной на внутреннее, часто болезненно-мучительное, напряжение «духа», а ждущее от искусства примерно того же, чего ждут от вкусной пищи или занимательного досуга вроде «дайвинга» или «шопинга»). Как всякий товар, искусство находит своего потребителя-покупателя: одним по вкусу сонеты Шекспира, другим — романы Поль де Кока или Дарьи Донцовой.

Тот, кто возжелал бы вмешиваться своими поучениями и рассуждениями о «духовности» в этот всеохватный процесс производства-обмена-потребления явлений искусства, заслуживает, чтобы его называли «несносным занудой» и выпроваживали из приличных дискуссий об искусстве и его роли в современной культуре. Что до нравственно-воспитательной функции искусства, она еще кое-как признается, но лишь в форме распространения некоторых правил общежития, но даже и здесь, заметим, правила могут быть очень разными; одни читатели станут подражать симпатичным героям «Московской саги» В. Аксенова, другие — брутальным персонажам Л.-Ф. Селина, третьи, познакомившись с романами Е. Косинского или Дж. Литтелла, вообще с отвращением отвернутся от самой идеи общечеловеческих правил жизни, за которой, как за ширмой, скрываются беспредельное насилие, жестокий цинизм, ничем не обузданное зверство.

«Духовность» не обнаруживается и в сфере морали. Она также насквозь проникнута рациональным расчетом. Морально приемлемым называют поведение, которое наиболее выгодным и дальновидным способом связывает человека с его окружением. «Другой человек существует для меня, таким образом, только постольку, поскольку он помогает или мешает реализации моих собственных интересов»<sup>21</sup>. Утилитаризм в его современных рафинированных формах вытесняет в глухие закоулки сознания попытки связать мораль с «духовностью» или какими-то другими философскими «реликтами», вроде категорического императива И. Канта.

<sup>21</sup> Лекторский В. А. Духовность и рациональность. С. 34.

Что же получается? Попытка связать определение «духовности» с такими сферами человеческой жизни, в которых, казалось бы, только и искать «проявления духовности», оказывается неудачной как раз потому, что в этих сферах уже нет никакой «духовности» (или, по крайней мере, многие считают, что нет!). Нет чего? Не того ли, что видела в духовности традиция, возводящая ее к религиозным основам? По-другому сказать, «обмирщенное» представление о духовности, не обретя самостоятельности и потому апеллируя к тому, от чего пытается уйти, понятное дело, не находит точки опоры и повисает в пустоте. И значит, чтобы «секулярная духовность» обнаружила себя в указанных сферах, она должна искать и найти эту свою самостоятельность. Чтобы узнать себя в «духовных явлениях», она должна прежде всего понять, чего искать, знать свое лицо.

По мнению В. А. Лекторского, причина неудачи в том, что псевдо-понятия «науки», «искусства» и «морали», на которых основывается современное недоверие к «духовности», ущербны. Это проистекает из гипертрофии черт «технологической цивилизации», например, стремления к рационализации всех сторон человеческого бытия, к «расколдовыванию мира» (М. Вебер), к устранению из его описаний неясности и таинственности, окутывающих его «духовные измерения». Я бы сказал несколько иначе: система ценностных универсалий культуры, оболочкой которой является «технологическая цивилизация», центрируется вокруг «рациональности» как системообразующей ценности, те же ценности, которые искони относились к духовным, «переоблачаются», «переводятся» на язык рациональных описаний, вбирают в свою сердцевину рациональность, что позволяет им как-то сохранять свое место в этой системе. Поэтому и оказывается: все, что не поддается такому «переводу», выглядит несовместимым с рациональностью и должно быть девальвировано. Иначе система утратит свое единство и будет разъедена противоречиями, а потому рассыплется. Отсюда альтернатива: либо стройная и гармоничная система ценностей без «духовности», не поддающейся переводу на язык рациональных описаний и объяснений, либо крах системы с неясными последствиями.

Но верна ли эта альтернатива? Хочется сказать, нет. Слишком уж она жестко ставит перед, казалось бы, невозможным выбором: рациональность или духовность. В. А. Лекторский пытается ее смягчить: все-таки ни наука, ни мораль, ни искусство не делятся без остатка на свои «рациональные описания». Есть и бескорыстная любовь к истине, и любовь к людям, есть неподвластные рас-

чету человеческая доброта и красота отношений между людьми, которым продолжает (вопреки формалистам и теоретикам «технологических подходов») служить искусство, и моральные подвижники. Иначе, культурная (а я бы сказал, антикультурная!) традиция, которая все это ставит под сомнение, к счастью, не единственна и не заполняет собой все пространство человеческого бытия.

Может, оно и так, но заглянем в перспективу: какова тенденция развития «технологической цивилизации»? Если пресловутая традиция развивается быстрее и активнее других, оттесняя их на периферию бытия или вовсе уничтожая, то сказанное не более, чем слабое утешение. Не сегодня, так завтра в «технологическом мире» все равно не останется места духовности.

Но ведь есть предел, в который уже уперлась «технологическая цивилизация»: она стоит перед неизбежностью антропологической катастрофы, о чем свидетельствуют экологические, экономические, политические, военные кризисы, охватывающие не только внешнюю среду обитания людей, но и их внутреннее, душевное состояние. И, следовательно, эта цивилизация должна быть реформирована: необходим поворот к «духовности». «При этом, если этот “поворот” не означает простого отказа от всех приобретений, достигнутых на пути технологического развития, а их включение в преобразованном виде в состав новой целостности, то он должен мыслиться не как возврат к архаическим и мифологическим ценностным установкам, а как переход к новой системе отношений человека и природы, человека и человека»<sup>22</sup>. Какова эта «новая система», пока не совсем ясно, но некоторые ее черты уже понятны: смена «преобразовательных» установок по отношению к природе на «коэволюционные» (Н. Н. Моисеев), «диалогический» подход к межличностным связям (М. М. Бахтин), «мультикультурализм», уважение к истории и признание неисчерпаемости инициированных ею смыслов, сохраняющих потенцию актуализации в настоящем и будущем и т. д. Процесс перехода к этой системе можно кратко выразить так: «он состоит в признании Иного, неподвластного мне ни посредством грубой силы, ни с помощью хитрых рациональных уловок: природной реальности, другого человека, иной культуры, прошлого. С иным можно лишь вступить в коммуникацию, в диалог, в ходе которого меняется каждый его участник. Вот эта совокупность духовных ориентиров и выступает как система высших над-индивидуальных ценностей, которым подчинены

<sup>22</sup> Лекторский В. А. Духовность и рациональность. С. 36.

все остальные (в частности, утилитарные) ценности»<sup>23</sup>. Развитие этого процесса необходимо повлечет изменение оценок науки, искусства и морали как резервуара «духовности», из которого будут подпитываться усилия, необходимые для того, чтобы трансформация цивилизации не останавливалась, ибо это путь ее спасения от катастрофы. Изменяются и представления о «рациональности»: они не будут противопоставлять ее «духовности»<sup>24</sup>.

Заметим, что к размышлениям В. А. Лекторского, как они изложены в его статье, также можно предъявить логические претензии. Разве «новые отношения», связывающие человека с другими людьми, с обществом и природой, так уж неподвластны «рациональным уловкам»? И разве в коммуникации и диалоге люди не стремятся достичь вполне определенных условий взаимного понимания, хотя бы они и признавали, что такое понимание требует от них изменения своих изначальных позиций? Неужели мы вынуждены допустить, что это стремление приостановится, если коснется над-индивидуальных ценностей? Допущение слишком сильное, чтобы быть вероятным.

Я думаю, что названные или намеченные черты новой системы отношений между Человеком и Миром — это не что иное, как подступ к иной конструкции системы ценностных универсалий культуры. Эта система такова, что она не сосредоточена вокруг некоего центра (например, вокруг «рациональности»), а скорее напоминает «ризому», в которой все связано, но не образует иерархию: культурные универсалии равноправны и равноценны. Такая система свободна в перемене конфигураций: связи подвижны и переменчивы, их значимость, как и «ценностный ранг» участвующих в них универсалий, относительно. Иначе сказать, культура — живая связь предельных ценностных ориентаций людей, благодаря усилиям которых (как сознательным, так и неосознанным) эта связь то поддерживается в относительной стабильности, то приходит в движение (даже разрушительное), чтобы затем обрести новую устойчивость.

Если так, мы подошли к ответу на вопрос о том, что такое «духовность», если пытаться определить это понятие не через религиозные основания и не через определенные сферы человеческой

---

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Эволюция этих представлений — предмет отдельного рассмотрения. Здесь отмечу, что поиски так называемой «гибкой рациональности», диктуются не только потребностью ответить на вызовы истории науки или культуры в целом, но и подспудным стремлением придать «рациональности» «духовное измерение»: трудно и даже невозможно увидеть «духовность» в жестких, застывших формах.

деятельности. И получим не одно, а два определения, дополняющие друг друга.

Эти определения опираются на понимание культуры как системы предельных ценностей (универсалий), которым люди (по крайней мере, большинство из них), признающие эти ценности и их власть над своими действиями и мыслями, следуют как ориентирам в жизненном пространстве. Тогда по отношению к определенной культуре духовность есть способность поддерживать или, напротив, расшатывать эту власть. Это есть потенция согласия или протеста, реализация которой обнаруживает человеческую свободу, как необходимое условие духовности. Перефразируя известный афоризм Ж.-П. Сартра, скажем: человеческий дух всегда свободен или его нет. Естественно, поэтому в рамках данной культуры духовность может быть оценена как положительно, так и отрицательно, равно как и культурные ценности, по отношению к которым духовность себя определяет, также могут оцениваться по-разному, вплоть до противоположности этих оценок. Духовность есть актуализация человеческой свободы, в том числе и в первую очередь — по отношению к культуре. Это — духовность в ее субъективном значении.

Объективация духовности (вопреки Н. А. Бердяеву, я не считаю, что эти термины образуют противоречие, если им не придавать религиозного смысла) также может быть определена как потенциал культуры, реализуемый в переменах системы культурных универсалий. Дух культуры свободен и потому способен к этим переменам. Иначе живой культуры нет, а есть только ее формальная оболочка, которую именуют цивилизацией.

Если принять эти определения (памятуя, что от них не следует требовать «научной строгости», поскольку они являются философскими предпосылками научной работы с понятиями «культуры» и «духовности»), то очевидно, что они дополняют друг друга. Понятно, что «духовность» в ее субъективном значении осмыслена только в том случае, если полагается «объективированная духовность» культуры и, наоборот, «духовность культуры» определяется через «субъективную духовность» человека. Но эти полагания и определения таковы, что ни одно из них не может быть элиминировано или сведено к другому. Они осмыслены только совместно.

При таком понимании, духовность не есть «титул», который присваивают человеку или обществу за некие заслуги и достоинства. Это не похвала или знак избранности. Этим словом именуют способность, вытекающую из сущности свободы. Положитель-

ные или отрицательные оценки этой способности, как и результатов ее актуализации, делаются не по отношению к абсолютной ценностной шкале (как при религиозной трактовке духовности), а конкретно-исторически и, следовательно, они подвержены изменениям. Последнему утверждению не следует приписывать излишний релятивизм. Знаки «плюс» или «минус» на проявлениях свободной духовности, конечно, расставляет культура, полагая свои оценки универсальными. Но и сама она меняется, и значит, меняются ее оценки.

Поэтому «поворот к духовности», о котором говорит В. А. Лекторский, есть выстраданное современной культурой признание необходимости ее изменения. Осуществится ли этот «поворот», достанет ли на это ее духовного потенциала, покажет время. Для оптимистических прогнозов сегодня оснований мало. Но, возможно, осознанная опасность антропологической и культурной катастрофы, о которой напоминает статья В. А. Лекторского, создаст такое напряжение свободного духа, какое сможет разрядиться новыми преобразовательными усилиями.

*В. Л. Макаров*

## Об информационных мирах как новом инструменте познания

### О терминах

**Т**ермин «информационные миры» — рабочий, в том смысле, что терминология области, обсуждаемой в статье, еще до конца не устоялась. Информация здесь многими понимается как ключевое слово, чтобы подчеркнуть отделение от материального носителя, который оказывается не столь уж важным. В литературе используются следующие термины, часто для обозначения одного и того же.

1) Информационный мир, как обобщающее понятие, которым можно пользоваться весьма широко.

2) Цифровой мир. Прилагательное «цифровой» чаще используют применительно к компьютерным вариантам изделий: самолет, двигатель, бомба, реже к более расплывчатым образованиям: город, море, окружающая среда. Прижились термины «цифровой разрыв», «цифровое неравенство» применительно к уровню обеспечения Интернетом и подобными услугами.

3) Электронный мир. Чаще всего это слово используется в таких сочетаниях: «электронное правительство», «электронная Россия», «электронный муниципалитет».

4) Виртуальный мир. Этот термин распространен в сфере искусства, в частности к фильмам «Звездные войны», «Аватар», «Матрица», и т. п. иногда применяют этот термин.

5) Искусственный мир. Данный термин наиболее подходит для содержания данной статьи, ибо он наиболее адекватно отражает смысл особого инструмента познания. Сегодня строятся искусственные аналоги явлений, над разгадкой которых человечество бьется не одно столетие. Жизнь, сознание, человек, общество получают прилагательное «искусственное». Уже несколько лет выпускаются научные журналы под названием «Искусственная жизнь», «Искусственные общества и социальное моделирование». Имеются

соответствующие научные ассоциации. Например, International Society of Artificial Life (ISAL).

б) Синтетический мир. Этот термин популяризируется американским ученым Кастроновой<sup>1</sup>, применительно к сетевым компьютерным играм, чтобы отделить эту область от других виртуальных или информационных миров.

В дальнейшем изложении часто используется термин «агенто-ориентированные модели», под которыми понимаются компьютерные модели, как правило, с простыми существами — агентами, популяции которых и получили указанное название. Известным примером агенто-ориентированной модели является игра «Жизнь», где агентами являются черные (т. е. живые) клетки на плоскости. Правила взаимодействия между агентами весьма просты. Если пустая клетка оказывается окруженной живыми, она сама становится живой. И наоборот, если живая клетка оказывается в одиночестве, она умирает<sup>2</sup>.

## Об инструментах познания

Как человечество пытается познать истину, познать окружающий мир, самого себя, смысл жизни, наконец, — это вопрос вечный. Наука использует свои методы, философия, свои, более широкие, религия — свои. При этом примешиваются еще практики ясновидения, мистики, оккультизма, волшебства и т. п. Но представляется бесспорным то, что набор таких методов с развитием человечества продолжает расширяться.

Так называемую объективную истину формулирует человек, формулирует на своем человеческом языке в понятных ему терминах. Причем язык и термины науки, философии, религии могут различаться. После создания квантовой механики, в частности принципа неопределенности Гейзенберга, стало модным использовать термин «наблюдатель». Наблюдатель воздействует на наблюдаемый объект и последний от этого может приобретать разные свойства. Например, социолог, опрашивая население об имеющемся у него представлении о чем-то или о ком-то, получает ясный количественный результат. Следующий социолог может получить совсем другой результат, потому что предыдущий осуществил свое

<sup>1</sup> *Castronova Ed.* Synthetic Worlds. Business and culture of online games. Chicago, 2005.

<sup>2</sup> *Conway J.* The Game of Life // Scientific American. 1970. № 223 (October). P. 120–123.

воздействие на объект. Приборы снятия информации с объекта, и тем самым возможного воздействия на него, постоянно совершенствуются. Телескопы, микроскопы, приборы медицинского обследования, приборы, измеряющие загрязнение окружающей среды, приборы слежения, прослушки, — это огромный, постоянно развивающийся мир.

## Познание через построение

Ницше как-то заметил, что *имеются существа, которых мы никогда не познаем, кроме как изобретем их*. Гениальная фраза. Сейчас таких изобретенных существ — целый мир, со своими законами, правилами, понятиями. С появлением информационных технологий подобное изобретательство становится на индустриальную основу. Появилась новая методология познания, ранее о которой только догадывались.

Ключевой фразой новой методологии можно считать цитату из книги Дж. Эпштейна и Р. Акстела. «Однажды люди применительно к социальному явлению вместо вопроса “Можете ли вы это объяснить?” спросят “Можете ли вы это построить (вырастить)?”»<sup>3</sup>. Подробно об этом пишут С. Лансинг<sup>4</sup>, а также К. Г. Гершенсон<sup>5</sup>. Первый, в частности, ссылается на известную дискуссию 1961 года между К. Поппером и Т. Адорно, где подробно обсуждались методологические проблемы познания механизмов функционирования общества. Уже тогда обращалось внимание на аналогию между неживой природой и обществом. И там, и там механизм перехода от микро-поведения (атомов, агентов) к макро-поведению (например, температура, война) есть главная загадка, требующая объяснения. Второй — Гершенсон — особо останавливается на разнице между обществами, состоящими из простых агентов и из сложных — интеллектуальных — агентов. Оказывается, что в структуре этих обществ много общего.

Упомянутые выше Эпштейн и Акстел сделали упор на объяснение социальных явлений с помощью построения искусственных

<sup>3</sup> *Epstein J. M., Axtell R. Growing Artificial Societies: Social Science from the Bottom Up.* Washington, 1996.

<sup>4</sup> *Lansing J. St. Artificial Societies and Social Science // Santa Fe Institute Working Papers; Artificial Life. 2002. № 8 (October). P. 279–292.*

<sup>5</sup> *Gershenson C. G. Artificial Societies of Intelligent Agents. Unpublished BEng. Thesis. Fundación Arturo Rosenblueth. México, 2001.*

обществ. Но используя тот же метод искусственного построения, вполне можно опуститься с уровня социальных явлений на уровень индивидуума. Здесь огромное число загадок, над которыми человечество бьется веками. Например, человеческие чувства: любовь, ненависть, ревность, зависть, гордость, и т. п. Как их точно, по-научному, определить, каков их механизм возникновения, можно ли и как ими управлять? Экспериментальная психология делает все более тонкие наблюдения, идентифицируются участки мозга, отвечающие за разные эмоции. Но это похоже на тупик. Сколь детально ни изучали птицу, разгадать и объяснить механизм ее полета получилось только после построения летательного аппарата. Видимо, то же следует ожидать относительно разгадки природы чувств. На первых порах речь не идет о создании искусственного человека со всем набором чувств. Но строить искусственные аналоги чувств уже можно. В России создано и набирает силу движение «2045» по поэтапному созданию искусственного человека. Пока выглядит фантастично. Подробнее можно посмотреть на сайте [www.2045.ru](http://www.2045.ru). При Российской Академии Наук действует Научный Совет по методологии Искусственного интеллекта (НСМИИ РАН), созданный по инициативе и руководимый академиком В. А. Лекторским. На этом Совете регулярно проводятся дискуссии по упомянутым вопросам.

## Виртуальные миры

Прежде чем обсуждать инструмент познания под названием «искусственный объект» (а именно, «искусственное общество», «искусственную жизнь», «искусственного человека»), логично обратить внимание на виртуальные или синтетические миры, которые становятся частью повседневной жизни. Эти миры вряд ли следует причислять к новому инструменту познания, но связь очевидна. И можно говорить даже не только о связи, но и о сращивании.

Термин «синтетические миры» в оборот ввел Кастронова<sup>6</sup>. Речь идет о компьютерных играх, в которых участвуют миллионы людей. Используется аббревиатура для таких игр: MMORPG (Massively Multiplayer Online Role-Playing Game). Эти игры бурно развиваются там, где есть широкополосный Интернет. В них принимают участие все больше игроков. Счет идет на десятки миллионов чело-

<sup>6</sup> *Castronova Ed. Synthetic Worlds. Business and culture of online games. Chicago, 2005.*

век. Вот эти самые MMORPG и называются синтетическими или искусственными мирами. Причем эти миры живые. Они постоянно изменяются, развиваются, совершенствуются в отличие от мертвых виртуальных миров, ассоциируемых со «Звездными войнами», «Пятым элементом» или известной «Матрицей».

Синтетических миров уже сейчас создано несколько десятков, поэтому у пользователя имеется выбор. Синтетические миры не универсальны, как реальный мир, они рукотворны. Уже наметилась некоторая классификация синтетических миров в зависимости от типа пользователя. Пользователи, согласно одному из создателей первых синтетических миров Ричарду Бартлу делятся на четыре типа:

*Исследователи*, которым интересно, как устроен мир. Они его изучают, чем мир богаче, тем лучше.

*Общественники*, для которых важно общение с другими членами общества. Они выбирают те миры, где много социальных групп, городов, клубов, арен, свадеб, любителей охоты и пр.

*Созидатели*, для кого доминантой является создание, чего-то, строительство, накопление богатства, постоянное созидание.

*Победители*, для которых главное, это доминировать над другими людьми, властвовать над ними. Они выбирают такие синтетические миры, где много средств борьбы, где постоянны поединки, постоянно соревнование. Им главное победить, как в спорте.

В связи со сказанным особую популярность приобрела игра Second Life. Это рыночный виртуальный мир, коллективно созданный, где, кстати сказать, можно зарабатывать реальные деньги. Сформировался обменный курс виртуальных денег на реальные. На 22 июля 2008 года в Second Life зарегистрировано 1 4460 247 участников. Средняя посещаемость в день 48 650 человек.

Как и ожидалось, началось объединение виртуальных миров. Идет построение виртуальной вселенной<sup>7</sup>. Причем виртуальная вселенная поддерживается через обычные социальные сети. Поэтому пользователи социальных сетей могут встречаться в виде аватаров из разных миров. Любопытно, что могут встретиться и общаться между собой аватары, созданные одним и тем же человеком<sup>8</sup>.

Современное поколение познает окружающую действительность, в том числе и через синтетические миры. В принципе в этом нет ничего плохого, поскольку эта самая действительность в значительной степени представляет собой информационный мир.

<sup>7</sup> См. IBM open source.

<sup>8</sup> См. по этому поводу специальную социальную сеть Avatars United.

## Повседневная жизнь в информационном мире

Жизнь в информационном мире последние годы меняется очень быстро. Не всем удастся хорошо приспособиться к новым условиям. Существенно отстает и законодательство. Например, сейчас средний человек (не говоря уже об элите) постоянно оставляет так называемый электронный след. При этом базы данных постоянно совершенствуются, и анализировать миллиарды таких следов вполне возможно технически.

Возникает естественный и чрезвычайно сложный вопрос охраны частной жизни. Уже сейчас довольно легко составить электронный портрет человека, регулярно пользующегося Интернетом. Причем не надо спрашивать у него разрешения. Очевидно, что это вмешательство в частную жизнь, но действующее законодательство во всех странах пока сквозь пальцы смотрит на такие факты.

Камеры слежения все больше распространяются в мире. И не только в магазинах, на подходах к важным зданиям, но и на улицах и вообще в жизненном пространстве. А у нас камеры слежения поставлены на участках для голосования. Google особенно преуспела в развитии соответствующих технологий, включая наблюдения из космоса.

Всевозможные платежи по электронным карточкам, хождение по сайтам Интернета, разговоры по мобильному телефону, все это оставляет электронный след деятельности человека, по которому можно делать разнообразные выводы.

При тотальном электронном слежении классическая террористическая деятельность становится невозможной, ибо видны во всех деталях и приготовления, и сами акты. Поэтому потенциальными террористами в тотальном информационном мире будут совсем другие люди, с другой выучкой, другим интеллектом. Это должны быть не просто хакеры, умеющие что-то взламывать. Это люди, способные запускать в информационное пространство такое зло, которое сможет воздействовать на массы.

Разведка, в том числе военная, локальные конфликты, сами военные действия, перейдут в другую плоскость. Преимущества будет иметь то государство, информационные технологии которого лучше развиты в смысле умения скрыть что-то в прозрачном информационном пространстве. Такие приемы, как навязывание мировому сообществу мнения, что Хусейн имеет оружие массового поражения, в новом мире не пройдут.

Проблема достоверной информации становится все более острой. Это вообще-то часть более общей проблемы качества предоставляе-

мых продуктов. Экономисты могут вспомнить рынок «лимонов» (подержанных автомобилей) за анализ которого американский ученый Акерлоф получил в свое время Нобелевскую премию. Подделки лекарств, фирменных изделий, недоброкачественные продукты питания, ложные диагнозы и советы врачей и много еще чего, связанного с качеством, плохо решаемая проблема. Предлагаемые выходы из ситуации многих не удовлетворяют. Появляются, например, магазины, где гарантируется экологически чистые продукты, естественно за существенно большую цену. Советы обращаться в суд льют воду на мельницу адвокатов и уже поэтому не могут стать эффективной мерой.

Появился термин «информационные войны», который обозначает быстро развивающуюся деятельность. Можно вспомнить фильм «Хвост виляет собакой» (Wag Dog), показывающий насколько легко посеять панику среди населения. По стопам этого фильма пытались идти телевизионщики Бельгии со своей шуточной передачей о расколе страны или телевизионщики Грузии, объявлявшие о российском нападении. Риэлтеры активно используют компьютерный показ квартир и домов для продажи, где налицо часто лакировка действительности. То же можно сказать и о компьютерных путешествиях по городам, музеям, дворцам, джунглям, другим достопримечательностям. Путешествия в таких виртуальных мирах имеет, конечно, свою прелесть, но надо иметь в виду, что цифровой мир может существенно отличаться от реального, и не потому, что не хватило техники для точного отражения, а в силу скрытых целей создателя и продавца.

Если говорить о телевидении, то самые что ни на есть объективные информационные программы всегда имеют налет тенденциозности, ибо у предоставляющего информацию уже есть образ ее потребителя. Поэтому в отличие от магазина, торгующего экологически чистыми продуктами, информационный канал не может объявить себя абсолютно объективным. Опытные люди, которые хотят узнать истину, стараются получить информацию из многих независимых источников. Но это, как известно, весьма трудоемкий путь, которым готовы пойти очень немногие. Абсолютное большинство воспитывается на телевизионных картинках типа: как повстанцы брали Триполи, как американцы высаживались на Луне или брали бен Ладена. И поэтому в глазах всего мира эти картинки часто превращаются в непререкаемую истину.

Один из возможных путей получения объективной информации идет через Интернет. Социальные сети, в частности Twitter, моментально откликаются на сколько-нибудь значимые события. Особенно активны непосредственные свидетели событий. Поэтому журналистские репортажи не могут не учитывать информацию

социальных сетей и вынуждены становиться более объективными или, по крайней мере, более изощренными.

Или другая технология, которую уже начинают обсуждать. Кое-где осужденным надевают браслеты, излучающие сигнал о том, где человек находится. Предлагается зашивать внутрь чипы с аналогичной целью. Можно ведь идти дальше и снабжать такими чипами всех граждан. В таком «чиповом» обществе, кстати, терроризм и многие другие преступления исключены в их теперешнем виде. Но только в теперешнем.

После акта 11 сентября в Нью-Йорке стали обсуждать проблему оптимизации баланса между уровнем индивидуальных свобод и прав человека и уровнем обязательств членов общества. Кто знает, может люди в конечном счете согласятся жить с вживленными чипами, чтобы быть спокойными за свою безопасность.

## О защите интеллектуальной собственности

Вопросы интеллектуальной собственности в современном мире играют все большую роль. Я здесь хочу сделать на эту тему лишь пару замечаний. Наблюдается борьба между двумя противоположными точками зрения: ужесточения и либерализации в вопросах охраны интеллектуальной собственности. С одной стороны расширяется сфера правовой охраны и ужесточаются меры пресечения нарушений. Все большее влияние получают суды, занимающиеся данными вопросами. Могущественное лобби, поддерживаемое мировыми корпорациями, влияет на общественное мнение. С другой стороны, кое-где сфера правовой охраны сокращается, например, в части учебной и научной литературы. Предоставляется больше свободы библиотекам в части оцифровывания книг, статей, документов. Уменьшаются сроки охраны в сфере авторского права.

В последнее время бурно развивается технология мониторинга, в частности сканирования трафика через Интернет. В век информационных технологий создать популяцию копий ничего не стоит. Они (популяции копий) кстати постоянно и порождаются. И живут по своим законам. В условиях действия открытого кода одни копии успешно совершенствуются, другие нет. Происходит естественный отбор. Поэтому здесь также возможны разветвления, как и в животном мире. У известного романа десятки экранизаций. Социальные сети в Интернете одним приносят миллиарды, другим — одни расходы.

Жизнь популяций копий близка к жизни новостей, слухов, информационных сообщений, выложенных в Интернете (пример, YouTube,) песен, театральных сценок, картинок из жизни и пр. Срок жизни некоторых популяций короток, других длинен и вообще имеет место эволюция популяций. Поэтому резюмируя, можно сказать, что сфера охраны интеллектуальной собственности переживает кризис, находится на распутье и в то же время там бурлят дискуссии, новые идеи, творческий подход.

## Искусственный материальный мир

Человечество на протяжении всей своей истории создавало материальный мир, который можно назвать искусственным, или, лучше сказать, рукотворным, в отличие от природного материального мира. Здесь же речь идет о другом искусственном материальном мире, который появился только после создания мощных компьютеров. В отличие от обычных материальных изделий их компьютерные модели называются цифровыми изделиями.

Мир цифровых изделий бурно развивается, особенно из-за удобной среды, создаваемой суперкомпьютерами, грид- и облачными технологиями. Приятно напомнить, что цифровое моделирование реальных изделий и процессов начиналось в Советском Союзе, где в Арзамасе-16 по инициативе академика Харитона создали программу на суперкомпьютере, имитирующую взрывы атомной бомбы. Недалеко то время, когда наряду с моторами, турбинами, автомашинами, самолетами, ракетами, и т. д., можно будет увидеть в цифровом виде целые здания, аэропорты, электростанции, города, наконец. Тогда градостроительные проекты, генеральные планы, градостроительство в целом перейдут на совершенно другой уровень. И споры типа Охтинской башни или Химкинского леса перейдут в другую, более конструктивную, плоскость.

Бурно развивается бизнес цифровых изделий, поскольку резко сокращается и удешевляется этап экспериментальных разработок. Лидером здесь является французская компания Dassault Systèmes. Например, ее программа CATIA проектирует все двигатели для BMW (не говоря о военном сектор). Только за 2010 год финансовые показатели компании выросли более чем на 30%.

Вообще цифровые изделия можно рассматривать как некоторый шаг к созданию новых существ, так сказать, методом проектирования. Следующий шаг — искусственная жизнь, искусственные

общества. Сейчас еще трудно предсказать, к каким последствиям этот шаг приведет.

## Искусственные общества

Искусственные общества могут оказаться мощным инструментом научного познания. В частности, для объяснения явлений, по-другому не объяснимых или недостаточно объяснимых. В таком мире можно искусственно построить механизмы порождения социальных норм, религий, движений толпы, восстаний, революций. Понятно, что имеющиеся в литературе искусственные общества еще достаточно примитивны. Например, упоминавшаяся выше игра Конвея «Жизнь» совсем проста. Процесс создания искусственных обществ существенно усилился после публикации книги Эпштейна и Акстела<sup>9</sup>. Основу этой книги составляет, так называемая, «сахарная модель» — наиболее известная агентно-ориентированная модель (АОМ). АОМ составляет техническую основу искусственных обществ. Ее главные компоненты: окружающая среда (мир, пространство) и популяция агентов, действующих в этой окружающей среде. Сложность состоит в описании правил поведения каждого агента, его взаимодействия с другими агентами, с окружающей средой. В наиболее сложных АОМ сами правила таких взаимодействий также могут меняться агентами.

В сахарной модели пространство есть:

- Двумерная решетка.
- В каждой клетке (х, у) указано текущее количество сахара и максимальное количество, которое может быть в этой клетке.
- Распределение сахара по пространству (обычно пики на северо-востоке и юго-западе).
- Количество сахара в клетке восстанавливается до максимального уровня с заданным темпом.

Правила поведения агентов (в исходном описании «жуков»):

- Для каждого агента указывается количество сахара, которое он должен потребить в единицу времени (метаболизм).
- У каждого агента имеется запас сахара, который он может переносить с собой из клетки в клетку (переменная величина).

<sup>9</sup> Epstein J. M., Axtell R. Growing Artificial Societies: Social Science from the Bottom Up. Washington, 1996.

- Агент может «видеть» и соответственно перемещаться в соседние клетки (по Нейману).
- Правила поведения агентов (что наиболее важно): осмотреть доступные для видения клетки и выбрать пустую с наибольшим количеством сахара. Если таковых несколько, то выбирается ближайшая. Передвинуться в эту клетку и забрать весь находящийся в ней сахар. Таким образом, количество сахара у агента складывается из того, что он имел и полученного в новой клетке за вычетом потребления в данном временном интервале.
- Агент погибает, если ему нечего есть. В исходном варианте модели умерший агент заменяется агентом, находящимся в случайно выбранной пустой клетке со случайно выбранными характеристиками.

Как видим, исходная сахарная модель весьма проста. Но даже на ней можно исследовать многие вопросы, которые интересны представителям общественных наук в первую очередь.

Содержательно исследуемые вопросы, часть из которых рассмотрена в книге Эпштейна и Акстела.

- Распределение богатства (сахара) между агентами. От каких факторов и как зависит уровень богатства.
- Расселение агентов в зависимости от количества сахара в окружающей среде.
- Популяция (общество) с конечным и бесконечным сроком жизни агентов. Распределение по возрастам населения.
- Правила наследования. Например, когда агент умирает, его богатство равномерно распределяется между его детьми.
- Различные правила порождения новых агентов. В частности, разделение агентов на «мужчин» и «женщин». Здесь большое место для фантазии. Можно ввести, например, три и более полов.
- Ввод в модель загрязнения среды. Например, агент выбирает клетку, в которой отношение количества сахара к загрязнению максимально.
- Новый пласт отношений в обществе появляется, когда имеется два и более продуктов. Тогда возникает экономика.

В книге Эпштейна и Акстела, рассмотрено два продукта: сахар и сироп. Появляется обмен (торговля), появляются цены. В книге с помощью расчетов показано, что индивидуальные цены обмена сахара на сироп, появляющиеся при сделке двух агентов со временем стремятся к равновесным рыночным ценам.

Со времени выхода книги Эпштейна и Акстела прошло немало времени. Сформировалась научная ассоциация людей, занимаю-

щихся профессионально построением искусственных обществ. Прошло уже три мировых конгресса, посвященных искусственным обществам и социальному моделированию<sup>10</sup>.

Здесь уместно заметить, что методологический подход, базирующийся на построении АОМ, в чем-то сродни физической методологии, связанной с элементарными частицами. Там предполагается, что есть элементарные частицы, т. е. кирпичики, из которых строится все разнообразие материальных объектов, с которыми мы сталкиваемся. Причем хочется, чтобы элементарных кирпичиков было сравнительно немного.

Используя данный подход к пониманию общества, можно считать такими элементарными кирпичиками действия и взаимодействия людей. Не самих людей, что некоторым кажется наиболее естественным, а действия, которые они осуществляют. Тогда желание видеть количество элементарных частиц небольшим хотя бы частично имеет место. Разнообразие людей намного больше, чем разнообразие действий, ими осуществляемых. Представляется несколько удивительным, что до сих пор не сформирован список (номенклатура) действий, осуществляемых людьми. Каких только списков не создано: изделий, животных, насекомых, слов, языков, народностей, типов людей и т. д. и т. п. А вот списка человеческих действий (занятий) нет. А ведь жизнь каждого из нас состоит из временной последовательности таких действий.

Два основных вопроса, относящихся к действиям и взаимодействиям.

Первый: когда и по каким причинам происходят действия и взаимодействия?

Второй: что меняется в менталитете в результате осуществления действий и взаимодействий?

Для ответа на первый вопрос надо сформулировать правила, в соответствии с которыми люди принимают решения и далее эти решения осуществляются. Для осуществления действия достаточно решения человека. Для осуществления же взаимодействия необходимо групповое решение. Групповые решения, как известно, принимаются по различным правилам, которые и необходимо специфицировать в том или ином случае.

Что касается второго вопроса, то здесь появляются понятия информации, памяти, состояния, которые относятся и к отдельному человеку, и к обществу в целом. Применительно к человеку иногда

<sup>10</sup> См., например, наш сайт [www.artsoc.ru](http://www.artsoc.ru), где дана подробная информация об этих конгрессах.

удобно употреблять слово «портрет». Портрет человека, биологический, психологический, социальный, одним словом, какой угодно, точнее какой нужно для описания его состояния. В. Истратов построил сравнительно простую модель поведения человека, в которой индивидuum осуществляет всего девять действий (работа, сон, прием пищи и пр.)<sup>11</sup>. Временная последовательность действий, выбранная человеком на протяжении его существования, говорит о многом и в конечном счете определяет смысл его жизни.

## Как добывается новое знание

Выше прозвучало слово «расчет». На настоящей стадии развития инструмента «искусственное общество» это слово является ключевым. Новое знание получается с помощью расчетов, т. е. с помощью различного рода компьютерных экспериментов, а не, скажем, доказательства математических теорем или других менее строгих логических рассуждений.

Для объективности следует отметить, что существует некоторый скептицизм относительно уровня достоверности или истинности получаемых с помощью расчетов знаний. Но это отдельный вопрос, имеющий свою историю. Например, говорится, что с помощью расчетов можно получить любое явление, любой факт, который желателен экспериментатору. Простое возражение этому утверждению состоит в том, что сама так называемая «подгонка» и порождает новое знание.

Чтобы не быть голословным, приведу пример расчетов, отвечающих на вопрос, как в обществе возникает иерархия. Одна исследовательница построила и проанализировала общество искусственных обезьян и сравнила его с поведением естественных обезьян<sup>12</sup>. Суть правила взаимодействия агентов состоит в использовании так называемого эффекта «победителя — побежденного». Данный эффект состоит в закреплении положительной обратной связи: шансы победителя снова победить (кого-то другого) возрастают, побежденного снова проиграть тоже возрастают. Это означает, что

<sup>11</sup> Истратов В. А. Человек экономический в простой модели поведения человека // Системное моделирование социально-экономических процессов: труды 31-й Международной научной школы-семинара. Ч. 1. Воронеж, 2008. С. 182–185.

<sup>12</sup> Hemelrijk C. K. An individual-oriented model on the emergence of despotic and egalitarian societies // Proceedings of the Royal Society London B: Biological Sciences. 1999. № 266. P. 361–369.

иерархия доминирования возрастает со временем. В результате таких чисто локальных взаимодействий (между обезьянами) возникает иерархическая структура.

Другой пример отвечает на вопрос, как появляется расслоение общества людей, в чем-то неодинаковых. Нобелевский лауреат по экономике Шеллинг предложил в своей весьма старой работе<sup>13</sup>, вполне естественные правила взаимодействия агентов. Общество у него состоит из агентов двух типов. Агент предпочитает жить в окружении себе подобных, т. е. старается переместиться в область, где ему подобных агентов больше. В результате появляется структура похожая на индийские касты. Это работа Шеллинга оказалась весьма популярной среди людей, занимающихся построением АОМ. Появились десятки работ, в которых подход Шеллинга развивается в разных направлениях.

Какой вывод из подобного рода работ вытекает? Правила взаимодействия агентов между собой и с окружающей средой могут быть детально осмыслены только с помощью инструмента АОМ. Это принципиальный вывод. Когда депутаты Государственной Думы спорят до хрипоты о введении того или иного закона или поправки, приводя сотни аргументов «за» и «против», они видят только вершину айсберга, да, возможно, свой интерес. Надо погрузить будущий закон в среду искусственного общества и только тогда можно с большей уверенностью говорить, на кого он работает, и что принесет.

Есть любопытные примеры, когда желание получить наблюдаемый в жизни феномен, или, если хотите, подгонка, не работает. Известный социолог Луман<sup>14</sup>, всю жизнь описывавший, как устроено человеческое общество, вдохновил разработчиков АОМ на использование его правил взаимодействия между людьми. Появилась модель Лумана<sup>15</sup>. И какие бы модификации модели Лумана ни рассматривались, какие бы исходные данные ни брались, экспериментальные расчеты всегда приводили к значительному экономическому неравенству. Даже если все люди есть клоны одного и того же человека, через какое-то время возникает неравенство. Одним везет, другим нет, таково устройство человеческого общества.

<sup>13</sup> *Schelling T. C. Models of segregation // American Economic Review. Papers and Proceedings. 1969. № 59. P. 488–493.*

<sup>14</sup> *Луман Н. Теория общества // Теория общества. Фундаментальные проблемы. М., 1999. С. 196–235; Луман Н. Эволюция. М., 2005. С. 256.*

<sup>15</sup> *Fleischmann A. A model for a simple Luhmann economy // Journal of artificial societies and social simulation. 2005. Vol. 8. № 2.*

Но все-таки мечта ученых остается. Если можно сделать электронную копию турбины, самолета, ядерного взрыва, то что мешает сделать электронную копию человеческого общества. Мешают только ресурсные ограничения. Надо иметь небывалое количество данных, самый мощный суперкомпьютер и тогда — проводи любые эксперименты. Результат — идеальное общество, о котором мечтали люди типа Кампанеллы, Оуэна, Маркса, фантастов. А вот другой результат — траектория движения от существующего общества к идеальному — вряд ли может быть получен. Ибо мы натываемся на ситуацию, которая воплощена в известной теореме К. Эрроу о невозможности<sup>16</sup>. И вообще неясно, как будет функционировать общество, в котором действует его полная электронная копия. Ясно только, что могут возникнуть известные логические парадоксы, да еще один яркий пример фрактала.

В настоящей статье многое осталось за кадром, в частности, инструменты порождения нового знания в форме коллективного творчества, также базирующиеся на информационных технологиях. Технология открытого кода позволяет большому сообществу программистов создавать программы, непосильные для одного или малой группы. Пример тому — Википедия, получающая все большую популярность.

---

<sup>16</sup> Arrow K. J. Social choice and individual values. N.Y., 1951.

Б. Г. Юдин

## Человеческие ориентиры науки в обществе знания

Утверждение о том, что в экономике знаний, в обществе знаний наука играет ключевую роль, представляется совершенно тривиальным. Действительно, все мы знаем, что именно наука порождает те высокие технологии, все более широкое распространение которых и является в наши дни основным фактором экономического роста в развитых странах. Поэтому и для России движение в направлении общества знаний выступает как единственно приемлемый путь.

Однако тривиальность утверждения об определяющей роли науки в обществе знаний — не более чем видимость, в основе которой лежит довольно-таки поверхностное представление о том, что нынешние формы жизни общества отличаются от предыдущих лишь количественно, лишь в той мере, в какой сегодня мы имеем дело с беспрецедентным многообразием новых технологий. Если же говорить об обществе знаний серьезно, то следует прежде всего исходить из своеобразия *качественных* характеристик как современной науки, составляющей, если можно так выразиться, его базис, так и того социального мира, тех условий жизни людей, которые не только формируются этой наукой, но и во многом определяют ее собственное устройство. Без понимания этих особенностей словосочетания «экономика знаний» и «общество знаний» будут оставаться не более чем новомодными клише.

Действительно, говоря об экономике знаний и обществе знаний, необходимо иметь в виду, что — это не просто усиление, повышение роли науки в обществе. Это — глубокие изменения именно в самом обществе, для которого новые научные знания и технологии — становятся не чем-то факультативным, а модусом его существования, его сутью как *современного* общества, средой, в которой

оно обитает<sup>1</sup>. При этом, как мы увидим, речь никоим образом не идет о технологическом детерминизме — все много сложнее и интересней.

Начнем с того, что в этом обществе радикально трансформируются сами механизмы потребления научных и технических знаний. И, что особенно важно, потребление знаний во все большей мере начинает воздействовать на способы и формы их производства, задавая определенные требования к характеристикам тех (новых) знаний, которые еще только предстоит получить. Один из прародителей самого термина «общество знаний» — американский социальный философ и социолог Питер Дракер — в 1994 году говорил о предстоящих социальных трансформациях — становлении «общества знаний», которое изменит природу труда, высшего образования и способ функционирования всего общества как сложной взаимосвязанной системы<sup>2</sup>.

П. Дракер исходил из того, что, вообще-то говоря, превращение научных знаний в главный источник новых технологий начало происходить, если судить по историческим меркам, сравнительно недавно. По его словам, еще в XVIII веке «никто даже не пытался рассуждать о применении *науки* для разработки орудий производства, технологий и изделий, то есть об использовании научных знаний в области техники и технологии. Эта идея созрела лишь в 1830 году, когда немецкий химик Юстус фон Либих (1803–1873) изобрел сначала искусственные удобрения, а затем — способ сохранения животного белка»<sup>3</sup>. Именно в это время начинается, согласно Дракеру, промышленная революция как процесс глобального преобразования общества и цивилизации на основе развития техники. При этом научные знания начинают выступать в новой, не свойственной им прежде роли — в роли фактора, активно воздействующего на жизнь человека и общества и динамизирующего ее.

В контексте технологического применения науки исследование выступает не только как познание мира как он есть сам по себе,

---

<sup>1</sup> В этой связи необходимо одно терминологическое пояснение. Термин «общество знаний» представляется более общим, чем часто используемый термин «экономика знаний». Но дело не просто в степени общности. Намного важнее то, что экономика знаний может существовать и развиваться лишь в обществе знаний, т. е. в обществе, в котором получение и применение знаний, прежде всего — научных, определяется не только соображениями экономической эффективности, но и тем, что эти знания в самых разнообразных формах входят в повседневную жизнь «рядовых» людей.

<sup>2</sup> Drucker P. The Age of Social Transformation // The Atlantic Monthly. 1994. Vol. 274. № 5. P. 53–80.

<sup>3</sup> Дракер П. От капитализма к обществу знания // Новая постиндустриальная волна на Западе / Под ред. В. Л. Иноземцева. М., 1999.

мира естественного, но и как преобразование этого мира естественного, т. е. как создание мира (а точнее, миров) искусственно. И в этой своей ипостаси исследование оказывается прообразом технологического способа освоения и, более того, видения мира.

Исследование, в частности, экспериментальное исследование, есть, вообще говоря, создание для изучаемого объекта (или явления, или процесса) таких условий, которые позволяют контролировать оказываемые на него воздействия. При этом внешние воздействия на объект так или иначе ограничиваются, контролируются, благодаря чему можно бывает абстрагироваться от влияния одних факторов, чтобы определить, какие изменения вызывает действие других, непосредственно интересующих исследователя. Достижение этой цели становится возможным вследствие того, что экспериментатор создает специальный прибор (аппарат, или устройство) — обобщенно будем все это называть экспериментальной установкой, — обеспечивающий *воспроизводимый* и четко фиксируемый, измеримый характер оказываемых на объект воздействий.

Со временем, однако, выясняется, что тот контролируемый и воспроизводимый *эффект*, который обеспечивает работа экспериментальной установки, может представлять интерес и помимо решения задач, стоящих перед экспериментальным исследованием. Если, скажем, для решения этих задач требуется получение особо чистого вещества или выращивание колонии микроорганизмов, то такое вещество или такие микроорганизмы могут найти применение в производственных процессах, где они позволят получать уже не исследовательский, а потребительский и, следовательно, коммерческий эффект. Таким образом, сама экспериментальная установка и способы работы с ней — разумеется, после соответствующих трансформаций — преобразуются и, попадая в иной контекст, выступают уже в качестве новых производственных установок и *новых технологий*.

В исследовательском контексте экспериментальная установка проектируется и конструируется в соответствии с определенным замыслом — для проверки, обоснования или подтверждения той или иной научной гипотезы. С точки зрения этой гипотезы конкретные результаты проводимых на установке экспериментов могут быть как положительными, так и отрицательными; однако сама природа этих результатов задана вполне определенно. Установка изначально задумывается и проектируется как средство получения именно таких результатов, т. е. ответов на вопросы, интересующие исследователя. Иными словами, экспериментальная установка есть порождение рациональной и целенаправленной деятельности.

*И эти же свойства рациональности и целенаправленности являются необходимыми признаками всякой технологии, как и в целом технологического отношения к миру.*

Необходимо, впрочем, отметить и глубокие различия между двумя рассматриваемыми способами использования экспериментальной установки. В первом случае, в контексте исследования, ее созданием и применением движет мотив искания нового, и при том истинного, знания.

Конечно, перед лицом современной философии науки этот тезис требует существенных оговорок и уточнений. Учитывая, к примеру, неоднозначный характер взаимосвязей эмпирического и теоретического уровней познания, точнее было бы говорить не об истинности, а о большей или меньшей обоснованности, достоверности знаний, получаемых за счет использования экспериментальной установки. Те эмпирические данные, достижение которых она обеспечивает, могут, вообще говоря, получить не одну-единственную, а множество различных интерпретаций. Но, как бы то ни было, именно этот мотив достижения новых знаний с определенными качественными характеристиками стоит за ее применением в контексте исследования.

Если же говорить о технологическом контексте, то здесь вопросы истинности, качества знания отходят на задний план. Можно утверждать, что в этом контексте интерес представляет не исследовательский результат как таковой и не та или иная интерпретация эффекта, производимого установкой, а сам по себе этот эффект — те преобразования и превращения, которые он обеспечивает. И по мере того, как осознаются скрытые в экспериментальной установке и более широко в исследовательской деятельности технологические возможности, функции лаборатории изменяются. Именно лаборатории становятся обителью прикладной науки как науки, ориентированной исключительно на создание и совершенствование технологий. Именно лаборатории выступают в качестве форпоста научно-технического прогресса. Вместе с тем принципы и схемы действия, первоначально отработанные в исследовательской лаборатории, применяются не только для получения новых знаний и разработки новых технологий, но и для рутинного обслуживания многих видов практики, таких, как промышленное или сельскохозяйственное производство, медицина и пр., постольку, поскольку они перестраиваются под воздействием новых технологий.

Таким образом, осознание технологических возможностей науки было процессом двухсторонним, в котором участвовали как те, кто занимается наукой, так и те, кто занимается предприниматель-

ством и производством. В результате этого процесса люди не только становятся все более восприимчивыми в отношении тех или иных новых технологий, но и, если можно так выразиться, проникаются технологическим мировосприятием. Любая серьезная проблема, с которой они сталкиваются, начинает осознаваться и мыслиться как проблема существенно технологическая: сначала она расчленяется по канонам, задаваемым технологией, а затем ищутся и используются технологические возможности ее решения.

\* \* \*

Сегодня технологическая роль науки стала доминирующей, а многие даже видят в создании новых технологий единственную функцию науки. При этом путь практического воплощения научных знаний и основывающихся на них технологий представляется примерно таким. Сначала в голове теоретика и (или) в исследовательской лаборатории делается какое-либо открытие. Затем результат этого исследования в ходе того, что называют разработкой (или развитием), воплощается в новых технологиях. Следующие стадии процесса связаны с тем, что каждая такая новая технология находит — с большими или меньшими злключениями — практическую реализацию в производственной или какой-то иной сфере человеческой деятельности. Иными словами, для традиционного порядка вещей характерно следующее: сначала создается технология, а затем для нее ищутся рынки сбыта. Говоря о злключениях, мы имеем в виду, в частности, пресловутую проблему «внедрения», копия по поводу которой ломались в нашей стране на протяжении многих десятилетий и которая до сих пор так и не получила скольконибудь удовлетворительного решения. В связи с этим имеет смысл задуматься о том, что, быть может, некорректна сама постановка проблемы.

В наших устоявшихся воззрениях, таким образом, появление всякой новой технологии выступает как выход за пределы данного, уже освоенного нами, рутинного порядка вещей. Слово «внедрение» представляется здесь весьма характерным, поскольку оно несет, помимо всего прочего, и тот смысл, что происходит некое воздействие *извне*, вмешательство, нарушающее привычный ход событий, нечто экстраординарное.

Сегодня, однако, можно, если воспользоваться термином М. Вебера, говорить о рутинизации самого этого процесса технологических обновлений, когда новые технологии уже не вторгаются в производственную деятельность, в жизнь людей, а занимают заранее определенные «ячейки». Иными словами, новые технологии

изготавливаются «на заказ». Все чаще последовательность выстраивается прямо противоположным по сравнению с привычным образом: разработка новой технологии начинается тогда и постольку, когда и поскольку на нее уже имеется спрос.

Мы уже отмечали, что ныне, в начале XXI столетия, есть все основания говорить о начале качественно новой стадии развития не только науки и техники, но и их взаимодействия с обществом. Одним из выражений этого является становление нового типа взаимоотношений науки и технологии, который получил название *technoscience* — технонаука. Так, английский социолог науки Барри Барнс пишет: «Термин “технонаука” ныне широко применяется в академических кругах и относится к такой деятельности, в рамках которой наука и технология образуют своего рода смесь или же гибрид... технонауку следует понимать как специфически современное явление»<sup>4</sup>. Наиболее очевидный признак технонауки — это существенно более глубокая, чем прежде, встроенность научного познания в деятельность по созданию и продвижению новых технологий. По словам немецкого социолога и политолога Вольфа Шефера, «технонаука — это гибрид онаученной технологии и технологизированной науки. Всемирная телефонная связь и генетически модифицированная пища — это технонаучные вещи: своим вторжением в наш мир они обязаны замысловатому переплетению определенных человеческих интересов с современным пониманием электричества, с одной стороны, и генетики, с другой»<sup>5</sup>. Здесь, как мы видим, обращается внимание на тот факт, что технонаука — это не только теснейшая связь науки и технологии, но и симбиоз, включающий также человеческие устремления и интересы.

Взаимоотношения науки и техники в этом симбиозе, впрочем, внутренне противоречивы. С одной стороны, наука выступает как генератор новых технологий, и именно в силу устойчивого спроса на эти новые технологии наука пользуется определенной, и подчас весьма щедрой, поддержкой. С другой стороны, производство новых технологий определяет спрос на науку определенного, если угодно, ограниченного, одностороннего типа, так что многие потенции науки при таком ее использовании остаются нереализованными. Грубо говоря, от науки не требуется ни объяснения, ни по-

<sup>4</sup> Barnes B. Elusive Memories of Technoscience // Perspectives on Science: Historical, Philosophical, Social. Vol. 13. Issue 2: Technoscientific Productivity. 2005. Summer. P. 142–165.

<sup>5</sup> Schäfer W. Global Technoscience: The Dark Matter of Social Theory // Presentation. University of Maryland Conference on Globalizations: Cultural, Economic, Democratic. 2002. April. [Электронный ресурс]: <http://www.bsos.umd.edu/socy/conference/index.html>

нимания вещей — достаточно того, что она позволяет эффективно их изменять.

Помимо всего прочего, это предполагает понимание познавательной деятельности, включая и научную, как деятельности в некотором смысле вторичной, *подчиненной* по отношению к практическому преобразованию, изменению и окружающего мира, и самого человека. Тем самым, напомним, открывается возможность для переосмысления, точнее даже сказать — *оборачивания* — сложившегося ранее соотношения науки и технологии. Если традиционно это соотношение понималось как технологическое приложение, применение кем-то и когда-то выработанного научного знания, то теперь оказывается, что сама деятельность по *получению такого знания «встраивается» в процессы создания и совершенствования тех или иных технологий.*

Интересно не только то, как подобные трансформации происходят в реальности, но и то, как они осмысливаются. На поверхности все вроде бы остается по-старому: провозглашается, что наука — это ведущая сила технологического прогресса, который, в свою очередь, *использует достижения науки.*

На этом фоне, впрочем, пробуждается осознание того, что так называемая прикладная наука занимается теми проблемами, которые диктуются именно развитием технологий. При этом и по количественным масштабам, и по финансовому (и иному) обеспечению, и по социальному признанию такая «обслуживающая» наука становится определяющей. Как мы уже отмечали, регулятивом научной деятельности становится не получение знания, так или иначе претендующего на истинность, а получение эффекта, который может быть воплощен в пользующуюся спросом технологию.

Следует отметить, что и в общественных ожиданиях, обращенных к науке, сегодня явно доминируют запросы на новые эффективные технологии, а не на объяснение мира. Такого рода трансформации во взаимоотношениях между наукой, технологией и обществом, в частности, реальный переход науки с авангардных на служебные роли, начинаются в сфере естественных наук, но затем захватывают и науки социально-гуманитарные.

Итак, и общество, и государство, включая даже органы, ответственные за формирование политики в области науки, все в большей мере склонны воспринимать и исследовательскую деятельность, и саму науку почти исключительно в облике машины, способной генерировать новые технологии. Пожалуй, наше государство в этом отношении готово пойти дальше других, стремясь едва ли не совсем избавиться от такой обузы, как финансирование

науки. Имеется в виду, что наука — исключая ту, которая работает на «оборонку» — должна перейти на самообеспечение, зарабатывая прежде всего на создании и продвижении на рынок новых технологий. При этом практическое отсутствие в стране инфраструктуры, способной обеспечивать востребованность новых технологий, трактуется в том смысле, что «тем хуже для науки».

Возвращаясь теперь к технотехнике, отметим, что суть ее вовсе не исчерпывается упрочением связей между наукой и технологиями. Само научно-техническое развитие выступает в качестве лишь одного из элементов объемлющего контура, в который входит еще несколько составляющих. Принципиальное значение в этом плане имеет происходящая на наших глазах переориентация научно-технического прогресса.

Один из главных векторов, которым можно охарактеризовать направленность развития науки и технологий в последние десятилетия — это ее неуклонное приближение к человеку, к его потребностям, устремлениям, чаяниям. В результате происходит, если можно так выразиться, все более плотное «обволакивание» человека, его погружение в мир, проектируемый и обустройстваемый для него наукой и технологиями. Конечно, дело при этом вовсе не ограничивается одним лишь «обслуживанием» человека — наука и технологии приближаются к нему не только извне, но и как бы изнутри, в известном смысле делая и его своим произведением, проектируя не только для него, но и самого же его. В самом буквальном смысле это делается в некоторых современных генетических, эмбриологических и т. п. биомедицинских исследованиях, например, связанных с клонированием<sup>6</sup>.

Истоки этих сдвигов, радикально меняющих ориентиры и установки научного поиска, можно, хотя бы отчасти, обнаружить в событиях, имевших место треть столетия назад. Тогда, в конце 1960-х годов, молодежь, прежде всего студенты, многих западных стран развернули мощные движения протеста, которые вылились в серьезные социальные волнения. Мишенью атак «новых левых» стали ключевые социальные институты буржуазного общества и его культура; в этом контексте резкой критике подвергалась и наука.

Прежде она воспринималась, как правило, в качестве силы, несущей свет разума, тесно связанной с идеалами свободного крити-

---

<sup>6</sup> *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике. М., 2002; *Фукуяма Ф.* Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. М., 2004; *Юдин Б. Г.* О человеке, его природе и его будущем // Вопросы философии. 2004. № 2; *Касс Л.* Нестареющие тела, счастливые души... // Человек. 2003. № 6.

ческого мышления и, следовательно, демократии. Одним из ярких выразителей такой позиции был известный социолог науки Р. Мертон<sup>7</sup>. Распространенной, впрочем, была и другая позиция, опирающаяся на некоторые установки неопозитивизма и акцентирующая утилитарно-прагматические стороны научной деятельности; она выражалась в нейтральной оценке социальной роли науки. Теперь же критики науки трактовали ее как силу, тесно связанную с истеблишментом, безмерно далекую от жизненных интересов простых людей и, более того, даже враждебную им, способствующую вовсе не демократическим, а, напротив, тоталитарным тенденциям, дегуманизирующую мир, порождающую и усиливающую отчуждение и порабощение человека.

Нас в данном случае не интересует та или иная оценка этих контркультурных и контрнаучных движений. Но среди множества порожденных ими последствий следует отметить весьма основательную и мучительную переоценку многих ценностей. И характерно, что именно критика науки со стороны «новых левых» оказалась весьма эффективной, хотя, как это часто бывает не только в России, последующее развитие пошло вовсе не в том направлении, о котором они мечтали.

В результате сначала в США, а позже и в странах Западной Европы серьезно трансформировался спектр ожиданий, предъявляемых науке со стороны общества, а вместе с тем — и ориентиры научно-технической политики государства. Отныне от научных исследований все больше начинают требовать того, чтобы их результаты позволяли удовлетворять запросы общества и потребности человека.

Происходит переориентация финансовых потоков, направляемых на поддержку науки и технологий — все больше средств выделяется на исследования в области охраны окружающей среды и особенно — на биомедицинские исследования. Выдвигаются такие амбициозные цели, как победа к заранее заданному сроку над онкологическими или сердечно-сосудистыми заболеваниями. И хотя полностью победить эти недуги не удалось, успехи, достигнутые в этих направлениях, особенно в борьбе с сердечно-сосудистыми заболеваниями, оказались в высшей мере впечатляющими. А по мере того, как люди на собственном житейском опыте ошущали те эффекты, которые порождены этими новейшими технологиями, все более разнообразными и настойчивыми становились и их запросы

<sup>7</sup> Merton R. K. *Sociology of science: Theoretical and empirical investigations*. Chicago; L., 1973.

и вождения, адресованные науке и технологии. Растущая практическая эффективность науки и технологий в тех областях, которые ближе всего к повседневным нуждам и интересам рядового человека, таким образом, стала действовать как мощный стимул, ориентирующий и ускоряющий развитие науки и технологий.

Параллельно с этими изменениями приоритетов научно-технической политики сходная переориентация происходит и в сфере бизнеса, который весьма преуспел в перенаправлении исследовательских интересов на создание того, что будет привлекательным для массового потребителя. И характерно, что именно те отрасли индустрии, которые теснее других связаны с медициной — фармацевтическая промышленность, медицинское приборостроение, биотехнологические производства — оказались в числе наиболее успешных. Таким образом, люди во все большей мере становятся потребителями знаний, технологий и продуктов, создаваемых в биомедицинских исследованиях и на соответствующих промышленных предприятиях.

Интересно сопоставить картину развития биотехнологий с тем, что происходило в те же годы в области информатики и компьютерных технологий. Здесь ключевым моментом стало создание персонального компьютера, который стремительно вытеснил громоздкие и плохо управляемые ЭВМ прошлого. И опять-таки мы видим ту же самую тенденцию — современные технологии подходят все ближе к человеку, радикально меняя стиль его жизни и то, как и что он видит в мире и как взаимодействует с миром.

Как отмечает В. С. Степин, объектом изучения в современной науке все чаще оказываются «человекообразные» комплексы, примерами которых «могут служить медико-биологические объекты, объекты экологии, включая биосферу в целом (глобальная экология), объекты биотехнологии (в первую очередь генетической инженерии), системы “человек-машина” (включая сложные информационные комплексы и системы искусственного интеллекта)»<sup>8</sup>.

\* \* \*

Таким образом, научно-технический прогресс все более ориентируется на интересы и нужды отдельного человека, который выступает в качестве главного потребителя того, что дает этот прогресс. Новые технологии оказываются теперь таким товаром, который ориентирован на массовый спрос; без этой массовости было бы невозможно обеспечить эффективность лаборатории. В свою очередь, и

<sup>8</sup>Степин В. С. Теоретическое знание. М., 2000. С. 631.

сами интересы и нужды потребителей становятся мощным стимулом, во многом определяющим направления и подстегивающим темпы научно-технического прогресса. В итоге устанавливается двусторонняя связь между лабораторией, производящей новые технологии, и индивидами, выступающими в качестве их потребителей. Лаборатория и массовый индивидуальный потребитель, иначе говоря, оказываются включенными в единый контур.

Следует отметить, что «лабораторию» в данном случае мы понимаем как то место, где не только разрабатывается, но и производится новая технологическая продукция. В том чрезвычайно динамичном контуре, о котором идет речь и в котором технологии должны неперестанно обновляться, производство технологической продукции оказывается не более чем подчиненным моментом, продолжением лаборатории. Оно строится и перестраивается в соответствии с требованиями, диктуемыми лабораторией.

Следующим составным элементом нашего контура является бизнес, предпринимательский капитал. Именно он финансирует лабораторию, обеспечивая тем самым возможности создания новых технологий. В свою очередь, массовый потребитель, оплачивая технологические новшества, позволяет бизнесу не только возмещать произведенные затраты, но и извлекать прибыль, которая часто инвестируется опять-таки в лабораторию, в создание все новых технологий. Важно подчеркнуть устойчивый характер связей между тремя рассмотренными элементами — бизнес вовлекается в этот контур не в разовом порядке, не от случая к случаю, а становится неотъемлемой частью постоянно действующего и неуклонно разрастающегося контура. В обществе, основанном на знаниях, вложения в лабораторию являются наиболее перспективными.

В качестве связующего звена между всеми названными элементами выступает еще один — средства массовой информации (СМИ). Они выполняют в этом контуре целый ряд функций.

Прежде всего, они доводят до потенциального потребителя информацию о появлении на рынке технологических новшеств. Но роль СМИ в данном контуре отнюдь не ограничивается беспристрастным информированием. Напротив, очень часто они формируют потребности в тех или иных технологических продуктах — в этом плане будет достаточно напомнить о том, сколь изошренной, навязчивой и даже агрессивной может быть реклама. Заметим здесь, что рекламировать гидроэлектростанцию или, скажем, шагающий экскаватор было бы бессмыслицей — реклама уместна только там и тогда, где и когда она ориентирована на массового потребителя. Именно СМИ, выступая в этой функции, и позволяют включить в контур потребителя.

Термин «СМИ» используется нами в весьма широком и, быть может, не очень точном смысле. «СМИ» здесь — это по сути дела различные технологии работы с информацией, информационного обеспечения контура. Вообще говоря, этот элемент — информационные и коммуникационные технологии — многие авторы считают ключевым для общества знаний. «Информационные и коммуникационные технологии — одна из опор столь широко обсуждаемых общества знаний и экономики знаний; другие опоры — это растущая важность науки, научных знаний, как и знаний, происходящих из культурных источников»<sup>9</sup>. Можно сказать и так: термин «СМИ» в данном случае относится ко всем тем социальным и гуманитарным технологиям, которые *важны, необходимы* для функционирования контура.

Так, особую сферу деятельности внутри контура составляет доведение до потребителя не только информации о вновь созданной технологии, но и самой этой технологии. Скажем, по некоторым оценкам, при производстве нового лекарственного препарата на собственно его создание (т. е. на лабораторию) приходится примерно десятая часть всех финансовых затрат, а все остальные расходы ложатся на продвижение препарата до стадии рыночного продукта. Разумеется, и деятельность по продвижению новой технологии тоже строится сегодня на технологической основе, причем на этих стадиях основную роль играют именно социальные и гуманитарные технологии. А это еще раз свидетельствует о том, что разработка некоторого продукта — в данном случае лекарственного препарата — в рамках технауки есть не более чем часть технологического процесса и что, стало быть, *технаука имеет дело прежде всего не с объектами* как таковыми, а с *обширными контурами*, включающими помимо этих объектов также совместную, согласованную деятельность самых разных людей и социальных структур.

Сколь бы эффективной ни была реклама, ее не следует демонизировать и считать всемогущей. Потребитель, вообще говоря, далеко не всегда бывает марионеткой, легко поддающейся манипулированию. У него есть и свои собственные, а не только диктуемые извне, потребности и предпочтения. Эффективность функционирования контура технауки во многом обеспечивается тем, что в него встроены механизмы выявления потребительских интересов и ожиданий. Благодаря применению социальных и гуманитарных технологий эти интересы и ожидания, в свою очередь, доводятся

<sup>9</sup> Spangenberg J., Mesicek R., Metzner A., Luks F. Sustainability Indicators for the Knowledge-based Society. Measuring the Sustainability of the Information Society // Futura. 2002. № 2. P. 87.

до сведения бизнеса и лаборатории и становятся факторами, определяющими стратегию развития технологий.

В целом, таким образом, технаучный контур включает четыре элемента, связанных между собой прямыми и обратными информационными, финансовыми и товарными потоками. Следует подчеркнуть, что обратные связи внутри этого контура являются положительными: сигнал, проходящий от одного элемента к другому, не ослабевает, как бывает при наличии отрицательной обратной связи, а напротив, усиливается. Тем самым обеспечивается беспрецедентный динамизм в работе контура.

На практике это выглядит примерно так: лаборатория целенаправленно работает на удовлетворение запросов потребителя, которые становятся известными ей благодаря деятельности СМИ; потребитель готов нести расходы на продукцию, которая отвечает его запросам; благодаря этому предприниматель получает прибыль, которую он, в свою очередь, инвестирует в лабораторию, тем самым запуская новый цикл обновления технологии; СМИ формируют у массового потребителя все новые запросы, вызывая интерес к непрерывной замене уже имеющихся у него изделий и технологий на новые, которые становятся все более эффективными, все более полезными, все более привлекательными...

Между прочим, бизнес и лаборатория порой охотно инициируют исследования, призванные ответить на самые экзотические ожидания. Ведутся, в частности, исследования, направленные на обеспечение неограниченной продолжительности жизни, на создание ребенка с такими психофизическими характеристиками, которые хотели бы получить родители, и т. п. СМИ же при этом возбуждают и поддерживают подобные ожидания, как было, например, с «таблетками бессмертия», над которыми якобы работает (что ему приходится постоянно отрицать) академик В. П. Скулачев.

Понятие технауки — это лишь одна из многих попыток как-то зафиксировать то качественно новое состояние науки, в котором она оказывается в начале XXI столетия. Среди таких попыток представляет интерес, в частности, то различие двух стилей науки, которое проводит австрийский социолог науки, председатель Европейского консультативного совета по исследованиям Хельга Новотны<sup>10</sup>. По ее словам, эпистемология, характерная для науки

<sup>10</sup> Gibbon M., Limoges C., Nowotny H., Schwartzman S., Scott P., Trow M. The new production of knowledge. The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies. London, 1994; Nowotny H., Scott P., Gibbon M. Re-Thinking Science. Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty. London, 2001.

Стиля-1, основывается на четком разделении науки и общества. Что касается науки Стиля-2, то для нее характерны такие черты:

- во-первых, проблематика исследований определяется в контексте приложений, который выстраивается в ходе диалога — нередко очень непростого — различных сторон, которые так или иначе будут затронуты этими приложениями;

- во-вторых, на смену характерным для университетов иерархическим структурам, жестко разграничивающим отдельные дисциплины, приходят существенно гетерогенные, нежесткие структуры организации исследований;

- в-третьих, трансдисциплинарность науки Стиля-2: направленность интеллектуальных усилий в ней определяется не столько интересами тех или иных научных дисциплин, сколько требованиями, задаваемыми контекстом приложений.

Привычное понимание коммуникаций между наукой и обществом заключается в том, что те, кто не является учеными, не знакомы с новейшими достижениями науки, и их необходимо информировать. Что касается науки Стиля-2, то в ней наряду с этими существуют и направленные в противоположную сторону потоки информации: общество оказывается в состоянии сообщать науке о своих желаниях, потребностях и опасениях. Это включение человека в процессы производства знаний, необходимость определения его места в них Х. Новотны характеризует как контекстуализацию, затрагивающую и те области производства знаний, которые кажутся чрезвычайно далекими от сферы обитания людей.

Таким образом, наука Стиля-2 развивается не только в контексте приложения (аппликации) новых знаний, но и в контексте их человеческих последствий (импликаций). Ученым в лабораториях постоянно приходится задаваться вопросом: каковы последствия того, что мы делаем и того, как мы формулируем проблемы? Речь в данном случае идет не только о том, чтобы предвидеть эти последствия, но и о чем-то более радикальном, а именно, о необходимости задаваться этим вопросом в научных лабораториях, имея при этом в виду возможность различных ответов на него.

Другая характеристика специфических черт науки XXI века принадлежит французскому социологу науки Б. Латуру. Он проводит различие между наукой и исследованием и говорит о переходе от культуры науки к культуре исследований: «Наука — это определенность, исследование — неопределенность. Наука понимается как нечто холодное, безошибочное и беспристрастное; исследование — теплое, путанное и рискованное. Наука порождает объективность, изо всех сил избегая оков идеологии, страстей и эмоций; иссле-

дование питается всем этим, чтобы приблизиться к изучаемым объектам»<sup>11</sup>.

Одной из наиболее значимых отличительных характеристик современной науки становится изменяющееся место в ней того, что относится к ценностной проблематике. На протяжении долгого времени наука отстаивала идеалы беспристрастности, свободы от ценностей как гаранта получения достоверных знаний. Сегодня ситуация существенно усложнилась: речь вовсе не идет об отказе от этих идеалов, тем не менее ценностное измерение начинает восприниматься как существенная характеристика и изучаемой наукой реальности, и самого научного познания. В. С. Степин, в частности, говорит о том, что «трансформируется идеал ценностно-нейтрального исследования. Объективно истинное объяснение и описание применительно к «человекообразным» объектам не только допускает, но и предполагает включение аксиологических факторов в состав объясняющих положений. Возникает необходимость экспликации связей фундаментальных внутринаучных ценностей (поиск истины, рост знаний) с вненаучными ценностями общественного характера»<sup>12</sup>.

\* \* \*

Одной из наиболее интенсивно развивающихся сегодня областей научного знания является биомедицина. И именно в ней особенно отчетливо проявляются многие кардинальные изменения, которые претерпевает наука начала XXI века.

Конечно же, биомедицина вполне может восприниматься как один из локальных — а следовательно, ограниченных разделов научного познания. Однако происходящие в ней изменения интересны и значимы не только сами по себе: их можно понимать и как манифестацию глобальных перемен современной жизни. Как уже отмечалось, эти перемены, во многом иницилируемые самим же научно-техническим прогрессом, выходят далеко за рамки науки как таковой и захватывают самые разные пласты человеческого существования, которое подвергается глубоким и разнонаправленным воздействиям со стороны науки.

Приближение науки к нуждам человека — а эту тенденцию можно считать ведущей в развитии современной биомедицины, оказывается по своим последствиям процессом далеко не однозначным.

<sup>11</sup> Latour B. From the World of Science to the World of Research? // Science. 1998. Vol. 28. № 5361. Issue of 10 April. P. 208.

<sup>12</sup> Степин В. С. Теоретическое знание. М., 2000. С. 631.

В частности, возникает необходимость специально исследовать и то, в чем состоят потребности и нужды человека, и то, как именно их можно удовлетворить. А это значит, что *человек* во все большей степени *становится объектом* самых разнообразных *научных исследований*. И в той мере, в какой на нем начинает концентрироваться мощь научного познания, в какой наукой разрабатываются все новые, все более тонкие и эффективные средства воздействия на него, неизбежно возрастают элементы риска и опасности, которым он подвергается. Следовательно, актуализируется задача защиты человека, в непосредственных интересах которого теперь осуществляется прогресс науки и техники, от негативных последствий того же самого прогресса. В результате резко обостряется необходимость выявлять такие последствия и тем или иным образом реагировать на них.

Научное исследование, таким образом, во все больших масштабах направляется на познание, с одной стороны, самых разных способов воздействия на человека и, с другой стороны, возможностей самого человека. Наиболее характерным выражением и того, и другого можно считать многочисленные эксперименты, в которых человек участвует в качестве испытуемого. Каждый такой эксперимент, вообще говоря, призван расширить наши познания о свойствах того или иного препарата, устройства, метода воздействия на человека и т. п. Необходимость его проведения при этом бывает обусловлена потребностями развития какого-то конкретного раздела биологии, или медицины, или другой области знания. Если, однако, попытаться представить себе интегральную совокупность таких экспериментов (взятую безотносительно к дисциплинарной определенности каждого из них), то окажется, что она дает нам некое знание о человеке.

Мы можем констатировать: чем больше наука претендует на то, что она служит интересам и благу человека, тем более значительную роль в ней должны играть исследования, в которых человек участвует в качестве испытуемого. Но участие в таких исследованиях по самой своей сути сопряжено с большим или меньшим риском для испытуемых. Таким образом, возникает ситуация конфликта интересов — с одной стороны, исследователь, стремящийся к получению нового знания; с другой стороны, испытуемый, для которого на первом месте — терапевтический эффект, скажем, излечение недуга, ради чего, собственно, он и соглашается стать испытуемым.

И в той мере, в какой именно на человеке начинает концентрироваться мощь научного познания, в какой наукой разрабатываются все новые, все более тонкие и эффективные средства воздей-

ствия на него, неизбежно возрастают элементы риска и опасности, которым он подвергается. Следовательно, актуализируется задача защиты того же самого человека, ради которого и осуществляется прогресс науки и техники, от негативных последствий этого прогресса. В результате резко обостряется необходимость выявлять такие последствия и тем или иным образом реагировать на них.

Нынешние тенденции развития биомедицины делают необходимым непрестанное обновление и совершенствование технологий и препаратов, используемых в медицинской практике, вследствие этого и практика проведения исследований с участием человека в качестве испытуемого приобретает все более широкие масштабы. Сегодня проведение таких исследований поистине перешло на индустриальные рельсы.

В связи с этим встала проблема согласования требований, диктуемых, с одной стороны, необходимостью получения все новых биомедицинских знаний и, с другой стороны, необходимостью защищать права, достоинство, здоровье и жизнь тех, кто выступает в качестве испытуемых. Путем решения этой проблемы стало формирование социальных институтов этического сопровождения биомедицинских исследований. Сегодня уже общепринятой нормой стал этический контроль *всех* такого рода исследований. Иными словами, в современной научной практике действуют достаточно разработанные механизмы этического контроля исследований.

В биомедицинских исследованиях существует три основных механизма такого регулирования. Это, во-первых, процедура *информированного согласия*, которое перед началом исследования дает каждый испытуемый.

Во-вторых, биомедицинские научные журналы, в которых печатаются статьи с изложением результатов проведенных исследований, допускают к публикации только такие статьи, авторы которых удостоверяют, что представляемое ими исследование было проведено с соблюдением принятых этических норм. Эти нормы зафиксированы в Хельсинкской декларации Всемирной медицинской ассоциации; одна из норм декларации как раз и гласит: «Сообщения об экспериментах, проведенных с нарушением принципов, изложенных в данной Декларации, не должны приниматься к публикации»<sup>13</sup>. Таким образом, результаты исследования, проведенного с нарушением этических норм, попросту не будут иметь шансов дойти до сведения научного сообщества.

<sup>13</sup>Хельсинкская декларация Всемирной медицинской ассоциации // Кэмпбелл А., Джиллет Г., Джонс Г. Медицинская этика. М., 2004. С. 385.

В-третьих, сегодня *каждый* исследовательский проект может осуществляться только после того, как заявка будет одобрена независимым *этическим комитетом*. Такие структуры этического контроля, первоначально осуществлявшегося исключительно коллегами, впервые возникают в 50-х годах XX века в США, а в 1966 году официальные власти делают проведение такой этической экспертизы обязательным для всех биомедицинских исследований, которые финансируются из федерального бюджета. Впоследствии, впрочем, экспертиза распространяется также и на исследования, финансируемые из других источников. Характерно, что в США обязательной этической экспертизе подлежат не только биомедицинские исследования, но и психологические, антропологические и т. п., коль скоро они проводятся на человеке, а также исследования, проводимые на животных. В настоящее время подобная практика начинает распространяться и в странах Западной Европы.

Таким образом, тесное, непосредственное воздействие этических норм на научное познание является сегодня не прекраснодушным пожеланием, но повседневной реальностью, можно даже сказать — рутиной, с которой приходится иметь дело множеству людей. Эту ситуацию, конечно, никоим образом не стоит идеализировать. Сама непрерывная эволюция практики этического регулирования обусловлена тем, что эта практика порождает множество проблем, таких как противоречие между независимостью и компетентностью членов этического комитета, нередкий формализм в проведении экспертизы и т. п. Вообще говоря, было бы странно, если бы деятельность, которая обрела вполне будничныи характер, осуществлялась как нечто вдохновенно-возвышенное.

Вместе с тем необходимо отметить, что само возникновение такой нормы, как обязательность этической экспертизы, влечет за собой принципиально важное для научно-познавательной деятельности следствие. Общеизвестно, что квинтэссенцией научного познания и научной деятельности является именно исследование. Обратим теперь внимание на то, что при проведении биомедицинского исследования, точнее, при его планировании, даже при выработке его замысла, общей идеи исследователю необходимо иметь в виду, что возможность практической реализации получит не всякий замысел, будь он даже безупречен в теоретическом, техническом и методологическом отношении. Необходимо еще, чтобы этот замысел вписывался в рамки, задаваемыми существующими представлениями о моральной допустимости тех или иных воздействий на испытуемого. Конечно, вовсе не обязательно, чтобы исследователь в явной форме осознавал эту этическую нагруженность своего

замысла. В той мере, в какой практика этической экспертизы становится обыденной, эти представления о моральной допустимости тех или иных воздействий могут переходить на уровень априорных посылок.

Во всяком случае, шанс осуществиться будет только у такого проекта, который сможет получить одобрение этического комитета. Но это как раз так и значит, что требования, задаваемые этикой, оказываются в числе действенных предпосылок научного познания, что, иными словами, связь между этикой и наукой не только возможна, но и вполне реальна.

\* \* \*

Мы описали некоторые из оформляющихся сегодня тенденций в развитии экономики и общественной жизни в целом. В центре этих динамичных процессов — новые механизмы взаимодействия науки и общества, включения науки в ткань общественного бытия. Современный мир быстрыми темпами эволюционирует в направлении общества знаний, что открывает широкий спектр новых возможностей для человека и общества, но вместе с тем порождает немало весьма серьезных проблем. Одной из составляющих этих процессов является возникновение новых, чрезвычайно эффективных форм организации и стимулирования научно-технической деятельности. Получение новых знаний и создание новых технологий сегодня институционализируется, благодаря чему проблема их внедрения во многих случаях попросту теряет актуальность.

Следует особо подчеркнуть многообразие возникающих и действующих форм организации науки, финансирования и стимулирования исследований. Само это многообразие представляет собой важнейший ресурс дальнейшего интенсивного развития и упрочения социальных позиций науки, а потому требует сохранения. Здесь можно провести аналогию со столь высоко ценимым сегодня биологическим разнообразием, сохранение которого определяет возможности выживания как отдельных биологических видов, так и биосферы в целом.

Естественно, каждая из уже существующих, как и вновь создаваемых, форм организации науки имеет свои возможности, но вместе с тем и свои ограничения. Поэтому в высшей степени контрпродуктивно и, более того, чрезвычайно опасно стремление выбрать какую-то одну форму в качестве шаблона, который будет навязан всей науке в целом. Прежде, чем затевать коренное реформирование, скажем, академической науки, необходимо с особой тщательностью представить и оценить ее с самых разных сторон.

При этом речь идет не только о тех выдающихся результатах, которые были добыты наукой, но и о том, что получение этих результатов, между прочим, в условиях достаточно скудного финансирования, было возможно только благодаря сохранению творческой атмосферы в жизни академического сообщества. Результаты эти очень часто приносят значительный экономический эффект, хотя дело далеко не ограничивается только им. Такая творческая атмосфера может создаваться и поддерживаться прежде всего самим же академическим сообществом, существующими в нем механизмами самоорганизации, и только во вторую очередь — какими-либо воздействиями извне. Академическая наука — это не только источник новых знаний и опирающихся на них технологий, т. е. того, к чему нередко редуцируют эффективность науки. Это еще и среда, в которой только и возможны сохранение и передача новым поколениям ценностей науки, ее этоса, самих навыков исследовательской работы.

Вообще-то говоря, извне попросту невозможно оценить и измерить тот человеческий, интеллектуальный, организационный капитал, которым обладает академическое сообщество и который накапливался в течение многих столетий. Но уж во всяком случае, эта невозможность дать оценку не должна служить основанием для непродуманных преобразований, осуществляемых по заимствуемым где-то на стороне лекалам. За последние десятилетия мы, увы, слишком часто сталкивались с попытками реформирования самых разных сфер жизни общества, когда обновление приводило к тому, что не только не удавалось избавиться от тех недостатков старого, на преодоление которых были направлены замыслы реформаторов, но и само новое несло с собой не менее серьезные недостатки. Очень не хотелось бы, чтобы эта история повторилась в связи с очередным реформированием академической науки.

Н. С. Автономова

## От трудностей межкультурного диалога к проблемам понимания и перевода<sup>1</sup>

### Диалог, понимание, перевод: вызовы и переосмысления

Современная эпистемология сталкивается с множеством новых проблем и новых вызовов, прежде всего — со стороны развивающегося гуманитарного познания. Акцент на специфике познавательных сфер — естественно-научной и гуманитарной — все больше уступает место осознанию единства познавательных механизмов, хотя одновременно с этим парадоксальным образом обостряется и вопрос об особенностях гуманитарного познания в разных его формах. В чем специфика концептуального инструментария гуманитарных наук? Какие понятия можно считать опорными, образуют ли они систему или изобретаются по случаю? При всех различиях в ответах на эти вопросы за ними стоят сходные потребности. В том числе — в осмыслении уже ставшего привычным в современной гуманитаристике, но от этого не менее понятного «поворота к языку» (кажется, это звучит более осмысленно, чем «лингвистический поворот»), а вместе с ним — самых разнообразных «посредников», в том числе знаково-символических. Междисциплинарные процессы также требуют дальнейшей разработки собственных концептуальных средств и подчас иного понимания самих дисциплинарных границ. В этом контексте особое значение приобретают *понимание, диалог, перевод*. И прежде всего потому, что они, по-видимому, обладают особой способностью объединять и структурировать междисциплинарное пространство. Хотя с этим далеко не все согласятся, опорными категориями современной гуманитаристики я считаю именно *понимание и перевод*. С этой точки зрения диалог предстает уже не как центральное и опорное понятие, но как контекстуально значимое

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ.  
Проект № 11-03-00011а.

проблемное поле межличностного общения и коммуникации, в котором понимание и перевод реально осуществляются.

Подобная смена привычных иерархий в ряду понятий, привлекаемых к рассмотрению, — не прихоть. Дело в том, что понятие диалога в современной культуре крайне расширилось, его употребление стало почти безмерным, и в этом своем виде оно соответствует именно общему контекстуальному полю, в котором можно осмысливать эпистемологические ресурсы других понятий и практик и прежде всего — перевода. Так что «подвешивание» диалога в данном случае — это необходимый методологический прием, основанный, впрочем, на реальности культурных и познавательных процессов. Это позволяет заметить и очертить те новые моменты, которые вносит в эпистемологию взгляд на ее объекты сквозь призму операций понимания и перевода. Моя главная задача — подчеркнуть конструктивную роль перевода как практики, которая, несмотря на все «непереводимости», выступает как условие возможности диалога.

## Диалог в расширяющейся перспективе

В философии слово «диалог» кажется нам настолько привычным, что оно словно срослось с самой ее миссией: вести диалог, «собеседовать» истину. Слово «диалог» выступает как нечто самоподразумеваемое в самых разных контекстах: так, мы говорим о диалоге людей друг с другом (и даже с природой), о диалоге культур, о диалоге цивилизаций. Диалог предполагает готовность людей общаться и взаимодействовать, так или иначе принимая другого и уважая его жизненные принципы. Однако при этом сама возможность и реальность диалога обсуждается редко. Тем самым диалог как бы изымается из размышлений о сложностях коммуникации, о проблемах функционировании языка и дискурса, он парит над ними.

На поверку оказывается, однако, что значение слова «диалог» не столь определено, как нам бы того хотелось, а привычный строй порождаемых им ассоциаций подчас порождает скорее терапевтический, нежели проясняющий эффект. В самом деле, насколько реален и возможен сам диалог? Можно ли найти в разных культурах ту общую основу, которая позволяла бы опираться на действительную, а не воображаемую общность в построении контактов, взаимодействий, в самом процессе общения? Великие мудрецы (Толстой, Швейцер или Махатма Ганди) утверждали, что

такая общность существует, что ее можно обнаружить, что ей можно следовать. Сложность, однако, заключается в том, что общие принципы никогда не осуществляются в чистом виде: они всегда вписаны в толщу различий, приводящих к многим болезненным конфликтам между людьми и человеческими сообществами. При этом возникает и дополнительная сложность, связанная со смешением двух планов: диалога как идеи, заведомо вбирающей в себя положительные аспекты человеческих взаимодействий, и диалога, который не наличествует, но лишь ищется в реальных взаимодействиях — социальных, коммуникативных, психологических. Может ли идея диалога быть «пересажена» в реальность? Ведь она гипостасирует *положительные* стороны реальных психологических и социальных процессов и тем самым стусевывает антагонизмы, разногласия, доходящие до принуждений и вражды, повсеместно присутствующей в человеческих коммуникациях, уже хотя бы потому, что люди неустанно находятся в отношениях спора, борьбы, соревновательности.

Идея диалога, на мой взгляд, предполагает «равными» инстанции общения, которые таковыми являются далеко не всегда. Вот мы привыкли к тому, что диалоги Сократа — это образец европейского философского диалога. Но есть ли в этих диалогах равенство участников собеседования истины? Это как посмотреть. То, что Сократ знает, что он ничего не знает, еще не ставит его на равную ногу с собеседниками: он ведет себя скорее как умный педагог, который умело использует наводящие вопросы и майевтически «исторгает» из собеседника истину или хотя бы то, что он, оказывается, уже знает, только не осознает, что знает. А Бахтин — великий русский мыслитель о диалоге? Бахтин не дает нам определения диалога и трактует его очень по-разному. Вместе со студентами мне неоднократно доводилось сопоставлять некоторые характеристики диалога у Бахтина с теми конкретными примерами из романов Достоевского, в которых, по мысли самого Бахтина, диалогические отношения реализуются. Диалог может быть трудным и даже жестоким для человека, но он должен предполагать равноправие человеческих позиций. Не правда ли, трудно счесть воплощением диалога отношения между Раскольниковым и Порфирием Петровичем? Они более похожие на игру в кошки-мышки, на попытку загнать человека в западню, чем на собеседование истины. Но повторяю, вопрос этот огромен, и я не притязая на освещение всех его граней, тем более что фокус моего внимания здесь иной. В отличие от тех, для кого диалог — это очевидность человеческого бытия и человеческого познания, для меня, признаюсь, это не так.

Диалог в принципе — это понятие, опирающееся на «парность» человеческого речевого поведения в процедурах поочередного говорения и слушания. Но бахтинский «диалог», например, у Достоевского, в той мере, в какой мне удастся его понимать, — это своего рода идеализирующая абстракция, лишь косвенно соотнесенная с той эмпирией, в которой она должна была бы укореняться.

Характерной чертой послебахтинского периода использования идеи диалога является, несмотря на отдельные возражения, крайнее расширение поля ее применения. Диалог все больше выступает как способ едва ли не чудодейственного разрешения всевозможных сложностей в процессе межличностного, межкультурного, межконфессионального общения. Так, именно к диалогу культур апеллируют исследователи, изучающие многоаспектные процессы того, что в наши дни называют процессами глобализации, а несколько раньше называли «взаимодействием и взаимовлиянием культур». Слово «диалог» появляется в нужный момент, как бог из машины, и тогда неразрешимое отступает, апорийное перестает быть абсолютным препятствием, и в наш мир входит надежда. А потому слово «диалог», даже если оно само ничего и не решает, позволяет так или иначе решаться чему-то другому. Средоточием моего внимания здесь будет, как уже отмечалось, не само понятие диалога, но то, что оно оставляет в тени и что, в свою очередь, позволяет несколько иначе понять и сам диалог.

Обращение к диалогу как реальности или же как идее, в любом случае неизбежно выводит к проблеме понимания. Для нас здесь важно то, что диалог (во всяком случае, диалог культур) неизбежно исходит из презумпции понимания. Тем самым он исходит и из презумпции обладания общим языком, на котором можно было бы вести разговор. Однако нахождение в ситуации понимания и обладание общим языком не только не является для людей, культур и цивилизаций явлением обычным, но напротив встречается достаточно редко, даже между близкими людьми. Поэтому мне представляется более реалистичной и продуктивной иная презумпция — отсутствия общего языка и изначального понимания, а также необходимости их строить, вырабатывать, и это я воспринимаю как культурный и личностный императив. К вопросу о том, как может происходить такое строительство, мы сейчас и переходим, чтобы уже затем обратиться к переводу в его эпистемологических и культурно-практических аспектах.

## Трансформации идеи понимания

Понимание выступает здесь для нас как первая значимая проблематизация<sup>2</sup>: постановка вопроса о понимании эволюционировала от частной к обобщенно-дихотомической и далее — к универсальной его форме. Так, возникнув в лоне германской филологической традиции в связи с истолкованием культурных текстов, для осмысления которых требовалась большая доля согласия среди членов сообщества (и прежде всего — с интерпретацией религиозных текстов), проблема понимания принимает на следующем этапе обобщенно-дихотомический вид в концепциях неокантианской философской ориентации, охарактеризовавших через понятие понимания особый предмет и особый метод в «науках о духе», резко противопоставив их «наукам о природе», и далее — уже в последние несколько десятилетий — начинает восприниматься как универсальная философская проблема, имеющая значение как для естественно-научного, так и для гуманитарного познания. Однако продвижение от экзегетической методики к методологическим дихотомиям и далее к философски-обобщающим конструкциям не означает, что достигнув статуса универсальности, проблема приобрела необходимую ясность, а ее решения — единство. Спектр трактовок проблемы понимания и поныне весьма широк. На одном конце этого спектра располагаются все те концепции, в которых понимание рассматривается в некоем объективно-онтологическом, безличном плане — как «предпонимание», как неосознаваемые условия знания, трактуемые обычно в социально-культурном смысле. На другом конце спектра понимание трактуется в субъективном, «распредмечивающем» смысле — как усвоение или освоение уже существующего и запечатленного в человеческих произведениях свода знаний, как создание нового на основе такого освоения. Между этими полюсами располагается все множество других вариантов трактовки понимания. Важно место среди них занимает эпистемологический контекст понимания как одной из познавательных процедур; при этом исследователи спорят о том, что «важнее» и что «первичнее» — знание или понимание, объяснение или понимание и т. п. Одни считают, что знание первичнее, а понимание иерархически значимее (ибо понимание венчает знание), другие, напротив, полагают, что понимание

<sup>2</sup> Основные представители герменевтической традиции, опирающихся на проблему понимания, это Шлейермахер (первая половина XIX века), Дильтей (вторая половина XIX века), Хайдеггер (первая половина XX века), Гадамер и Рикёр (вторая половина XX века).

без знания вполне возможно (ибо понимание как «неявное» знание предшествует возможностям его дискурсивного упорядочения), а вот знание без понимания нет (ибо знание — это артикулированная форма представления уже имеющегося понимания) и т. д.

Различные концепции понимания фиксируют те или иные познавательные сложности. Казалось бы, несмотря на очевидность имманентного развития западных герменевтических концепций, в них, так или иначе, высвечиваются параллельные этапы прямо противоположной познавательной ориентации. Осознанно или неосознанно аргументы обеих сторон — когда-то их называли сциентистской и антисциентистской — так или иначе взаимодействуют. В самом деле, уже начиная с локковских времен эмпирико-аналитическая концепция познания сталкивалась с проблемой: как возможно понимание, какими средствами его достичь? Где взять силу для концептуального скачка, который, хотим мы того или нет, оказывается неизбежен? Ведь продолжая цепочку индуктивного обобщения и собирая факты, мы все равно не приходим к общей картине: иными словами, получить методом простого обобщения нечто напоминающее синтетические суждения априори — невозможно. По сути, именно проблема априорного синтеза обсуждается современными концепциями, сохраняющими неокантианскую ориентацию: через Дильтея она переходит в современные герменевтические концепции. Напротив, суть проблемы понимания, как она ставится в концепциях позитивистской ориентации, — это образование структур обобщения на основе накопленных эмпирических данных. Именно в рамках этого подхода понимание предстает как деталь — небольшая и неглавная — в процессе построения теоретического знания. В любом случае заметной сложностью остается антиномия между накоплением фактов и тем мистическим «озарением», который освещает эти факты смыслом и придает им целостность; своеобразным откликом на эту исторически заострившуюся антиномию во многом была и последующая эволюция постпозитивизма.

Постоянной противницей позитивистской интерпретации понимания и его места среди других познавательных процедур была герменевтика. Для нее уже не понимание, а объяснение выступает как нечто подчиненное: объяснение трактуется как небольшой фрагмент общего процесса, а понимание — как главная составляющая гуманитарного познания. При этом герменевтическая перспектива подчас позволяла забежать вперед привычных мыслительных ходов: так, позитивисты еще отстаивали идеи «чистого опыта», а представители герменевтики уже говорили о его «нечистоте», о перспективах и горизонтах понимания; позитивисты еще спорили о формуле развития — кумулятивное накопление или перерыв постепенности,

а герменевтики уже, причем давно постулировали схему герменевтического круга, при котором целое может быть понято только из частей, части же — из целого. Допущение герменевтического круга снимает проблему неполной индукции. Однако при этом оказывается, что всякое понимание опирается на уже существующее понимание («предпонимание»); каждый новый шаг понимания позволяет эксплицировать еще один слой предпосылок знания, но по логике такого движения и сам уводит в бесконечность.

По-видимому, можно предположить, что такая форма проблемы понимания обусловлена, хотя бы отчасти, тем, что некоторые важные процедуры, участвующие в процессе понимания, были фактически вынесены за рамки познавательного процесса, за пределы эпистемологии: они трактовались как нечто непознавательное. Анализируя исторический материал, мы накапливаем свидетельства того, что в процедуре понимания синтез преобладает над анализом, процессуальность — над теоретической систематикой, схватывание целого — над процедурами упорядочения, приведения к дискурсивной артикулированной форме. Все эти свидетельства имеют важный эпистемологический смысл, который еще нужно суметь увидеть. Понимание как «озарение», как схватывание целого может показаться «внеразумным», не относящимся к эпистемологии (или гносеологии: я не разрываю эти термины и понятия) только при очень узкой трактовке гносеологического, отождествляющей разумное с рассудочным. Если же обратиться к глубоким философским определениям разума, заданным исторической традицией, и иметь при этом в виду самые насущные современные познавательные проблемы, мы придем к мысли о том, что понимание — это функция разума и, быть может, даже главная его функция, которая, однако, не всегда замечается как таковая.

Как мы видим, понимание на высших своих уровнях — это деятельность теоретическая, деятельность связывания идей, установления отношений между ними, приведения их к целостному, системному виду. Но такое понимание не может возникнуть просто из накопления фактов: оно требует перерыва постепенности: он может показаться неоправданным скачком, если бы мы ограничили рассмотрение одним только теоретическим уровнем. Как бы сильны ни были современное противодействие всему, что можно было бы называть целостностями или системами, нельзя не признать, что аналоги «системопорождающей» теоретической деятельности имеются и на других уровнях. Разумеется, это не значит, что движение идет только в сторону «системосозидания»: одновременно происходит выпадение, разрушение одних системных связей и образование других: я бы назвала такой процесс открытой структурой в действии.

Заметим, что *понимание* — предполагающее построение целостностей — никогда не происходит само собой, автоматически, на основе суммирования наличного материала, но всегда требует отрыва от налично-данного, игры фантазии, интуиции, воображения. Обратим внимание: не понимание — часть интуиции, как полагают те исследователи, которые настаивают на «творческом», «эвристическом» характере понимания в противоположность дискурсивному мышлению, а, напротив, интуиция — «часть», или точнее, инструмент понимания. Однако сказать, что понимание есть способ схватывания целостности — это пока еще ничего не сказать. Важен здесь сам механизм «доставивания» фрагментов до целостного вида, и в первую очередь механизм «примысливания», «доращивания» (в том числе — отсутствующих фактов), без которого, например, никакие «опережения» и интуитивные схватывания были бы невозможны. Откуда, однако, понимание берется? Можно предположить, что оно складывается в процессе, связанном с интуитивными образными сторонами человеческого сознания.

Современное недоверие познанию и науке — даже если мы это прямо и не видим — подрывает само здание европейской культуры: без познания невозможны ни мораль, ни другие ценности, если нет «фактов», то нет и «принципов». Эти связи не прямолинейны, однако в рамках европейской культуры культуuroобразующие функции познания — а вместе с тем и эпистемологии как философского учения о познании — сохраняются при всех самых радикальных изменениях. И пример с *пониманием* лишний раз нам это показывает. Проблема понимания, как уже говорилось, приобрела таинственные черты во многом из-за того, что некоторые важные особенности сознания были вынесены за пределы познания, а творческие функции познания — передоверены антиэпистемологическим инстанциям и механизмам. А потому более четкая локализация феномена понимания и его интерпретация среди других познавательных функций становится насущным делом. Эта потребность и приводит к кристаллизации подспудного слоя проблематики перевода.

## Перевод: универсальная практика и философская категория

В наши дни феномен перевода, как я считаю, стал не только философской, эпистемологической *проблемой*, но и философской *категорией*. В связи с тем, что выше говорилось в понимании, соотношение перевода и понимания можно представить себе так. Если понима-

ние представляет собой интуитивный скачок, преодоление разрыва, не способного быть заполненным наличным опытом и подручными средствами, то перевод так или иначе включает в себя совокупность механизмов дискурсивной проработки полей, преодоленных «скачками»; он, если угодно, обеспечивает историко-культурную сетку возможностей артикуляции познавательного и культурного материала. Разумеется, при этом мы трактуем перевод не только как перенос какого-то содержания с одного языка на другой, из культуры в культуру, а также разнообразные переходы из одной семиотической системы в другую, из одной концептуальной системы в другую. В наиболее широком смысле переводом можно считать (как это происходит, например, у Ю. М. Лотмана) претворение невербального опыта в вербальные формы. При этом нельзя не отметить: перевод в широком смысле слова — это вовсе не размытая метафора, но указание на такие соотношения и артикуляции содержаний человеческого опыта, которые функционально аналогичны межъязыковому переводу. В результате перевод — в широком или же узком смысле — выступает как рефлексивный ресурс, позволяющий по аналогии изучать и другие механизмы научно-гуманитарного познания, предполагающие языковую составляющую как предмет, средство или результат познания.

Нередко полагают, что перевод — это локальная, техническая работа, вполне полезная, но затрагивающая лишь представителей отдельных дисциплин и прежде всего — филологов, которых специально учат и языкам, и переводу. Да, конечно, перевод предполагает множество конкретных действий, практик, умений. Нельзя, однако, не заметить, что в наши дни, в связи с открытием границ и снятием многих барьеров — в городе и в мире — вопрос о переводе становится все более актуальным. Совершенствование перевода (и его осмысления) несет на себе многие социальные функции: способствует мобильности людей в жизни и поиске работы, делает образовательные практики, склонные к догматизации, более динамичными, содействует расширению научного и культурного сотрудничества и др. Все эти процессы имеют место и в нашей стране, где по вопросам перевода издаются учебники, вводят новые предметы (переводоведение, лингвострановедение), организуют конференции. Однако в целом дискуссии о переводе, которые бы носили *проблемный*, а не только технологический и прагматический характер, происходят крайне редко.

Эти разноплановые процессы свидетельствуют о том, что статус перевода в современном мире меняется, а осознание этих процессов и, в частности, работа эпистемолога в этой области отстают от их реальных обнаружений. Впрочем, общая ситуация поворота к языку все же подталкивает к тому, чтобы увидеть в переводе ре-

альную проблему науки и философии, причем проблему перво-степенную. Как уже было пунктиром отмечено, изучение перевода помогает нам в трактовке одного из самых распространенных философских мифов современности, который сформировался в рамках размыто понятой бахтинской традиции. Это миф о всеобщем диалоге между людьми и культурами. Если между людьми диалог еще как-то возможен, хотя обеспечить его не так просто, как кажется сторонникам диалогической утопии, то применительно к взаимодействию культур говорить о диалоге вряд ли вообще стоит. В любом случае диалог, когда он уже возможен, — это, можно сказать, та сторона человеческого общения, за которой лежит трудная, подчас просто каторжная работа перевода, выковыывающая сами механизмы понимания. И в любом случае соотношение перевода и диалога было бы целесообразно трактовать так, чтобы перевод был условием возможности диалога, а не наоборот: такая схема представляется мне более операциональной и более эвристичной.

Но вопрос необходимо поставить еще шире: перевод это не только условие диалога, но и условие возможности любого познания, прежде всего — социального и гуманитарного, но не только. Дело в том, что перевод, который всегда, так или иначе, работает с опытом различия и множественности языков, предстает в нашем опыте не только как посредник в межкультурном и межкузыковом обмене, но как операциональная схема, лежащая в основе любых процессов, связанных с языковым общением, в том числе диалога: именно это делает перевод дополнительным рефлексивным ресурсом, дополнительной возможностью и условием понимания.

Суть дела в том, что перевод предполагает многоязычие как исходный материал и ориентир познания: а потому он в принципе ориентирован не на субстраты и субстанции, но скорее на сдвиги, переносы, смещения самого разного рода. В этом своем несубстанциальном статусе перевод как раз и становится философской категорией, которая оказывает свое воздействие на смысл и функционирование других категорий, подталкивая их к мобильности и динамичности. Перевод выступает, таким образом, как стимул развития мысли: он не упраздняет другие проблемы, но позволяет эффективнее их обсуждать, заострять, продвигать. В наши дни это видно на проблемах перевода и интерпретации, перевода и понимания, перевода и аналитической мысли, перевода и диалога. Конкретно анализируя работу перевода, мы сквозь нее видим динамику других проблем: например, убеждаемся в том, что понимание и интерпретация, например, каждый раз вступают в действие при обсуждении переводческих эквивалентов, в процессе их выбора, при сопоставлении существующих вариантов, при анализе

тех «остатков» (в частности, содержательных остатков переводимых слов и понятий), которые не вошли в данный перевод, а может быть, не войдут и в другие переводы между двумя данными языками.

На фоне всех других трактовок перевода — чисто лингвистической, социологической, культур-антропологической<sup>3</sup> — мой подход к переводу можно назвать *эпистемологическим*. Меня интересует, прежде всего, стык переводческих и познавательных практик, и на этом пути я прихожу к простой и достаточно емкой формуле: *перевод как познание и познание как перевод*<sup>4</sup>. При этом я ставлю во главу угла не художественный перевод (эта тема предполагает отдельное обсуждение эстетических параметров переводческой работы), но перевод в философии и социально-гуманитарном познании, т. е., иначе говоря, перевод с опорой на концептуальные, терминологически выверенные языки. Конечно, в качестве составляющих переводческого процесса неизбежно присутствуют искусство, личностная вовлеченность, интуиция, но не забудем, однако (М. Л. Гаспаров постоянно нам об этом напоминал), что интуиция, которую выше мы рассматривали в плане общеэпистемологическом, имеет и свои культурно-исторические параметры. Такая интуиция может действовать только в пределах одной культуры, да и то — наиболее близкого к нам периода, в остальных случаях опора на интуицию грозит приписыванием автору отдаленной эпохи собственных представлений и вкусов. Однако мне важно здесь подчеркнуть познавательные, интересубъективно значимые аспекты перевода как помощника работающей мысли.

Думаю, что эпистемологический подход к переводу дает — через призму своих интересов — наибольший охват историко-культурного и концептуального материала. При этом необходимо учесть и еще одно обстоятельство, перекидывающее мост между условными разделениями проблематик перевода и понимания. Антропологическая конечность человеческого существования не позволяет нам притязать на изначальное понимание людей и явлений. Напротив, как уже отмечалось, мы вынуждены исходить из ситуации *изначального непонимания* (будь то между членами одной семьи или же членами разных культурных сообществ) и продвигаться путем постижения чужих языков и освоения чужих мыслей

<sup>3</sup> Среди наиболее интересных работ назову следующие: *Venuti L. The Translator's Invisibility. A History of Translation.* L.; N.Y., 1995; *Venuti L. The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference.* L., 1998; *Apter E. The Translation Zone. A New Comparative Literature.* Princeton and Oxford, 2006.

<sup>4</sup> См.: *Автономова Н. С. Познание и перевод. Опыты философии языка.* М., 2008, а также отчасти: *Автономова Н. С. Открытая структура: Якобсон — Бахтин — Лотман — Гаспаров.* М., 2009.

и представлений — во многом, именно путем перевода. Деррида некогда сказал: все и везде письмо. Я говорю: все и везде перевод, хотя и не могу согласиться с тезисом о том, что оригиналов не существует, впрочем это — вовсе не тезис Деррида.

Но здесь возникает вопрос: каковы же следствия такого внимания к проблеме перевода? Что дает философии и гуманитарным наукам взгляд на познание сквозь призму перевода? Прежде всего — иное представление о способах существования научно-гуманитарных объектов. Акцент на проблеме перевода побуждает нас вычерчивать контуры новой несубстанциальной онтологии, предполагающей осознание непреходящей (переведенности, переложенности, пересказанности, переформулированности) объекта. Она противостоит иллюзии незыблемой самотождественности культурных образований: культуры существуют как переплетенные и одновременно слоистые, наподобие палимпсеста (многослойной записи), они пересекаются разными своими гранями и возможностями. При этом взгляд на различные культуры с точки зрения перевода меняет наши представления об их идентичности: даже если они имеют общие черты (или общие «семейные» черты), они все равно не складываются в нечто абсолютно самотождественное.

И дело здесь не только в онтологии и образах бытия. Обращение к проблеме перевода позволяет нам несколько иначе задать эпистемологическую проблематику. Как уже отмечалось, затрагивая все сферы человеческой деятельности, перевод выступает не только как средство познания, но и как *условие возможности* любого познания в социальной и гуманитарной области. При этом и сам перевод оказывается весьма интересным объектом познания: он материально *ограничен* текстами (оригинала и перевода), но в принципе *незавершен*. Далее, он предельно *«фактичен»*, но кладет в основу *отношение*, играя как на сходствах, так и на различиях языков и культур (без первого он был бы невозможен, без второго — не нужен). По сути, ввод проблематики перевода требует реструктурирования всей ткани понятий гуманитарного познания — с учетом того, что все культурные объекты выступают, как уже отмечалось, прежде всего, в модусе отношений, а не субстанций. В любом случае перевод не ограничивается узкопрофессиональным умением подыскивать эквиваленты к терминам одного языка в другом языке (хотя именно это — фокус переводческой работы в философии и гуманитарных науках): он затрагивает всех и каждого как в профессиональной сфере, так и в повседневной жизни.

На месте заведомого понимания как иллюзорной предпосылки диалога перевод представляется мне более аутентичной *парадигмой*

*(образцом) отношения к другому.* Перевод нацелен на выход за пределы ограниченного, он всегда включен в ситуации обмена между знакомым и незнакомым, своим и чужим. Перевод опирается на тот опыт различия, который дается нам повседневной практикой столкновения языков. Мы постоянно окружены другими языками, во всяком случае — в гораздо большей степени, чем мы готовы признать из-за своих мооязычных и монокультурных привычек. Вообще в наших размышлениях о переводе постоянно присутствует мысль: «мы говорим на разных языках». Если в обыденной речи это — констатация кризиса или даже краха коммуникации, то в работе культуры — это обычная ситуация, с которой всякий раз начинается работа перевода и понимания. Чтобы что-то обсуждать, что-то понимать, мы осознанно и самоотверженно должны учить языки друг друга. Только тогда перевод будет для нас не неизбывным поводом для фрустрации, но шансом отнестись к познанию другого как к трудной, но выполнимой работе, а к собственным привычкам мысли — как к тому, что не является единственно возможным. «Говорить на разных языках» — это суть экзистенциального опыта и одновременно — основа культурного самосознания в ситуации многоязычия. Вопрос о том, как перевод соотносится с пониманием, можно рассматривать на примере многих конкретных эпизодов истории познания, присмотримся ближе к одному из них.

## На стыке понятий: диалог, перевод и/или понимание?

Здесь будет представлен фрагмент заочного «диалога» Рикёра с Гадамером о понимании и переводе — без претензии осветить сколько-нибудь подробно подходы привлекаемых далее мыслителей. Он важен нам как поучительный пример недавней интеллектуальной истории. Творческий языковой процесс придания формы разумным потенциям человека бесконечен, ибо граница между выразимым и невыразимым постоянно раздвигается. Эта принадлежавшая еще Гумбольдту и развиваемая Рикёром мысль весьма сходным образом формулируется и Х.-Г. Гадамером. И для Гадамера именно язык — неуловимый для понятийного мышления, необъективируемый, творчески подвижный — запечатлевает и отображает сущностные структуры бытия. Вследствие этого традиционный философский вопрос о том, как возможно познание, преобразуется у него в вопрос о том, как через язык возможно понимание. При этом, по Гадамеру, задача философской герменевтики не методоло-

гическая, а онтологическая. Цель исследователя — достичь уровня допредикативного опыта, предстающего как слой «пред-суждений», в которых закрепились неотрефлексированные воззрения на мир, установки здравого смысла и пр. и которые в совокупности своей образуют и очерчивают мировоззренческие горизонты понимания.

Кажется естественным предположить, что для герменевтической традиции проблема перевода *должна была бы* иметь первостепенное значение. И Гадамер, вслед за Хайдеггером, это признает: «Условия, в которых осуществляется всякое взаимопонимание, лучше всего видны на примере усложненных и препятствующих взаимопониманию ситуаций. Так, особенно поучителен тот *языковой процесс*, который создает возможность разговора на двух, чуждых друг другу языках, — *процесс перевода* (курсив мой — Н. А.)»<sup>5</sup>. Что же касается переводчика, то он должен сохранить смысл в контексте нового языкового мира, выразив его по-иному. А потому «всякий перевод уже является *истолкованием* (курсив мой — Н. А.); можно даже сказать, что он является завершением этого истолкования»<sup>6</sup>. Однако, делая этот крайне важный шаг к переводу через проблему истолкования, Гадамер, можно сказать, приостанавливается перед одним из аспектов реальной специфики перевода. Перед тем, что проблема перевода в наши дни приносит в философию. А именно: даже и рассуждая о переводе, он не тематизирует и не проблематизирует собственно ситуацию многоязычия и разноязычия. Ср.: «Мы понимаем язык постольку, поскольку мы в нем живем... Всякий разговор (для Гадамера это и есть герменевтический процесс — Н. А.) исходит из естественной предпосылки, что собеседники говорят на одном и том же языке»<sup>7</sup>. Я здесь не претендую на характеристику всей гадамеровской концепции, однако эта его недоговоренность относительно перевода представляется мне существенной, особенно на фоне подхода Рикёра, который, напротив, держит эти моменты в фокусе своего внимания.

Рикёр, в отличие от Гадамера, подчеркивает одновременно и герменевтический, и общекультурный, и общефилософский (и тем самым отчасти эпистемологический) смысл проблемы перевода. В последние годы жизни Рикёр написал несколько статей о переводе, вышедших отдельным изданием<sup>8</sup>. В этой его последней прижизнен-

<sup>5</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 447.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же. С. 448.

<sup>8</sup> Ricœur P. Sur la traduction. Grandes difficultés et petits bonheurs de la traduction. Paris, 2004.

ной работе можно видеть и его философское завещание. Главный тезис рикёровской программы изучения перевода: «понимать — это и значит переводить»<sup>9</sup>. Прежде всего, Рикёр крайне серьезно воспринимает сам факт множественности языков или как минимум наличия двух языков, явно приглушенный в предъявленных выше фрагментах гадамеровского рассуждения. Что тут говорить: сама эта множественность языков — факт удивительный. В самом деле, почему у нас так много языков — пять тысяч или даже шесть? Ведь, кажется, это не помогает выживанию и вредит общению между людьми. Как известно, миф о Вавилонском столпотворении называет это явление в географическом смысле рассеянием людей, а в коммуникативном — смешением языков. Однако ни рассеяние, ни смешение, как представляется, не устраняют противостоящий им момент универсальности в человеческой судьбе: все люди говорят, общаются между собой. А может быть и суть вавилонского рассказа — не та, как мы привыкли думать: смешение языков — это не Божье проклятье, но призыв к тому, чтобы учиться языкам, овладевать навыками перевода?

Великая роль перевода, по Рикёру, заключается в построении культурного мира. Как конкретно это делается, мы видим в истории переводов Священного писания, текстов европейской литературной традиции. Эта работа перевода не может делаться быстро: она предполагает большие временные протяженности (*la longue durée*): мы можем наблюдать (или конструировать) эти протяженности, например, в индоевропейской культурной зоне, в связях между славянскими, латинскими, германскими и другими языками. При такой долговременной работе презумпция эквивалентности между переводящим и переводимым приобретает обоснованность, потому что культурное родство — в каком бы масштабе мы его ни рассматривали — скорее *производится переводом*, нежели предполагается им<sup>10</sup>. Так и философ воспринимает эквивалентность (или адекватность) в процессе перевода не как данность, но как задачу. В конечном счете — и это важнейший тезис рикёровской концепции перевода — перевод не начинается с соизмеримого и сопоставимого, но сам строит пространство умопостигаемости, интеллигибельности между языками и культурами<sup>11</sup>. В построении диалогически сравнимых миров и заключается роль перевода в культуре. Как конкретно это делалось в истории культуры, мы ви-

<sup>9</sup> *Ibidem*. P. 50–51. Выдвигая этот тезис, Рикёр ссылается на Дж. Стайнера и его книгу «После Вавилона» (во франц. пер.: *Steiner G. Après Babel*. Paris, 1998).

<sup>10</sup> *Ibidem*. P. 63.

<sup>11</sup> Процесс конструирования соизмеримого рассматривается Марселем Детьенном в книге: *Detienne M. Comparer l'incomparable*. Paris, 2000.

дим на примерах переводов Священного писания, а также различных произведений культурной и литературной традиции. «Строить сопоставимости» (*construire des comparables*) — таков и собственный девиз Рикёра как теоретика понимания и перевода.

\* \* \*

Понимание, диалог и перевод — это важнейшие средства для современной эпистемологической реконцептуализации языково-смысловых процессов в культуре и познании. В соотношении этих категорий можно видеть и моменты противостояния, и моменты взаимовыручки. *Понимание* — в той его трактовке, которая была здесь предложена, фиксирует разрывы в познавательном поле диалога и допускает интуитивно скачкообразное их преодоление. *Перевод* выступает как артикулирующий механизм, операционально заполняющий пробелы, неизбежно оставляемые пониманием<sup>12</sup>. *Диалог* (особенно если он трактуется в расширенном смысле, как «диалог культур» или «диалог цивилизаций») может служить тем фундаментальным межличностным контекстом понимания и перевода, который собственно и делает их работу осмысленной. Правда, при этом он лишается *собственного эпистемологического смысла*, который ему возвращают перевод и понимание. Итак, если перевод и понимание — это умственные операции, какими бы средствами они ни выполнялись, то диалог — это само пространство коммуникации, общения, это — межличностная ситуация, даже если речь идет о внутреннем диалоге с самим собой. В принципе диалог несет в себе идею обогащающего взаимодействия людей, культур, цивилизаций. Однако для того, чтобы такое взаимодействие могло, хотя бы отчасти, осуществляться реально, а не только в нашем воображении, жизненно необходима работа перевода — как древней и вечной человеческой практики и как новой философской категории. Осмысливая универсальные и вместе с тем культурно-специфические модальности перевода, философия лучше понимает, что в ее основе лежит не самозарождение понятий, а процесс взаимодействия с другим — другой мыслью, другим языком, другой культурой.

<sup>12</sup> Перевод, который включает множество непредсказуемостей, это именно не скачок, но пошаговая процедура (об абсолютно вольных переводах я сейчас не говорю, потому что они дают не переводы, но новые произведения).

*В. П. Филатов*

## Новые формы социальности в «обществах знания»

**С**овременная эпистемология рассматривает науку не только как систему знания, но и как коллективную деятельность, социальную и культурную по своей природе. Стоит отметить, что в отечественной эпистемологии сложилась школа социально-культурного анализа познания, в которой подчеркивается коллективный характер производства и применения знания и необходимость в этой связи изучения исторически меняющихся отношений между субъектами познавательной деятельности, а также между учеными и обществом. В возникновении и развитии этой школы велика роль В. А. Лекторского, который во многих своих работах, в том числе в замечательной книге «Субъект, объект, познание» (1980), с самых разных сторон обосновывал такой подход к познанию.

В последние годы постиндустриальное общество все чаще характеризуют как «общество знания», в котором знания и информация становятся ключевым ресурсом технологического, экономического и социального развития. Первоначально акцент делался в основном на резко возросшем значении высоких технологий и информационных инфраструктур, что нашло отражение в многочисленных концепциях «технотронного», «информационного общества», «когнитивного капитализма», «экономики, основанной на знании»<sup>1</sup>. Однако в понятии «общество знания», на мой взгляд, скрыты более глубокие изменения. Существует принципиальная разница между преимущественно технократической концепцией «информационного общества» и концепцией «общества знания», в которой знания стали основной силой социальной трансформации. Как отмечает в этой связи известная немецкая исследовательница К. Кнорр-Цетина, «общество знания — не просто общество, в

<sup>1</sup> См. обзор этих концепций: *Уэбстер Ф.* Теории информационного общества. М., 2004.

котором больше экспертов, больше технологических и информационных инфраструктур, а также авторских экспертных интерпретаций. Культуры знания вплетены в саму ткань этого общества, равно как и весь спектр процессов, практик, отношений, создающихся знанием и обретающих жизнь в ходе его производства. Раскрытие, распространение отношений знания в обществе — вот в чем следует видеть проблему, требующую скорее социологического, нежели экономического решения в исследованиях обществ знания»<sup>2</sup>.

Таким образом, становление общества знания позволяет говорить о возникновении *новых форм социальности*, а не просто о росте доли высокотехнологичных отраслей экономики в рамках прежних социальных структур. Однако характер этих новых форм продолжает оставаться предметом дискуссий. Мне представляется существенным обсудить эту проблему в аспекте специфической социальной природы научных и примыкающих к ним научно-технических и экспертных сообществ.

При обсуждении вопроса о том, насколько реально «культура знания» начинает вплетаться в саму ткань общества, в формы жизни, стоит отметить, что в историческом плане наука как основной институт производства знания не раз проявляла способность активно формировать вокруг себя социальную среду, которая соответствовала ее внутренней природе. Традиционно, правда, это ограничивалось в основном локальными задачами — обеспечением средств для благоприятного существования в социуме автономного и относительно малочисленного сообщества ученых. Можно отметить в этом смысле роль средневековых университетов, которые возникли как самоуправляемые городские корпорации. В XVII—XVIII веках возникли научные академии как достаточно автономные научные сообщества. После реформы университетов, которая произошла в ведущих европейских странах в начале XIX века, ученые прочно оккупировали высшую школу. С середины XIX века началось активное соединение науки и технических разработок, изменение отношений между теоретическим и прикладным знанием. В результате этого сформировались важные институциональные структуры: исследовательские центры современного типа, научные лаборатории в промышленности.

Если прежде почти все изобретения, даже в период так называемой промышленной революции, делались ремесленниками и практиками, то со второй половины XIX века началось тесное взаимо-

<sup>2</sup> Кнорр-Цетина К. Социальность и объекты. Социальные отношения в постсоциальных обществах знания // Социология вещей. М., 2006. С. 278.

действие ученых и изобретателей, работавших в промышленности, что способствовало систематическому спросу на научные знания, росту частных и государственных инвестиций в науку. Это развитие привело к реализации огромного производительного потенциала фундаментальной науки. Одновременно это давало и значительный общесоциальный эффект. Во-первых, число ученых стало быстро возрастать, научные сообщества становились все более заметной и влиятельной социальной группой. Во-вторых, формировались новые социальные роли и новые социальные группы, связанные с производством и применением знания. Так, например, произошла институционализация инженерного дела в качестве самостоятельной профессии, опирающейся на специальную подготовку и научное знание. До середины XIX века гражданские инженеры становились профессионалами в ходе практической деятельности в качестве помощников более опытных коллег. Вторая половина XIX века отмечается ускоренным развитием подготовки инженерных кадров в рамках системы высшего образования Великобритании, Германии, Франции и других стран<sup>3</sup>. В то время в университетах появились первые специализированные кафедры, а дипломированные инженеры получили преимущество для занятия соответствующих должностей в промышленности. Важную роль в институционализации инженерного дела как полноценной профессии сыграли профессиональные инженерно-технические объединения.

На первый взгляд может показаться, что специфический тип социальности этих сообществ размывался и утрачивался в индустриальном мире подобно тому, как это происходило с многочисленными ремесленными корпорациями. И в социальной философии XX века были достаточно широко распространены концепции, которые рисовали такую картину. Достаточно типичным был образ «абстрактного», «бездомного» научного разума, со все большей силой воздействующий на повседневный жизненный мир не только бездушной технической продукцией, но и формируемыми им видами сознания и отношений между людьми. Научные сообщества и примыкающие к ним ученые-прикладники и инженеры, казалось бы, органично встраивались в картину нового индустриального мира, а в технократических концепциях изображались в виде его явных или скрытых творцов.

Между тем реальная ситуация была более сложна даже применительно к прикладной и промышленной науке. Это стало про-

<sup>3</sup> См.: Бьюкенен Р. А. Возникновение научной инженерии в Британии // Личность ученого и становление новых научных направлений. М., 1989. С. 144–159.

ясняться с начала прошлого века, когда крупные компании, работающие в передовых отраслях индустрии (химия, электротехника и др.), стали привлекать ученых и экспертов, открывать исследовательские лаборатории для разработки новых технологий. Первоначально считалось, что переход ученого в промышленность ведет к его включению в жесткую иерархическую структуру, в которой он применяет свое знание для целей, которые ему ставит руководство предприятий. Появлялись даже идеи о создании в структуре крупных промышленных концернов «фабрик знания», где в рамках четкого разделения труда и его рационально-бюрократической организации ускоренно производились бы научно-технологические продукты. Однако быстро выяснилось, что развитие даже прикладных исследований не встраивается в логику индустриального труда и требует гораздо более свободной и автономной среды. В этом плане наука оставалась анклавом, в котором было мало структур иерархического управления, характерных для государства, армии и крупных индустриальных компаний. Ученые и в чистой, и в прикладной науке более успешно работали без бюрократической иерархии, используя в основном горизонтальные связи и руководствуясь социально-этическими нормами, характерными для науки как таковой.

Чтобы прояснить характер социальности научных сообществ, можно резко выделить специфические черты, определяющие идеальный тип таких сообществ. Это их относительная закрытость, невозможность вступления в них без специальной подготовки; значительная автономность, самоуправляемость и стремление монопольно распоряжаться в своей сфере деятельности, не допуская к ней других субъектов; регламентированное традициями и внутренними нормами продолжительное продвижение по рангам; укорененность отношений людей науки в особых моральных отношениях; приверженность членов сообществ коллективным целям и ценностям, контроль профессиональной годности.

В современной философии и социологии науки научное сообщество рассматривается как автономное сообщество, которое самостоятельно поддерживает и применяет собственные нормы и ценности, само определяет содержание и цели своей деятельности. Можно сказать, что научное сообщество — это самоуправляемая профессиональная корпорация. Отметим в этом плане некоторые характерные моменты.

В концепции П. Бурдьё автономия «поля науки» связана с накопленным за ее историю научным капиталом и, таким образом, высокой платой за «право на вход» в научное сообщество, не-

обходимость специфической компетенции и времени, чтобы ее достигнуть. Автономию поддерживают и механизмы, дисквалифицирующие «профанов», отдающие приоритет рациональной аргументации с опорой на факты перед любыми формами авторитета и т. п. «Именно автономизация научного поля делает возможным установление специфических законов, которые, в свою очередь, способствуют прогрессу разума и посредством этого — автономизации поля»<sup>4</sup>. П. Бурдьё пишет в этой связи также о формировании сходных «габитусов» ученых в результате сходства их научной подготовки, о «корпоративизме всеобщего», который характерен для ученых.

В широко известной концепции «этоса науки» Р. Мертон подчеркивается значимость моральных норм для ученых. В науке как коллективной деятельности по производству объективного знания складываются определенные ценности и нормы, которые принимаются учеными и служат основой самоорганизации научного сообщества. Под «этосом науки» Р. Мертон понимал ценностно-окрашенный комплекс предписаний и норм, которые считаются обязательными для ученого. Его нарушение отдельным ученым сдерживается интериоризированными запретами и неодобрительными реакциями коллег. Как отмечает Р. Мертон, «нравы науки имеют методологическое рациональное оправдание, однако обязывающими они являются не только в силу своей процедурной эффективности, но и потому, что считаются правильными и хорошими. Они в такой же степени моральные, в какой и технические предписания»<sup>5</sup>.

Как и у П. Бурдьё, наличие такого этоса связывается с поддержанием коллективной рациональности научного сообщества. При этом такая корпоративная рациональность не является какой-то эфемерной и бессильной. Даже не слишком моральные и не вполне рациональные (например, чрезмерно увлеченные своими неортодоксальными идеями) люди, оказывающиеся в «здоровом» научном коллективе, вынуждены принимать нормы коллективной рациональности. «Фактическое отсутствие обмана в анналах науки, которое выглядит исключительным, если сравнить их с летописью других сфер деятельности, иногда объясняли личными качествами ученых. При этом подразумевается, что ученые рекрутируются из числа людей, проявляющих необычайно высокую степень мо-

<sup>4</sup> Бурдьё П. Цензура поля и научная сублимация // Социоанализ Пьера Бурдьё. М.: СПб., 2001. С. 105.

<sup>5</sup> Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М., 2006. С. 770.

ральной чистоты. На самом деле удовлетворительных свидетельств того, чтобы дело обстояло таким образом, нет; более убедительное объяснение можно обнаружить в некоторых отличительных качествах самой науки. В какой бы степени ни заключало научное исследование уже в самом себе проверяемость результатов, оно подлежит уточняющей проверке других экспертов. Иначе говоря, деятельности ученых подчинены строгому полицейскому надзору, причем, быть может, в такой степени, которой нет параллелей ни в одной другой сфере деятельности»<sup>6</sup>.

Здесь следует отметить, что М. Полани, введший в оборот сам термин «научное сообщество», отстаивал с 1930-х годов автономию научных исследований и выступал против бюрократических форм управления наукой. Но даже более важной является концепция личностного «неявного знания» М. Полани, которая позволяет провести границу между информацией и собственно знанием<sup>7</sup>. Информация существует в явной форме, она может кодифицироваться, отделяться от человека и передаваться другим людям без личного контакта (учебники, словари, энциклопедии, интернет-ресурсы и т. п.). В отличие от этого неявное знание носит персональный, личностный характер, оно существует только в голове человека и передается в непосредственных контактах, в частности от учителя ученику в совместной работе. Такое неявное знание циркулирует внутри научных сообществ, что также придает им относительно замкнутый корпоративный характер.

Никаких следов «индустрии знания» нет и в концепции научного сообщества Т. Куна. Более того, его описание жизни таких сообществ удивительным образом напоминает многие черты доиндустриальных корпоративных сообществ. Когда Т. Кун описывает их, он обычно имеет в виду не все сообщество ученых, но довольно малые группы научных исследователей, которые заняты определенной областью исследований с общими проблемами и целями. Такие сообщества могут включать сто-двести ученых, плюс аспиранты и студенты. С социологической стороны такие группы легко выделяются через сети коммуникаций: кто с кем переписывается, кто приглашается на конференции и семинары, кто с кем обменивается свежей информацией до ее публикации, кто на кого ссылается в статьях и т. п. Внутри таких сообществ приняты общее видение предмета исследований, сходные методы и стандарты работы.

---

<sup>6</sup> Там же. С. 778–779.

<sup>7</sup> См.: Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985.

Они передаются ученикам, отражаются в публикациях, используются в принятии решений по поводу того, какое исследование поддерживать, какие проблемы имеют значение, какие решения допустимы.

Особое значение Т. Кун придает замкнутости научного сообщества, позволяющей ему отграничиться от непрофессионалов, учитывать в исследованиях мнения и оценки четко определенного сообщества профессиональных ученых-коллег, а не ориентироваться на внешние социальные оценки. Вполне «корпоративно-ремесленным» является и его взгляд на подготовку научной смены. Долгие годы новички в университете должны заниматься рутинной практикой, пока типичные методы решения проблем не войдут у них в привычку. По стандартным учебникам и под бдительным руководством зрелых ученых они усваивают различные элементы парадигмы. В целом, «научное обучение является относительно догматичным посвящением студента в существующую традицию решения проблем, которую он не должен и не способен оценивать»<sup>8</sup>. Такое суровое и ограниченное обучение необходимо, по мнению Т. Куна, для превращения студента в профессионала, способного к «нормальной» научной деятельности. Проходя через него, адепты посвящаются в концептуальную структуру, через которую они познают мир, а также усваивают систему общих дисциплинарных ценностей. В итоге в сообществе поддерживается корпоративный дух из явных и неписанных образцов и правил, на основе которых его члены признают друг друга, допускают в свое сообщество одних и исключают других.

Такое описание подготовки новичков, особенно подчеркивание роли стандартных процедур и учебников нередко вызывало критику и даже насмешки. Однако в некоторых областях науки такие процедуры и учебники играли в этом смысле очень важную роль. В качестве примера из отечественной науки можно привести знаменитый «Курс теоретической физики» Л. Ландау и Е. Лифшица и сложившуюся вокруг него практику подготовки физиков-теоретиков. На этом многотомном учебнике сформировалось несколько поколений отечественных физиков. Сам Л. Ландау год за годом проводил экзамены по теоретическому минимуму, беря задачи прямо из этих учебников, считая, что если студенты все прочитали, разобрались в решениях всех задач и поняли их, то этого

<sup>8</sup> Kuhn T. The Function of Dogma in Scientific Research // Crombie A. C. Scientific Change: Historical Studies in the Intellectual, Social, and Technical Conditions for Scientific Discovery and Technical Invention. L., 1963. P. 351.

достаточно. «Курс создавал школу, отбирая практиков, которые овладели превосходным комплексом навыков, а не просто ознакомились со священным корпусом знания. Однако сдать теоретический минимум означало больше, чем продемонстрировать умелое владение техническими приемами. Способных учеников приобщали, кроме того, к своеобразной нравственной системе учителя. Претендент должен был оставить свои записные книжки и учебники из Курса у входа в квартиру Ландау и подняться наверх в маленькую комнату, имея только карандаш и бумагу. Сдав несколько экзаменов теорминимума, студент становился как бы своим, и, доверяясь ему, Ландау часто заводил разговор на более широкие темы, которые не укладывались в рамки советских политических и моральных норм 1950-х годов, но занимали умы молодежи в студенческие годы Ландау. В частности, Ландау нравилось внушать юным теоретикам, как следует вести себя и даже когда жениться. По существу, Курс служил профессиональной квинтэссенцией широкой системы корпоративных ценностей, которые Ландау любил называть «теорфизическим подходом к жизни»<sup>9</sup>.

Собственно и в описании парадигмы как центрального понятия у Т. Куна видны те же черты. Парадигма определяется им как совокупность «предписаний» для ученых и как совокупность убеждений, ценностей, технических средств и т. д., которая характерна для членов сообщества. В этом плане интересен термин «commitment», который в русском издании «Структуры научных революций» переведен как «предписание», что, как верно указывает Е. А. Гороховская<sup>10</sup>, не вполне точно отражает английский оригинал. В русском языке «предписание» ассоциируется с жестким правилом, инструкцией, но это то, чем парадигма, по мнению Т. Куна, не является. Этот термин лучше было бы перевести как «приверженность», как все то, чему привержены члены научного сообщества. Это важно, поскольку «приверженность» является одним из ключевых терминов при описании социальности, основанной на знании.

Однако, хотя наука оказывает все возрастающее влияние на социальную жизнь, научные сообщества даже в самых развитых странах составляют лишь относительно небольшую часть социума. Трудно представить, что можно было бы распространить в обществе в целом те отношения, которые характерны для людей, заня-

<sup>9</sup> Холл К. «Надо меньше думать об основах». Курс теоретической физики Ландау и Лифшица в культурно-историческом контексте // Вопросы истории естествознания и техники. 1998. № 2. С. 39.

<sup>10</sup> См.: Гороховская Е. А. Этология: Рождение научной дисциплины. М.; СПб., 2001. С. 34.

тых производством научного знания. Такая идея выглядит утопией даже в «обществах знания», хотя ее можно в виде любопытного «мысленного эксперимента» обсуждать, что делается в некоторых работах<sup>11</sup>.

Тем не менее движение к «обществу знания» проявляется в более масштабных изменениях. В развитых странах старый индустриальный сектор уступает лидирующее место растущим секторам образования и интеллектуальных услуг, информационных и биомедицинских технологий, нанотехнологий, производству новых материалов и источников энергии и т. п. Это наглядно отражается и на облике развитых стран. Старые индустриальные центры типа Манчестера в Англии или Питтсбурга в США превратились из «кузниц» индустриального мира в чистые и зеленые города с огромными университетскими центрами.

В этих новых секторах интеллектуальной и экономической жизни прежние иерархические структуры организации и управления оказались малоэффективными. В результате нарастания наукоемкости и сложности труда возможности его иерархически-административного контроля становятся все более ограниченными и заменяются социальными связями горизонтального типа.

Это проявляется в деятельности сообществ профессионалов, связанных с получением, развитием и применением высокоспециализированного и сложного знания в практических целях, в том числе в сфере передового бизнеса. Эти сообщества называются по-разному: экспертные сообщества, знание-интенсивные сообщества, эпистемические сообщества. Как правило, такие сообщества имеют тесные связи с университетскими исследовательскими центрами, выпускают периодические издания, проводят рабочие конференции и т. д. Роль таких сообществ существенно возрастает по мере становления экономики, основанной на знаниях. Знание здесь не является принадлежностью отдельных лиц, оно приобретает в процессе совместного поиска решения определенных задач и требует постоянного обмена идеями. Важно, что такие сообщества состоят из сотрудников разных организаций и компаний, они объединяют людей со сходными интересами, в том числе из разных стран. Их объединяет не только интерес к некой области знаний, но и стремление к сотрудничеству в процессе применения этих знаний на практике. Однако они не обязаны работать над одним проектом. По сути, именно такие сообщества, гораздо более

<sup>11</sup> См.: Блинков А. Л. Может ли этос науки стать этосом общества в целом? // Этос науки. М., 2008.

многочисленные, чем собственно научные сообщества, осуществляют в обществах знания циркуляцию явного и неявного знания. Члены сообщества хорошо понимают друг друга, поскольку работают над схожими проблемами. Они способны оценить уровень квалификации, проблемы коллег, получить друг от друга недостающие им знания. Эти знания являются основой для решения стоящих перед членами сообщества задач и базой для формирования новых идей.

Здесь важно подчеркнуть два момента. Первый состоит в том, что такие интенсивные знания сообщества основаны на горизонтальных связях корпоративного типа, отличающихся от тех отношений (часто административно-бюрократических), которые существуют в их собственных организациях и «корпорациях». Между тем этот неформальный круг профессионального общения является важнейшим фактором, влияющим на уровень профессиональной компетентности членов таких сообществ. Поэтому они обращаются к коллегам по сообществу при поиске нужного знания гораздо чаще, чем к «обезличенным» ресурсам информации, которые существуют в их собственных организациях или доступны в электронных сетях.

Осознание значимости таких связей для формирования интеллектуального капитала и достижения практических целей приводит к тому, что передовые компании идут на серьезные инвестиции в поддержку экспертных сообществ такого типа. Почему организациям может быть выгодна поддержка таких неформальных сообществ? Это так, поскольку экспертные сообщества способны играть стратегическую роль в развитии инновационных областей, зависящих от постоянно изменяемого знания. Перспективные решения становятся достоянием всех членов экспертного сообщества и могут затем применяться в разработке конкретных проектов уже в отдельных компаниях.

Второй момент связан с более общей проблемой управления высококвалифицированными профессионалами в условиях нарастания сложности и наукоемкости труда. Эту проблему интересно анализирует известный английский экономист Дж. Ходжсон. Он отмечает, что «современные экономические системы характеризуются важнейшей долговременной тенденцией — прогрессом знаний и нарастанием сложности социально-экономической жизни. Растущая сложность порождает как социально-экономические, так и политические проблемы. Технологический прорыв их «снять» не в состоянии. Поэтому актуальны два альтернативных сценария дальнейшего развития общества в рамках данной тенденции:



В. А. Лекторский после окончания МГУ.  
1955 г.



Дедушка и бабушка Тихомировы Д. Ф. и  
А. В. Конец XIX в.



Е. Д. Лекторская (урожд. Тихомирова, внизу),  
мать, с сестрой Н. Д. Тихомировой  
и братом И. Д. Тихомировым. 1933 г.



Владик Лекторский (справа)  
с двоюродным братом Игорем. 1938 г.



Ученический билет ученика 1 класса В. А. Лекторского. 1940 г.



А. И. Лекторский (справа), отец,  
в действующей армии. 1944 г.



Владислав (слева) с другом Юрой Струнниковым и его сестрой Наташей. 1946 г.



В. А. Лекторский с женой Л. А. Цыпник. 1962 г.



Слева направо: жена Л. А. Цыпник,  
отец А. И. Лекторский, В. А. Лекторский,  
мать Е. Д. Лекторская. 1962 г.



Жена Лариса с дочерью Катей. 1966 г.



На конференции. Киев, 1970 г.



С. Б. Крымский и В. А. Лекторский. Киев, 1970 г.



В. А. Лекторский и Е. К. Быстрицкий.  
На заднем плане: Г. С. Гургенидзе и  
М. С. Каган. 1970 г.



В. А. Лекторский, Н. В. Мотрошилова,  
Т. И. Ойзерман, А. А. Сорокин и В. Погосян.  
Гегелевский Конгресс. Штуттгарт (ФРГ), 1970 г.



Слева направо: Н. С. Мудрагей, А. Г. Никитина, В. А. Лекторский, И. А. Альтвергер,  
И. В. Кравченко. На экскурсии в Костроме, 1970 г.



Рядом с В. А. Лекторским Л. С. Савельева. Позади: П. В. Таванец.  
Впереди слева: И. К. Лисеев. Ученый Совет Института философии АН СССР, 1972 г.



В. А. Лекторский и Н. С. Мудрагей. 1972 г.



В. А. Лекторский на рыбалке. 1972 г.



На отдыхе с друзьями. Слева направо: А. А. Сорокин, Б. Т. Драгун, Н. Н. Трубников, В. А. Лекторский. Лежит В. И. Мудрагей. 1972 г.



С. Р. Микулинский, В. А. Лекторский, И. Т. Фролов, В. Ж. Келле среди чехословацких философов. Чехословакия, 1977 г.



В. А. Лекторский и Л. Н. Митрохин.  
Чехословакия, 1979 г.



В. А. Лекторский с дочерью Катей. 1979 г.



Н. С. Автономова, В. И. Шинкарук, В. А. Лекторский, Р. Штейнл (Чехословакия).  
Международная летняя школа. Варна (Болгария), 1980 г.



Слева направо: С. Шумейкер, Н. С. Автономова, В. А. Лекторский, А. Олсон, Д. Деннет,  
А. Гольдман, К. Лерер. Советско-американский семинар по эпистемологии. Москва, 1985 г.



Слева направо: И. Дышлевый, В. И. Купцов, А. А. Михайлов,  
Н. С. Автономова, В. С. Степин, В. А. Лекторский, В. И. Шинкарук,  
П. П. Гайденок, Л. А. Микешина. Всемирный Философский Конгресс. Брайтон, 1988 г.



Слева направо: Н. З. Чавчавадзе, В. А. Лекторский, Е. А. Мамчур,  
Е. Ярская, Н. С. Юлина. Всемирный Философский Конгресс. Брайтон, 1988 г.



Слева направо: Б. Г. Юдин, В. С. Степин, В. А. Лекторский, П. П. Гайденок, А. А. Михайлов,  
К. Н. Любутин. Всемирный философский Конгресс. Брайтон, 1988 г.



На заседании с В. А. Смирновым. 1992 г.



В. А. Лекторский, В. В. Давыдов и Я. Рукрим (Германия). На заседании Исполкома Международного Общества по теории деятельности. Амстердам, 1992 г.



Л. Гараи (Венгрия), В. А. Лекторский, Д. Болл (Голландия). Амстердам, 1992 г.



Профессор И Ецуань, В. А. Лекторский, его жена Л. С. Савельева, дочь Ирина.  
Москва, 1993 г.



Слева направо: вдова Б. М. Кедрова Эрика Яковлевна, В. А. Лекторский, профессор  
И Ецуань, Л. С. Савельева, Дина Кедрова. В доме Кедровых. Москва, 1993 г.



Встреча с А. Грюнбаумом. Питтсбург (США), 1995 г.



И. Фиалкова, В. А. Лекторский, Э. Ю. Соловьев, В. К. Кантор.  
В редакции журнала «Вопросы философии». 1995 г.



С мамой Е. Д. Лекторской и сестрой Еленой. 1996 г.



Г. Кюнг (Швейцария), Л. С. Савельева, В. А. Лекторский. Швейцария, 1998 г.



Т. Б. Романовская, Р. Коэн (США), Н. С. Автономова,  
В. А. Лекторский. ИФ РАН, Москва, конец 1990-х гг.



В. В. Старовойтов, В. И. Мудрагей, Н. С. Автономова, В. А. Лекторский, А. М. Руткевич. Конференция «Зигмунд Фрейд и психоанализ в контексте австрийской и русской культур». МГЛУ, Москва, 2000 г.



Ю. Шеррер (Франция), Н. С. Автономова, В. А. Лекторский. Париж, начало 2000-х гг.



Выступление. 2000 г.



Стамбул, 2000 г.



Слева направо: В. И. Мудрагей, В. А. Лекторский, Б. И. Пружинин. В редакции журнала «Вопросы философии». 2000 г.



Слева направо: А. Ф. Зотов, Е. А. Сидоренко, В. А. Лекторский. 2000 г.



Д. Бэкхерст (Канада)  
и В. А. Лекторский. 2001 г.



С дочерью Катей  
и женой Л. С. Савельевой. Покров, 2000 г.



С внуками Ваней и Колей, дочерьми Катей и Ириной. Покров, 2002 г.



Слева направо: В. В. Миронов, В. А. Лекторский, В. А. Садовничий. МГУ. 2002 г.



Слева направо: В. А. Садовничий, А. А. Зиновьев, О. М. Зиновьева, Л. Н. Митрохин, В. А. Лекторский, В. С. Степин, А. А. Гусейнов.  
80-летие А. А. Зиновьева. МГУ. 2002 г.



С профессорами И Ецуанем и Бао Оу. Пекин, 2002 г.



С Ю. Хабермасом (Германия). Всемирный философский Конгресс. Стамбул, 2003 г.



Слева направо: С. С. Хоружий, М. Н. Громов, Л. С. Савельева, В. А. Лекторский, Г. Кюнг (Швейцария). Всемирный Философский Конгресс. Стамбул, 2003 г.



В. А. Лекторский, Г. Ленк (Германия).  
Всемирный Философский Конгресс. Стамбул, 2003 г.



В. А. Лекторский и В. К. Кантор. Презентация книги «Ю. М. Лотман» из серии «Философия России второй половины XX века». Посольство Эстонии, Москва, 2005 г.



На международном симпозиуме «Философия и общество в XXI веке». Сеул (Южная Корея), 2004 г.



Б. И. Пружинин, М. А. Розов, В. А. Лекторский. ИФ РАН, Москва, 2005 г.



В. Д. Петрова, Л. С. Савельева, В. А. Лекторский, И. Савельева. Москва, 2005 г.



Б. И. Пружинин, В. А. Лекторский, В. П. Зинченко. Конференция  
«Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания». МПГУ, Москва, 2004 г.



В. А. Буров, В. А. Лекторский, А. К. Смирнова-Смолянинова,  
А. В. Смирнов среди китайских философов. Сучжоу (Китай), 2007 г.



Сидят слева направо: В. А. Лекторский, Б. И. Пружинин, В. К. Кантор,  
Н. Н. Шульгин, С. Д. Баранова, В. В. Пирожков. Стоят слева направо:  
А. Я. Шаров, И. С. Разумовский, Л. В. Макарова, Т. А. Уманская, О. В. Галибина,  
И. В. Борисова, Н. А. Чистякова, Ю. В. Пушаев, Н. Н. Трубникова.  
Редакция журнала «Вопросы философии». 2007 г.



В. А. Лекторский, В. П. Зинченко. 2006 г.



М. А. Розов и В. А. Лекторский. 2007 г.



В. А. Лекторский и Н. И. Лапин. 2007 г.



В. А. Лекторский, Чжан Байчун. Сучжоу (Китай), 2007 г.



Слева направо: В. И. Толстых, Н. В. Мотрошилова, В. А. Лекторский,  
В. С. Степин, А. А. Гусейнов, Н. И. Абрамова. ИФ РАН. Москва, 2007 г.



Слева направо: В. А. Лекторский, А. А. Гусейнов, В. С. Степин.  
Всемирный философский Конгресс. Сеул (Южная Корея), 2008 г.



Т. Рокмор (США), А. А. Гусейнов, В. А. Лекторский.  
Всемирный философский Конгресс. Сеул (Южная Корея), 2008 г.



Слева направо: В. А. Лекторский, Е. О. Труфанова, Э. Агацци ( Италия).  
В Институте философии РАН. 2009 г.



Слева направо: Б. И. Пружинин, В. С. Степин, А. А. Гусейнов,  
В. А. Лекторский. В аэропорту. Париж, 2009 г.



В. С. Степин и В. А. Лекторский. Париж, 2009 г.



С внуками Николаем и Иваном. Париж, 2009 г.



В. А. Лекторский и А. А. Гусейнов в Гайд-парке. Лондон, 2009 г.



В. А. Лекторский и А. А. Гусейнов. Лондон, 2009 г.



Т. Рокмор (США), В. А. Лекторский, Л. С. Савельева. Всемирный День Философии.  
Дом Ученых, Москва, 2009 г.



Лихачевские чтения.  
Санкт-Петербург, 2009 г.



В Пекинском педагогическом университете.  
2011 г.



Беседа с ректором Пекинского педагогического Университета  
и профессором Чжан Байчунем. 2011 г.



И. Савельева и В. А. Лекторский в гостях у профессора Чжан Байчуна.  
Пекин, Китай, 2011 г.



В. А. Лекторский и М. Т. Степанянц. Париж, 2011 г.



Сидят слева направо: С. В. Пирожкова, Е. Л. Черткова, Д. И. Дубровский, В. А. Лекторский, Н. И. Абрамова, Н. С. Автономова, И. П. Фарман. Стоят слева направо: Д. Иванов, Е. О. Труфанова. Сектор теории познания. ИФ РАН, Москва, 2012 г.



В. А. Лекторский и Л. С. Савельева. Лихачевские чтения. Санкт-Петербург, 2011 г.



С дочерью Ирой. Барселона, Испания, 2011 г.



Лихачевские чтения. Санкт-Петербург, 2009 г.

благоприятный, при котором возможности и способности людей безгранично расширяются, и неблагоприятный, при котором развитие сопровождается утратой способности к труду. Назовем их соответственно «сценарием прогресса знаний» и «сценарием деквалификации»<sup>12</sup>. Ходжсон считает, что «сценарий деквалификации» был наиболее ясно очерчен у К. Маркса, который был убежден, что рост машинного производства в условиях совершенствования технологий приведет к снижению уровня квалификации рабочей силы. Технология применяется экстенсивно — не в целях повышения созидательной мощи человека, а замещая ее. Стоит отметить, что и после Маркса многие ученые и писатели-фантасты описывали высокотехнологичную экономику будущего как подавляющую стремление человека к приобретению знаний. Производственными процессами управляют не люди, а машины, наделенные искусственным интеллектом. В виде абсурдной модели, которая может стать реальностью, фабрика будущего может быть представлена как состоящая из одного служащего и собаки. «Единственная ответственность служащего состоит в том, чтобы кормить собаку; собака же, в свою очередь, должна следить, чтобы служащий не касался ни одной из машин»<sup>13</sup>.

При таком сценарии большая часть населения живет в праздности, занимается общением, искусством и другими видами «свободного духовного производства». Это ведет к выходу за рамки отчужденного труда и преодолению «профессионального кретинизма», о чем мечтал К. Маркс<sup>14</sup>.

Однако, по мнению Дж. Ходжсона, подобный сценарий деквалификации маловероятен. Напротив, все говорит о том, что в развитых странах уровень профессиональной квалификации не снижается, а растет. «Ошибка Маркса кроется в недопонимании природы знаний и характера их распространения в развитой экономической системе»<sup>15</sup>.

Но и в сценарии прогресса знаний и роста профессионализма есть свои проблемы. В экономическую и социальную жизнь все явственнее вторгается неопределенность. В сложной эволюционирующей системе с высокой интенсивностью накопления и при-

<sup>12</sup> Ходжсон Дж. Социально-экономические последствия прогресса знаний и нарастания сложности // Вопросы экономики. 2001. № 8. С. 33.

<sup>13</sup> Aronowitz S., Fazio W. di. The Jobless Future. Minneapolis, 1994. P. 44.

<sup>14</sup> Более подробно об этой проблематике см.: Джохадзе И. Homo faber и будущее труда // Логос. 2004. № 6 (45). С. 3–17.

<sup>15</sup> Ходжсон Дж. Социально-экономические последствия прогресса знаний и нарастания сложности. Цит. изд. С. 34.

менения знаний работникам надо не просто учиться — им приходится постигать сам процесс обучения. Трудности возникают и с контролем и управлением высококвалифицированными профессионалами. По определению, работа в организации предусматривает контроль со стороны других лиц. Однако организации в обществах знания во все большей степени начинают состоять из специалистов, каждый из которых знает о своем деле больше, чем любой другой член организации. Поэтому проблема управления и контроля оказывается трудноразрешимой. Если работник обладает уникальными знаниями и навыками, степень эффективности контроля зависит и от компетентности контролирующего. Как организовать административную иерархию, если управляющие не будут знать, как лучше всего выполнить данную работу и даже точную цель этой работы, если в этих проблемах гораздо более компетентен сам работник-профессионал?

Дж. Ходжсон считает, что выход из этих проблем состоит в стирании различий между управлением и собственно работой, в отказе от традиционных иерархий и «размыванию» границы между менеджерами и работниками в связи с нарастающей сложностью и наукоемкостью процессов производства. «Ответственность, прежде сосредоточенная на верхнем этаже иерархии, распределяется по всей организации. А по мере того как иерархия становится более “горизонтальной”, снижается заинтересованность в подъеме по иерархической лестнице»<sup>16</sup>.

Все это приводит к радикальному изменению облика организаций в экономике, основанной на знании. В результате нарастания сложности и наукоемкости процесса производства административный контроль индустриального типа приобретает все более ограниченный характер. «Экономическая организация реагирует на это поощрением внутренней мотивации работника и его приверженности делу. Данные факторы теперь выступают в роли главных стимулов к производительной деятельности, заменив в этой роли начальство. Фирма использует фразеологию о “призвании” и превращается в сообщество, сплоченное на базе нравственных ценностей. На смену директивному управлению приходит этика долга»<sup>17</sup>.

Таким образом, можно утверждать, что роль профессионализма несколько не утрачивается в современном обществе. Напротив, увеличение сроков учебы и других видов профессиональной подго-

<sup>16</sup> Ходжсон Дж. Указ. соч. С. 38.

<sup>17</sup> Там же. С. 39.

товки свидетельствует о том, что эта роль существенно возрастает. Более того, она меняет облик организаций, придавая им в современном обществе знания многие черты научных сообществ.

Движение к «обществу знания» не ограничивается повышением роли научных и экспертных сообществ и изменением характера экономических организаций, но включает в себя целый спектр более глобальных трансформаций. Параллельно с распадом внутренних социальных структур индустриального мира стали терять почву и порожденные им большие социальные структуры: классы и профсоюзы, партии и система «социального государства». Например, исследования показывают, что спад членства в профсоюзах и политических партиях происходит практически во всех развитых странах Запада и предстает закономерным явлением, поскольку эти формы социальных связей особенно важны для менее образованного и обеспеченного населения, доля которого заметно уменьшается<sup>18</sup>. Утрата доверия к таким структурам, их реальная эрозия ведут к ситуации, которую обозначают как «хрупкость социального», «запустение агоры», или даже «смерть социального» и «постсоциальное состояние»<sup>19</sup>.

В этом контексте проступают черты новой социальности, основанной на знании. На смену «индустриальному модерну» приходит новая композиция социальной жизни, которую чаще всего выражают через концепцию «сети» социальных сообществ и практик. Этот новый тип социальности М. Кастельс назвал «сетевым обществом». Его структуры еще не стали доминирующими «подобно тому, как индустриальные общества в течение долгого времени включали многочисленные прединдустриальные формы человеческого существования. Но все общества информационной эпохи действительно пронизаны — с различной интенсивностью — повсеместной логикой сетевого общества, чья динамичная экспансия постепенно абсорбирует и подчиняет предсуществовавшие социальные формы»<sup>20</sup>.

М. Кастельс связывает формирование сетевого общества в основном с развитием электронных информационных сетей. Но это весьма ограниченный взгляд, поскольку основанные на знании

<sup>18</sup> См.: *Democracies in Flux: The Evolution of Social Capital in Contemporary Society* / R. D. Putnam (ed.). Oxford, 2003. P. 46, 47.

<sup>19</sup> См.: Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002; Кнорр-Цетина К. Социальность и объекты. Социальные отношения в постсоциальных обществах знания // Социология вещей. М., 2006.

<sup>20</sup> Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000. С. 172.

социальные отношения гораздо глубже обмена информацией. Общества знания, как уже отмечалось, не сводятся к информационному обществу. Принципиальным моментом здесь является то, что знание в отличие от информации содержит значительные неявные, неформализуемые пласты, которые могут передаваться лишь через личные контакты в различных социальных группах. Поэтому более точно говорить о *социальных сетях знания* как генераторах новых социальных форм жизни.

Феномен социальных сетей знания особенно заметен там, где на локальной территории сосредотачиваются наукоемкие и высокотехнологичные области деятельности. Примером наиболее развитых социальных сетевых отношений является Кремневая долина в США, где децентрализованные и плотные социальные сети, связывающие университеты, исследовательские организации и инновационные фирмы приводят к постоянному прогрессу в развитии новых технологий. Аналогичные ареалы формируются и в ряде европейских стран, а также развитых странах азиатского региона.

Любопытным фактом здесь является то, что в экономическом плане основу таких сетей составляет множество небольших инновационных организаций. Например, в такой высокотехнологичной области, как биотехнологии, ныне «крупные компании все больше фокусируются на разработках и маркетинге, полагаясь при этом на партнерские отношения с небольшими биотехнологическими компаниями более узкой направленности, выступающими в качестве источников новых технологий и новых продуктов. На своем опыте они убедились, что небольшие компании могут идти на более высокие риски, так как по своей природе являются более инновационными»<sup>21</sup>. Также в развитых странах в последнее время усилилась тенденция к «дроблению» и отделению некоторых подразделений крупных компаний в качестве самостоятельных фирм, что способствовало дальнейшей интенсификации инновационных процессов.

Исследователи социальных сетей знания отмечают их следующие важные особенности<sup>22</sup>. Эти сети возникают на основе изначальной принадлежности к определенному научному или технологическому сообществу. Такая «приверженность» существенно облегчает и ускоряет формирование сетей делового сотрудничества.

<sup>21</sup> Янсен Ф. Эпоха инноваций. М., 2002. С. 264.

<sup>22</sup> См.: Пауэлл У., Смит-Дор Л. Сети и хозяйственная жизнь // Западная экономическая социология. М., 2004.

В частности, членство в таких сообществах позволяет участникам сетей отслеживать поведение и репутацию других индивидов, а также формировать и свою репутацию в инновационном бизнесе. Известный социолог М. Грановеттер в этом плане обосновал тезис «социальной укорененности» (social embeddedness), который подчеркивает первичность социальных отношений в формировании сети экономических связей<sup>23</sup>.

Помимо того, что центром таких сетей, как правило, выступает университетская корпорация, особый тип социальности в сетях производства знаний и новых технологий наглядно проявляется также в том, что через социальные сети происходит интенсивный и достаточно свободный обмен ценной информацией и неформальными знаниями между сотрудниками различных, в том числе и конкурирующих фирм. Это говорит о том, что сотрудники этих фирм принадлежность к научно-технологическому сообществу ставят выше преданности отдельной фирме. Отмечается также весьма высокий уровень мобильности высококвалифицированных специалистов, которые переносят из фирмы в фирму не только свои знания и опыт, но и ключевые технологические «ноу-хау». Такой обмен знаниями и людьми воспринимается как вполне допустимый, в силу того, что то или иное «сообщество знания» сосредоточено на развитии определенной области (полупроводниковых технологий, биотехнологий, программного обеспечения) в целом, а не на успехе отдельных фирм.

Для таких социальных сетей характерен высокий уровень того, что ныне называют «социальным капиталом». Последний связан с такими феноменами, как единство ценностей и норм поведения, возрастание взаимных обязательств и доверия. Замечу, что «доверие» ныне трактуется как один из ключевых факторов социальности<sup>24</sup>. В контексте сетевых «сообществ знания» главную роль играют два вида доверия: вера в профессиональную компетентность и вера в доброжелательность людей, обладающих необходимыми знаниями. При этом следует различать эмоциональное доверие, связанное с чувством личной симпатии, и когнитивное доверие, обусловленное уверенностью в том, что человек владеет знаниями и на него можно положиться. Укреплению этих видов доверия способствует ряд обстоятельств: наличие общего языка, на котором

<sup>23</sup> См.: Грановеттер М. Экономическое действие и социальная структура: проблема укорененности // Экономическая социология. 2002. Т 3. № 3.

<sup>24</sup> См.: Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. М., 2004.

общаются члены сети; общее видение проблем; доступность личных контактов и т. п.

Наличие плотных социальных сетей знания приводит к развитию самоусиливающейся «инновационной среды», благодаря которой сосредоточенные в таких локальных местах организации постоянно поддерживают свои лидирующие позиции в наукоемких отраслях современной экономики. Нужно также отметить, что сочетание в таких ареалах университетов и множества инновационных фирм ведет и к социально позитивным изменениям в повседневной жизни этих сообществ. Как правило, власть и благосостояние распределяется в них более широко и равномерно, более высоким качеством отличается сфера культуры и межличностного общения.

# **Раздел 3.**

## **Эпистемология и когнитивные исследования**

*В. А. Лекторский*

# Эпистемология и изучение когнитивных процессов

## Психологизм и анти-психологизм в эпистемологии

**И**сследование проблем эпистемологии в XVII и XVIII веках исходило как из неоспоримой предпосылки из того, что знание и процесс его получения взаимосвязаны. Если вы хотите узнать, что такое знание, вы должны изучить, как оно возникает в реальном познавательном процессе, какова роль в этом опыта и интеллекта, как первый взаимодействует со вторым. Эпистемология, таким образом, выступает как результат эмпирического исследования познавательных способностей человека. Конечно, не все, что фактически имеет место в познавательной деятельности (например, иллюзии восприятия, влияние сильных эмоциональных переживаний на процесс мышления, логические ошибки в рассуждении и т. д.) ведет к получению адекватного знания. Поэтому эпистемолог фиксирует не все зависимости, имеющиеся в реальном познавательном опыте, а только те из них, которые привели к удачному результату — получению адекватного знания. Задача эпистемологии, таким образом, двуделина: дать определенные рекомендации, сформулировать стандарты отличия знания от незнания и псевдо-знания (прескриптивная задача), и вместе с тем описать и объяснить реальный познавательный процесс (дескриптивная и объяснительная задача). Считалось, что противоречий между этими двумя задачами нет и быть не может, так как рекомендации возможны только на основе изучения реальной познавательной деятельности и выделения в ней успешных результатов.

Поэтому в эпистемологических трактатах XVII и XVIII веков философские рассуждения и анализ фактов сознания и психической жизни не просто соседствуют, но в сущности неотделимы друг от друга. Именно в философских текстах этого времени были сформулированы такие идеи, которые оказали большое воздействие

на психологию, когда она отделилась от философии и стала самостоятельной наукой: выявленная Дж. Беркли зависимость между зрением и осязанием, роль ассоциаций в психической жизни и выделение типов ассоциативных зависимостей, анализировавшаяся Д. Юмом, возможные взаимовлияния разных чувственных модальностей, исследовавшиеся в «мысленных экспериментах Э. Кондильяка и др. Анализ фактов сознания служит опорой для оценочных, нормативных суждений. Так, например, с точки зрения Дж. Беркли, если в основе познания лежат чувственные ощущения, то постулируемые классической механикой абсолютные пространство и время лишены смысла.

Во второй половине XIX века психология отделилась от философии и стала экспериментальной наукой. Но установка на то, что теория познания (эпистемология) может разумно строиться только с опорой на психологические факты, не только не исчезла, но стала отчетливо декларироваться. Так, например, для Дж. С. Милля теория познания и логика — особая часть психологии. Популярная в начале XX века эпистемологическая концепция Э. Маха претендовала на точный анализ известных к тому времени психологических фактов (сам Э. Мах был не только философом, но и выдающимся физиком, а также заведовал кафедрой экспериментальной психологии). Эпистемологические рекомендации он строил с опорой на собственные психологические изыскания. Так, например, с точки зрения Э. Маха реальное познание соблюдает принцип «экономии мышления», который в свою очередь объясняется психофизиологической особенностью организма: стремлением к наименьшей трате сил. А из принципа «экономии мышления» вытекает, в частности, разная оценка феноменологических и объяснительных теорий в физике и рекомендация строить первые и отказываться от вторых.

Однако уже в конце XVIII века возникло мощное противодействие эпистемологическому психологизму. Это началось с И. Канта.

Он исходит из того, что зависимости, установленные чисто опытным путем, не могут быть необходимыми, так как допускают возможность модификации, корректировки или даже опровержения. Между тем, мы имеем такие результаты познавательной деятельности, которые бесспорны. Это «чистая математика» и «чистое естествознание» (принципы естественно-научного исследования), для которых характерна возможность получения необходимых утверждений вне опыта. Это несомненные факты. Задача философии в том, чтобы понять, как возможны эти факты. И здесь Кант использует свой знаменитый «трансцендентальный аргумент»: если бесспорно существует некое явление X, то в качестве условия

его возможности необходимо должно существовать другое явление — У. Кант утверждал, что необходимым условием возможности «чистой математики» является существование априорных, т. е. независимых от опыта, форм чистого чувственного созерцания — пространства и времени, а необходимым условием возможности «чистого естествознания» — существование набора априорных категорий рассудка, на основании которых можно сформулировать принципы «чистого естествознания» и схематизмы рассудочной деятельности (последнее предполагает также привлечение априорной формы времени). Таким образом, эпистемология у Канта строится принципиально отлично от того, как это делалось у психологистов: не путем наблюдения и исследования отдельных эмпирических фактов познания, а на основе выявления необходимых условий возможности некоторых неоспоримых и принципиальных явлений познания. Априорные рассудочные категории не выявляются путем наблюдения за эмпирической деятельностью рассудка, а предполагаются (полагаются) с помощью трансцендентального аргумента. Категории вообще нельзя наблюдать, созерцать (можно созерцать схематизмы рассудочной деятельности, когда к категориям присоединяется такая априорная форма чувственности, как время). Чистые априорные формы чувственности — пространство и время — могут созерцаться. Это даже необходимо, так как этого рода созерцание лежит в основе временного ряда чисел и чистых пространственных форм, делающих возможной математику как априорную дисциплину. Но это особого рода созерцание, не похожее на обычное чувственное восприятие — что-то вроде «априорного созерцания».

Таким образом, по И. Канту, для того чтобы понять, как возможно знание (и как отделить знание от незнания), не нужно эмпирическим способом изучать познавательные процессы. С последними имеет дело психология как эмпирическая дисциплина, которая, по И. Канту, в принципе не может стать теоретической. Философское понимание знания достигается на основе трансцендентального анализа.

Критика психологизма в эпистемологии достигла апогея в начале XX века в концепции Гуссерля. Непосредственными объектами его критики стали такие известные в то время психологисты в философии, как Дж. С. Милль, Э. Мах, Х. Зигварт и др. Э. Гуссерль тоже трансценденталист, но у него речь идет уже о трансцендентальной феноменологии. Это значит, что задача теории познания как философской дисциплины состоит не в нахождении трансцендентальных аргументов, а в непосредственном узрении, видении

неких эйдетических сущностей, связанных с постижением того, что является знанием. Знание достигается соответствием того, что мнится, полагается, тому, что дано в сознании с полной очевидностью. Теория познания при таком понимании — это эйдетическая дисциплина, связанная с описанием феноменов трансцендентального сознания, а именно тех, которые определяют условия возможности знания. Психология (в том числе исследующая познавательные процессы), как и любая другая наука, работает в условиях натуралистической установки. Трансценденталистская и натуралистическая установки сознания исключают друг друга. Обоснование необходимости, аподиктичности положений математики, логики, теории познания исключают, с точки зрения Э. Гуссерля, всякий натурализм: не только в виде психологизма, но также историцизма и социологизма.

Феноменология, таким образом, — это философия сознания. Если в первый период деятельности Э. Гуссерля (к этому периоду и относится его развернутая критика психологизма) проблемы обоснования логики и теории познания были в центре его исследовательских интересов, то впоследствии его начали интересовать другие проблемы, а эпистемологическая тематика как бы отошла на задний план и оказалась подчиненной тематике философии сознания.

После Э. Гуссерля критика психологизма в эпистемологии пошла по новому направлению. И это связано, в частности, с тем, что ряд философов усмотрел именно в феноменологии пережитки психологизма.

В самом деле. Ведь именно традиционная эмпирическая психология пыталась анализировать явления сознания, сочетая при этом экспериментальный метод с интроспекцией, самонаблюдением, фиксацией субъективных переживаний. Но разве Э. Гуссерль не продолжал эту же работу? Правда, он различал эмпирическое сознание от трансцендентального, а свой метод «эйдетического узрения» от психологической интроспекции. Однако на деле, заявляли критики феноменологии, невозможно отделить трансцендентальное, «чистое» сознание от сознания обычного, а обычную интроспекцию от феноменологической «направленности взгляда внутрь». Непонятно, как можно получить прокламируемую феноменологией абсолютную самоочевидность. Та очевидность, с которой имеет дело обычный опыт, всегда условна, субъективна и относительна.

В 20—30-е годы XX века в самой психологии шла мощная критика старого ментализма в пользу бихевиористской парадигмы, сводившей задачи исследования в этой области к изучению поведения, т. е. ориентировавшей ученых на психологию «от третьего лица» в

противовес старой психологии «от первого лица». Но феноменологическое описание тоже осуществляется «от первого лица» (недавно Э. Гуссерль предлагал понимать трансцендентальную феноменологию как эгологию).

В этих условиях анти-психологизм в эпистемологии приобрел новую форму. Она была найдена в аналитической философии в виде анализа языка.

Именно этим и должен с подобной точки зрения заниматься философ. Его работа не похожа на деятельность ученого-лингвиста. Для последнего важно исследовать реально существующие языки с их лексическим составом и грамматикой, диалектами, изменениями во времени, территориями распространения и т. д. Это эмпирическая работа. Философ интересуется логическими структурами языка — на уровне логического синтаксиса и семантики, которые непосредственно в языке не даны (язык может их скрывать и причудливо «переодевать»). В философском анализе может использоваться аппарат современной символической логики (одна из версий аналитической философии) или же специальная неформальная техника по выявлению «глубинной грамматики» языка (другая версия). И хотя язык с его логическими структурами и «глубинной грамматикой» некоторым образом «дан» философу, деятельность последнего может рассматриваться как в известном смысле априорная, во всяком случае, не требующая привлечения эмпирических научных знаний (в англо-американской аналитической философской традиции это называется «*armchair philosophy*», т. е. философствование, сидя в кресле).

В этом случае центральной оказывается философия языка с ее проблемами значения, смысла, референции, синонимии и др. А проблематика теории познания (эпистемологии) либо вообще лишается философского статуса, либо занимает подчиненное место.

Если Э. Гуссерль пытался построить антипсихологическую теорию познания (эпистемологию), которая, правда, постепенно отошла на периферию его философских интересов, то в аналитической философии теория познания первоначально вызвала подозрение как психологическая дисциплина, которая не имеет отношения к философии. Так, в своем знаменитом «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейн писал: «Психология не ближе к философии, чем любая другая естественная наука. Теория познания есть философия психологии»<sup>1</sup>. Популярный в 1930-е годы логический позитивист А. Айер считал, что теория познания — это не филосо-

<sup>1</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. С. 50.

фия и не наука, а псевдонаука. Отношение к эпистемологии как к чему-то, не вполне легитимному, сохранилось у Л. Витгенштейна и в поздние годы, когда он отказался от многих своих ранних установок. Г. Райл, развивая ряд идей позднего Л. Витгенштейна, пытался показать, что центральные проблемы эпистемологии основаны на неверном понимании способов употребления ряда слов обыденного языка. По Г. Райлу традиционная эпистемология смешивала два способа употребления слова «знать» («знать, что» и «знать, как») и тем самым совершала категориальную ошибку, порождая псевдопроблемы. Знание, с точки зрения Г. Райла, отличается от мнения не своей обоснованностью — как считалось в классической эпистемологии, — а лишь тем, что претендует на достижение чего-то. Обсуждавшаяся в эпистемологии проблема взаимоотношения ощущений («чувственных данных») и восприятия — тоже с точки зрения Г. Райла — относится к таковым, так как предполагает перенесение на первые специфических характеристик вторых. Но глубинная грамматика языка, по Г. Райлу, не такова. Высказывания о восприятии предполагают, что мы наблюдаем нечто, а высказывания об ощущении (красного, громкого, твердого и т. д.) только то, что мы нечто имеем. Эпистемология с ее специфической проблематикой обоснования знания и обсуждения того, что этим предполагается (проблема истины, реальности, отношения знания к реальности и т. д.) фактически рассыпается.

Правда, ряд философов, работавших в рамках аналитической традиции, разрабатывали эпистемологические концепции. С точки зрения логических позитивистов структура языка и существующие в нем критерии осмысленности определяют понимание знания в качестве того, что верифицировано опытом. Поэтому проблематика обоснования знания — как обыденного, так и научного, была предметом дискуссий, иногда весьма острых. При этом все обсуждения переводились из «материального» в «формальный модус», т. е. привязывались к логическому анализу структур языка. Так, например, вопрос о взаимоотношении чувственных данных и физических вещей ставился в форме вопроса о возможности (или невозможности) перевода языка чувственных данных на язык физических вещей, а вопрос о статусе теоретических объектов в форме вопроса о логических связях теоретических и эмпирических высказываний.

Один из лидеров логического позитивизма Г. Рейхенбах сформулировал тезис, который был принят его коллегами как несомненный. Согласно Г. Рейхенбаху существует контекст открытия (получения) высказываний, претендующих на знание, и контекст их

обоснования. Философия имеет дело только со вторым. Первый же исследуется в психологии и других эмпирических науках. К. Поппер (хотя и не был логическим позитивистом, но разделял ряд его установок) подчеркивал, что современную эпистемологию в отличие от классической не интересует вопрос о происхождении идей, а только об их «испытуемости» в ходе рациональной дискуссии.

Новый всплеск интереса к проблемам эпистемологии в аналитической философии связан с публикацией в 1972 году статьи американского философа Э. Геттиера, в которой он сформулировал получивший известность парадокс: обоснованное знание может не быть истинным, а истинное может быть не обоснованным<sup>2</sup>. Попытки решения этого парадокса стимулировали возникновение ряда новых эпистемологических концепций: экстернализма, релейабилизма, «эпистемологии добродетелей» (*virtue epistemology*) и др. Сегодня в аналитической философии проблематика эпистемологии занимает важное место. Она исследуется известными философами. Дискуссии на эти темы не прекращаются. Изучаются смысловые связи между разными утверждениями, имеющими эпистемический характер, предлагается множество остроумных решений.

Вместе с тем изучение литературы по проблемам эпистемологии в рамках современной аналитической философии порождает двойственное чувство. С одной стороны, нельзя не восхититься тонкостью и оригинальностью предлагаемых решений, основательной проработкой деталей (как это иногда называют, «смысловых нюансов»). С другой стороны, применение современной логической техники (а новые техники анализа появляются все время) не делает обсуждаемые проблемы проще и легче решаемыми, а напротив, усложняет их все больше, хотя бы потому, что выявляет в них все новые детали. При этом неясно, что считать признаком решения той или иной проблемы. Философский анализ предполагает использование определенной аргументации. Последняя включает в себя не только логическую технику, но и опору на интуицию и здравый смысл. Однако оказывается, что интуиция у разных авторов может существенно различаться, а что касается соответствия полученных результатов суждениям здравого смысла, то зазор между первыми и вторыми всегда имеется. Остается неясным, какой зазор допустим, а также то, что считать в здравом смысле существенным и несущественным с точки зрения задач анализа. В результате, несмотря на претензии на точность и аргументированность, в совре-

<sup>2</sup> См.: *Gettier E. Is Justified True Belief Knowledge? // Analysis. N. Y., 1972. № 23. P. 121–123.*

менной аналитической философии можно обнаружить практически все имевшие место в прошлом эпистемологические концепции (хотя и в новой форме), начиная с реализма и кончая инструментализмом и конструктивизмом. Создается впечатление своеобразного «перепроизводства» эпистемологических концепций, ни одна из которых не может доказать своего бесспорного преимущества перед другими средствами только философского анализа. Это тем более интересно, что аналитическая философия начинала в 10–20-е годы прошлого века с претензии на окончательное решение всех философских проблем строгими методами.

### **Идея натурализации эпистемологии. Вызов когнитивных дисциплин**

Между тем в середине XX века среди некоторых исследователей становится популярной мысль о том, что чисто философские средства изучения познания себя исчерпали и что теперь можно и нужно это делать, опираясь на эмпирические науки. Одним из первых с этой идеей выступил известный швейцарский психолог Ж. Пиаже.

В 1950-е годы он разработал концепцию «генетической эпистемологии», опираясь на обобщение своих исследований в области психологии (прежде всего изучение развития мышления ребенка) и логики, а также на осмысление истории мысли. Ж. Пиаже создал «Центр генетической эпистемологии», к работе которого он привлёк специалистов из разных областей знания (психологов, математиков, биологов и др.). Создатель «генетической эпистемологии» претендовал на то, что он заложил базу для изучения познания научным способом и скептически относился к возможностям философии в этом отношении (хотя сама его концепция сложилась под влиянием определенных философских установок, что было показано исследователями его творчества)<sup>3</sup>.

Однако самым серьезным выступлением в пользу эмпирического изучения познавательных процессов стала знаменитая статья известного американского философа и логика У. Куайна «Натурализованная эпистемология»<sup>4</sup>. Основная идея автора состояла в том, что в познании не существует постоянного и неоспоримого «фундамен-

<sup>3</sup> *Piaget J.* Introduction a l'épistémologie génétique. T. 1–3. Paris, 1950; *Piaget J.* Psychologie et épistémologie. Paris, 1970.

<sup>4</sup> *Quine W. O. van.* Epistemology naturalised // *The Psychology of Knowing*. N. Y., 1972.

та»: описания фактов концептуально нагружены, то, что считается основанием знания (и в обычной жизни, и в науке) может пересматриваться. Поэтому лишена смысла главная проблема традиционной эпистемологии (включая и аналитическую) — проблема обоснования знания. По причине условности и относительности границы между аналитическими и синтетическими суждениями невозможно и понимание философии как чисто аналитической деятельности. Всякий философский анализ неявно исходит из неких синтетических (эмпирических) посылок и имеет смысл лишь в их рамках. Но это значит, что исследование познания, если оно намерено быть плодотворным, должно опираться на эмпирические результаты специальных наук. Для У. Куайна это прежде всего психология.

Задача эпистемолога, по У. Куайну, состоит в том, чтобы изучить, как человек в ответ на воздействия внешнего мира создает определенное представление об этом мире. Но ведь исследованием этих процессов занимается психология! Верно, отвечает У. Куайн. Это значит, что эпистемология превращается в определенный раздел психологии, в котором обсуждаются наиболее общие, абстрактные вопросы (как впоследствии заметил один из сторонников этой идеи, эпистемология — это просто самая общая часть психологической теории).

Идея «натурализованной эпистемологии», высказанная в начале 1970-х годов, нашла немало сторонников, хотя по существу она означает элиминацию центральной эпистемологической проблематики.

Ряд других событий, происходивших в это же время, казалось бы, подтверждал идею о замене традиционной эпистемологии научным исследованием когнитивных процессов.

Прежде всего это «когнитивная революция» в психологии и в смежных с нею науках (психолингвистика), произошедшая в конце 1960-х годов. В ее основе лежала идея о том, что психические процессы не что иное, как переработка информации. А это предполагает существование программ переработки и средств кодирования информации. В возникшей в это время когнитивной психологии стала использоваться «компьютерная метафора» (компьютеры только что появились): психические процессы и обеспечивающий их работу мозг работают наподобие сверхсложного компьютера. Одновременно начинают интенсивно развиваться исследования в области искусственного интеллекта. Исследователи в этой области (во многом стимулированные идеями А. Тьюринга<sup>5</sup>) занялись соз-

<sup>5</sup>См. знаменитую статью: *Turing A. M. Computing Machinery and Intelligence // Mind. 1950. Vol. LIX. № 236.*

данием таких программ, работая по которым, компьютер мог бы решать задачи (доказательство теорем, планирование операций, игра в шахматы и др.), которые человек осуществляет с помощью своего естественного интеллекта. Важно при этом заметить, что речь идет не о простой имитации компьютером интеллектуальных операций человека. Компьютер может решать ту или иную интеллектуальную задачу иными способами, чем это делает человек, при этом во многих случаях гораздо эффективнее. Поэтому, если перед разработчиками в области искусственного интеллекта стоят чисто практические задачи — решение компьютером определенного типа проблем, создание роботов, выполняющих некоторые действия за человека, когда ему было бы трудно действовать в тех или иных условиях, — тогда бессмысленно претендовать на то, что работа в области искусственного интеллекта может дать что-то новое для понимания человека и его познания. Однако если придерживаться идеи (которую разделяла когнитивная психология), что процессы переработки информации человеческим мозгом принципиально схожи с процессами, имеющими место в компьютере, то нужно признать, что исследования в области искусственного интеллекта могут быть важным способом понимания естественного интеллекта, да и вообще всех познавательных процессов человека. В этой связи возникает идея о том, что будущее когнитивной психологии вообще связано с ее превращением в вычислительную, или компьютерную психологию (*computing psychology*) и что исследования в области искусственного интеллекта могут играть роль теоретического базиса экспериментальных психологических изысканий.

В 1970-е годы в США была сделана попытка интеграции когнитивных исследований в единую когнитивную науку, в которую вошли исследования в области искусственного интеллекта, когнитивная психология, когнитивная лингвистика, а впоследствии когнитивные нейронауки. Казалось, что подобная интеграция вполне естественна, так как все эти дисциплины исходили из некоторых общих теоретических представлений.

В эти же годы происходят другие события в области изучения познавательных процессов, которые, как казалось, тоже должны были бы подтвердить идею У. Куайна о превращении эпистемологии в одну из эмпирических научных дисциплин.

В 1962 году была опубликована книга Т. Куна «Структура научных революций». Это было восстание против тех способов изучения научного знания, которые тогда превалировали в литературе по философии науки, прежде всего в ее аналитической версии. Философы-аналитики (Р. Карнап, К. Гемпель и др.) строили формальные

идеальные модели научного знания, взаимоотношения в нем теоретических и эмпирических высказываний, предлагали разные версии подтверждения теории и в этой связи разрабатывали индуктивную логику, логику объяснения и интерпретации. Сама научная теория понималась как гипотетико-дедуктивная конструкция.

Принципиальная установка Т. Куна состояла в следующем: понять, чем на самом деле является научное знание, как оно устроено и как развивается, можно только обращаясь к эмпирическому исследованию реальной истории науки. А эта история с его точки зрения показывает (Т. Кун был известным историком физики), что естественно-научное знание устроено иначе, чем это полагали до сих пор специалисты в области философии науки. Реальное научное знание не гипотетико-дедуктивная конструкция, оно организовано гораздо сложнее и во многом неформально. Развитие естественно-научного знания по Т. Куну определяется не просто следованием рациональным нормам, а в некоторые моменты непредсказуемо и зависимо от психологических факторов. В реальной, а не придуманной философами научной деятельности имеется вера в авторитет и своего рода догматизм, которые только и создают возможность работы в «нормальной» науке. Обсуждавшиеся эпистемологами и философами науки (философия науки — это эпистемология научного знания) вопросы об истине, рациональности, верификации и фальсификации делаемых в науке утверждений, о реалистической или инструменталистской интерпретации научного знания и т. д., с точки зрения Т. Куна, иррелевантны для понимания познавательных процессов в реальной науке. По Т. Куну, эпистемолог науки должен стать историком науки и заняться эмпирическим исследованием конкретных фактов этой истории.

Т. Кун пытался показать особую роль в реальном процессе научной деятельности научного сообщества. Научное познание — дело коллективное. Принятие научной парадигмы (которая неявно предполагает возможные способы деятельности в ее рамках) определяет то или иное научное сообщество. Между членами сообщества устанавливаются определенные взаимоотношения: авторитетов и рядовых исследователей, генераторов идей и простых разработчиков, экспериментаторов и теоретиков. Каждый исследователь использует результаты работы другого.

После Т. Куна и на основе определенной интерпретации его идей возникла программа социального изучения научного познания, которая была названа социальной эпистемологией. С точки зрения одной из версий этой программы (Эдинбургская школа социальной эпистемологии) характер деятельности ученых опреде-

ляется их принадлежностью к научному сообществу и коммуникативными взаимоотношениями, которые устанавливаются внутри последнего, а также между сообществом и его социальным окружением. Подлинный смысл научной парадигмы не в том, что она схватывает нечто в реальном мире, а в конституировании определенных социальных связей между учеными. Изучение с этой точки зрения эмпирической истории науки (а исследователи, принадлежащие к этой школе, провели множество таких изысканий) показывает, по мнению сторонников этого подхода, что в действительности не только теории, но и научные факты — результат социальных конструкций, на которые влияют отношения между разными группами исследователей, борьба между ними за власть, за доступ к ресурсам, а также между научным сообществом и политическими, экономическими, культурными структурами общества в целом. Проблемы истинности знания, роли рациональных аргументов в научных дискуссиях с этой точки зрения просто не существует. Истинным считается то, что принято в данный момент научным сообществом (завтра это может оказаться ложным). Рациональная аргументация с подобной точки зрения используется не для обоснования полученных результатов (результат не что иное, как продукт социальной договоренности), а при их изложении как дань философской и отчасти научной традиции.

Нетрудно видеть, что такое изучение познавательных процессов в науке — это отказ от эпистемологии.

Наконец, в последние десятилетия XX века получили развитие исследования в области эволюционной эпистемологии. Они возникли под влиянием работ выдающегося биолога К. Лоренца и исходят из идеи о том, что познавательные механизмы сложились в процессе эволюции живой природы, что они определяются биологией человека и других живых существ, играли и продолжают играть важную роль в эволюционном процессе. Последний же не закончился на уровне человека и продолжается, в том числе под влиянием созданной человеком культуры. Сторонники этого направления считают, что многие вопросы, обсуждавшиеся в традиционной эпистемологии (например, вопрос о существовании «врожденного знания» и априорных структур опыта) могут быть решены на основе научного исследования биологических процессов и генетических механизмов. Эволюционная эпистемология не отказывается от центральных идей классической эпистемологии (знание как относящееся к реальности, различение истины и заблуждения и т. д.), но считает, что наиболее адекватный ответ на классические эпистемологические вопросы может быть получен на

пути предлагаемой ею программы эмпирического научного исследования.

Итак, если в прошлом именно философия в виде такого ее раздела, как теория познания (эпистемология) имела дело с исследованием познания и знания, то сегодня познавательные процессы исследуются множеством научных дисциплин. Области применения когнитивного подхода постоянно расширяются. Вместе с тем может воздаться впечатление, что интенсивно развивающиеся когнитивные дисциплины ставят под вопрос правомерность философской эпистемологии. Можно подумать, что единственно плодотворный путь исследования познания сегодня — это эмпирическое изучение фактов в рамках той или иной научной программы. Каково же место эпистемологии как философской дисциплины сегодня? Я попробую ответить на этот вопрос с помощью анализа взаимоотношений эпистемологии и современной когнитивной науки.

## Эпистемология и современная когнитивная наука

Как я уже сказал, в конце 1970-х годов как результат интенсивного развития исследований познавательных процессов в когнитивной психологии, когнитивной лингвистике и их моделирования в рамках разработок искусственного интеллекта возникла идея объединения этих дисциплин в единую когнитивную науку. Последняя и была конституирована в виде создания соответствующего общества, издания журналов под таким названием, создания множества лабораторий по когнитивной науке, организации соответствующих конференций, конгрессов и т. д. При создании когнитивной науки предполагалось, что вошедшие в нее научные дисциплины получат возможность для лучшего обмена результатами и идеями, а в будущем смогут интегрироваться в некое единое целое. Но для этого нужно было сформулировать принципиальные идеи, лежащие в основании когнитивной науки, разделяемые всеми вошедшими в нее науками. Эти идеи можно было рассматривать как конституирующие научную картину той реальности, которую исследует и должна исследовать когнитивная наука (как известно, любая научная теория предполагает определенную картину мира, которые различны для различных групп наук и меняются во времени).

Две идеи можно считать главными в научной картине предметной области когнитивной науки. Во-первых, это представление о том, что все когнитивные процессы (а они были поняты очень ши-

роко, как я уже говорил) есть процессы получения и переработки информации посредством определенных правил и алгоритмов. Эти процессы могут быть интерпретированы как вычисление, принципиально сходное с тем, которое осуществляет компьютер. Во-вторых, была сформулирована гипотеза о существовании в мозгу ментальных репрезентаций, которые являются носителями и хранителями информации и на базе которых осуществляются вычислительные операции. Ментальные репрезентации обеспечивают контакт познающего существа (будет ли это человек, робот, животное или инопланетянин) с миром и определяют его действия.

Нетрудно видеть, что по крайней мере второй принцип когнитивной науки содержательно связан со старой философской концепцией, хотя и в новом одеянии, обязанном развитию компьютерных наук. В самом деле: понимание характера и структуры ментальных репрезентаций, их отношения к процессам, имеющим место в головном мозгу, их отношения к миру вне познающего существа, их отношения к человеческой субъективности, и ряд других проблем нельзя было понять без концептуального философского анализа.

Гипотеза о существовании ментальных репрезентаций была предложена в качестве научной, т. е. в конечном счете связанной с миром эмпирического опыта, как и всякая научная концепция. Но у этой гипотезы есть ряд особенностей, отличающих ее от обычной научной.

Во-первых, это даже не просто теоретическая гипотеза, а гипотеза высшей степени абстрактности, лежащая в основании научной картины. А такого рода гипотезы (как и связанные с ними картины мира) нельзя просто подтвердить или опровергнуть с помощью отдельных эмпирических фактов. Как нельзя чисто опытным путем опровергнуть тезис о том, что в основе мира лежат механические или электромагнитные процессы. Если построенные на базе той или иной картины мира теории оказываются все менее плодотворными, плохо ориентирующими в мире эмпирии, то лежащая в их основании картина мира может быть отвергнута в пользу другой, что реально имело место в истории науки. Гипотеза о существовании ментальных репрезентаций была положена в основание картины мира, принятой когнитивной наукой, и разделяет все особенности такого рода гипотез.

Во-вторых, эта гипотеза имеет философское происхождение и порождает ряд проблем именно философского характера. Это, конечно, не случайно. Вообще любая попытка изучения познания и сознания неизбежно ведет к философским вопросам: они связаны с

парадоксальным характером самого изучаемого предмета. В самом деле, всякий претендующий на научность исследователь этой проблематики исходит из того, что познание осуществляется при помощи мозга, что мозг расположен в голове, голова связана с телом, а тело находится в мире. Иными словами, мозг находится в мире. Но с другой стороны, мир неотделим от нашего знания о мире, а последнее вырабатывается мозгом. Иными словами, мозг находится в мире, а мир находится в мозгу. Попытка разрешить этот парадокс неизбежно заставляет обсуждать философские сюжеты.

Поэтому философия (эпистемология) сразу же вошла в это междисциплинарное движение. Философы стали авторами и интерпретаторами принципиальных установок новой науки. Один из творцов гипотезы о ментальных репрезентациях философ Дж. Фодор дополнил ее другой: о существовании внутреннего языка мысли как средства кодирования информации — предикаты этого языка являются врожденными. Для понимания языка мысли он привлек разработанные в аналитической философии представления о пропозициях и пропозициональных установках. Другой философ Х. Патнэм предложил функциональное понимание психических явлений: психику можно уподобить компьютерной программе, а психические явления вычисляемым функциям. Как содержание программы не зависит от ее физического воплощения, так и психические функции могут осуществляться не только мозгом человека, но и иными их воплощениями: искусственно созданными роботами, инопланетянами и др. Это тезис о «множественности реализуемости» психического и познавательных процессов, из которого вытекает вывод о том, что понимание деятельности когнитивных механизмов совершенно не связано с изучением работы мозга.

Дж. Фодор сказал однажды, что каждая важная идея в интеллектуальной истории встречается дважды: один раз в философии, а другой — в когнитивной науке. Действительно, первый период развития когнитивной науки считается многим современными исследователями картезианско-локковским. Имеется в виду, что внешний мир при таком понимании играет роль только поставщика исходной информации, а сама выработка знания осуществляется «внутри», т. е. при изоляции от мира. Дж. Фодор даже выдвинул идею «методологического солипсизма» как основной установки когнитивной науки. Но последняя не только использовала философские идеи. Она одновременно стала вызовом некоторым эпистемологическим традициям. Вот некоторые примеры.

Как я писал в первой части статьи, в эпистемологии традиционно исходили из того, что человек всегда знает, что он знает нечто.

В когнитивной науке изучаются такие процессы, которые в основном не осознаются, в частности, восприятие и память. При этом оказывается, что на бессознательном уровне происходит такая работа, которая всегда считалась возможной только при условии ее осознания: построение гипотез, интерпретация, сопоставление и оценка данных, рассуждение и т. д. Таким образом, когнитивная наука исходит из того, что я могу знать нечто, не зная, что я это знаю. Традиционная эпистемология исходила из важнейшей роли человеческой субъективности в познании и деятельности. Когнитивная наука не находит места субъективности в своем изучении познания.

По мере развития когнитивной науки количество обсуждавшихся в ней философских проблем не уменьшалось, а увеличивалось. Первоначально эта наука исходила из того, что переработка информации в процессе познания происходит последовательно (как в обычном компьютере). На следующей стадии развития этого междисциплинарного движения стала доминировать идея о том, что переработка информации происходит параллельно и дистрибутивно, т. е. при отсутствии центральных и направляющих инстанций. Это коннекционистская модель. Важно отметить, что на этой стадии тезис о «множественности реализуемости» познавательных процессов был подвергнут критике, была признана важность и необходимость для когнитивной науки изучения деятельности головного мозга на нейронном уровне, и поэтому целый ряд когнитивных нейронаук был включен в общее междисциплинарное движение. Но в рамках этой модели возникает ряд вопросов философско-эпистемологического свойства. Например, такие: где место ментальных репрезентаций в этой модели? нужны ли они при допущении коннекционистского характера познавательных процессов? как совместить идею об отсутствии центральных инстанций в процессе переработки когнитивной информации и распределенном характере этого процесса с представлениями здравого смысла и философии о наличии Я как носителя знания, сознания и инстанции принятия решений? Философ Д. Деннет предложил понимать Я как «центр нарративной гравитации», т. е. как некую фикцию, сотканную из рассказов Я о себе и имеющую социально-культурную функцию, но в действительности не существующую.

В последние пятнадцать лет когнитивная наука, по общему мнению, вступила в третью фазу развития. Большинство исследователей связывают это с новым пониманием познания: как телесно воплощенного (*embodied cognition*) и деятельностного (*enacted cognition*). В связи с этим главные и очень интересные

дискуссии в когнитивной науке ведутся по теоретическим (прежде всего философско-эпистемологическим) вопросам, связанным с пониманием ее основных представлений. Ныне многими оспаривается и идея ментальных репрезентаций, и понимание психических явлений как вычислительных по своей природе. Если вспомнить, что именно эти две идеи конституировали то, что было названо когнитивной наукой, становится ясным, что под вопросом оказывается само существование когнитивной науки как единой. Кое-кто предлагает отказаться от этого наименования в пользу названия «когнитивные исследования». Под последними понимаются различные научные дисциплины, изучающие когнитивные процессы и взаимодействующие между собою. В этом случае когнитивные исследования — это просто широкое междисциплинарное движение. Другие предлагают сохранить термин «когнитивная наука», но наполнить его новым содержанием.

Споры в современных когнитивных исследованиях связаны прежде всего с идеями «телесно воплощенного» и «энактивированного» познания. Обе идеи имеют философский смысл. Не случайно многие теоретики этого движения все активнее обращаются к изучению философских концепций познания и сознания.

Что значит подход к изучению познания как «телесно воплощенного»? Разве не известно всем и каждому, что мы познаем мир с помощью головы (в ней расположен мозг — орган переработки информации, на ней находятся основные органы чувств), а голова находится на теле? Конечно, в «телесном» подходе речь идет не о повторении этих очевидных фактов. Речь идет о другом.

Во-первых, о том, что нельзя понять характер получения и переработки познавательной информации, если мы учитываем только деятельность мозга и органов чувств. В этот процесс включено тело, ибо познание невозможно без взаимодействия познающего с окружающим миром (речь идет о любом познающем существе; не только человеке, но и животном). Это взаимодействие осуществляется через активные действия познающего. А эти действия и их характер определяются телесной конституцией познающего существа. На развитие «телесного подхода» в когнитивных исследованиях существенно повлияли работы американского психолога Дж. Гибсона, «экологическая теория зрительного восприятия» которого была революцией в этой области. Согласно Гибсону, восприятие — это не пассивное получение информации из внешнего мира, а активный процесс ее извлечения, возможный только посредством реальных действий воспринимающего. Да и мышление «в уме» можно понять как производное от внешних «умственных

действий» (как говорил философ Г. П. Щедровицкий: «я не могу мыслить без рук — мне нужно писать формулы и рисовать схемы»).

Во-вторых, принятие «телесного подхода» связано с идеей о том, что именно характер тела (его размеры, реализующиеся через него потребности) определяют тот мир, с которым взаимодействует познающее существо. Речь идет не о том, что познающий творит мир своего познания, а в том, что он выделяет в реально существующем мире те его особенности и формы, которые соответствуют его познавательным нуждам. Это не просто мир, изучаемый в физике, а окружающий мир, соотносимый с телесностью носителя познания. Дж. Гибсон сформулировал основные особенности окружающего мира для познающих существ, живущих в земных условиях. Онтология этого мира не повторяет картины мира современной физики, хотя и не противоречит ей (и может быть понята как от нее производная), поэтому реальность мира может быть понята как бы на разных уровнях. В то же время разные типы познающих существ (например, человек и собака) выделяют в этом мире разные характеристики. Т. е. их миры будут в чем-то отличаться друг от друга даже в пределах общего для них окружающего мира. Некоторые исследователи связывают подход Гибсона с выдвинутой в свое время идеей «*Umwelt*» немецкого биолога Иксюля. Другие с концепцией «жизненного мира» феноменолога Э. Гуссерля.

В-третьих, идея «энактивированности» познания. Она, как видно, непосредственно связана с «телесным подходом», ибо речь идет о неразрывности познания и деятельности в мире. Соединение идей «телесного» и «энактивированного» познания, придание особой важности понятию окружающего мира ведет в итоге к принятию тезиса о том, что в процессе познания мозг, тело и окружающий мир составляют некую единую систему, в которой нет «чисто внутренних» и «чисто внешних» процессов. Очень важно пояснить, что в этом подходе речь идет не об отказе от реалистического понимания познания, а о более тонком понимании познавательного реализма. И о признании важнейшей роли внешнего мира в познании в отличие от картезианской позиции ранней когнитивной науки с характерной для нее идеей «методологического солипсизма».

По всем этим философским вопросам в современных когнитивных исследованиях идут жаркие дискуссии. Например, о том, возможно ли при таком понимании познания говорить о ментальных репрезентациях? Некоторые теоретики предлагают полностью отказаться от этого понятия, другие — сохранить его, но переопределить и признать его ограниченность. Проблема субъективности и сознания вновь стала одной из наиболее обсуждаемых. Некоторые

сторонники нового подхода (Ф. Варела и др.) предлагают использовать идеи феноменологии Гуссерля и французского философа М. Мерло-Понти в понимании сознания и телесности. Они считают даже, что можно соединить данные феноменологии с результатами новейших исследований когнитивных процессов на нейронном уровне: идея так называемой «нейрофеноменологии». Другие (американские исследователи во главе с Э. Кларком) не разделяют подобных идей, зато предлагают расширить «телесный подход», включив в него на уровне человека изучение познавательной роли культурных артефактов: культурных предметов, языка, мыслительных конструкций — идея «расширенного субъекта» познавательной деятельности. Но в этой связи возникает вопрос: где же границы познающего субъекта? В частности, где границы орудия познания и самого познающего существа?

Таким образом, в понимании «телесного» и «энактивированного» подхода выделились два направления. Первое связано с деятельностью чилийского биофизика Ф. Варелы, который работал последние годы жизни в Париже. Ф. Варела одним из первых стал формулировать идеи этого нового понимания. При этом он использовал разработанную им ранее концепцию аутопоэтических систем, а также идеи французского феноменолога М. Мерло-Понти. Ныне сторонники Ф. Варелы издают журнал «Феноменология и когнитивная наука». Второе направление связано прежде всего с работами американского философа и специалиста в области когнитивной науки Э. Кларка. Он указывает на Дж. Гибсона и на советскую психологическую школу деятельностного и культурно-исторического понимания психики Л. С. Выготского, А. Р. Лурии и др. как на своих предшественников.

Последнее для нас особенно интересно. Ведь идеи «энактивированного» подхода — не что иное, как новая форма того деятельностного подхода, который серьезно разрабатывался в нашей психологии во второй половине XX века. Многие идеи новейшего направления когнитивных исследований не столь уж новы для нас, ибо они в свое время активно обсуждались в нашей стране. И не только психологами (в частности, А. Н. Леонтьевым, А. Р. Лурией, С. Л. Рубинштейном, В. В. Давыдовым и др.), но и философами. Взаимодействие между философами и психологами было в то время у нас весьма интенсивным. А в философии проблему деятельностного и культурно-исторического понимания познания разрабатывали Э. В. Ильенков (он сформулировал тезис о том, что мир осваивается человеком в формах деятельности), Г. С. Баишев, Г. П. Щедровицкий (создал общую теорию деятельности),

В. С. Степин, В. С. Швырев, И. С. Алексеев, М. А. Розов, да и автор этого текста.

Речь не идет о том, что в современном «телесном» и «энакти-вированном» подходе для наших философов и психологов нет ничего нового. Имеется в виду другое: сама принципиальная идея и многие связанные с нею проблемы были сформулированы ранее в отечественной психологии и философии. Конечно, в современном контексте эти идеи приобретают новые измерения и порождают новые проблемы. Тем не менее обращение к идейному наследию отечественной философии и психологии на современном уровне развития когнитивной науки небезынтересно. Речь идет не о повторении того, что было сделано, а о современном его понимании и развитии.

В этой связи хочу указать на такой любопытный факт. В конце сентября 2010 года я участвовал в международном симпозиуме, организованном Университетом Хельсинки и посвященном деятельностному подходу в советской философии и психологии. Дискуссия, развернувшаяся между его участниками, показала, что проблематика деятельности не ушла в прошлое, как казалось недавно некоторым нашим философам и психологам, с ее разработкой сегодня связаны перспективы развития когнитивных исследований.

\* \* \*

Таким образом, эпистемологическая тематика сегодня одна из центральных в когнитивной науке. Включение эпистемологии в междисциплинарное исследование познания означает вместе с тем и новую форму бытования самой эпистемологии и заставляет по-новому осмыслить ее традицию, в частности, характерный для большинства философских течений XX века (классическая феноменология, аналитическая философия) принципиальный антипсихологизм.

Ведь сегодня ряд идей феноменологии и аналитической философии используются при интерпретации теорий как в психологии, так и в других когнитивных науках.

Г. Ленк

# Люди как метасимволические и сверхинтерпретирующие существа

«Тот, кто понимает обезьян, делает  
для метафизики больше, чем Локк».

Чарльз Дарвин

Эрнст Кассирер характеризовал «человека», человеческое существо как «символическое животное» (*animal symbolicum*), т. е. как существо, которое строит мир символов, ориентируется в нем, сплетая сеть символов, или символическую сеть, и живет в новом измерении реальности — в «символическом универсуме»<sup>1</sup>. Человек не может соприкасаться с реальностью непосредственно, ему приходится вводить искусственных медиаторов, он зависит по своей природе от символических средств и способностей представления (т. е. от культуры).

Уже в античности Посидоний подчеркивал мысль, что «человек» по своей природе необходимо и неизбежно зависит от культуры. Сначала он использовал выражение «вторая природа» как центральное понятие антропологии и своего учения о происхождении культуры. Позднее это понятие появляется у Гердера, когда он, объясняя развитие языка и культуры, характеризует человека как «недостаточное существо» («*Mängelwesen*», кстати, эта мысль неявно уже присутствует у Платона).

В современной философской антропологии Плеснер (1975) разработал положение о «второй природе»<sup>2</sup>, т. е. культуре. Он подчеркивал конститутивную «эксцентричность» и «бездомность» человека, зависящих от второй природы. Первоначальная «бездомность человека» и делает необходимыми культурное развитие и цивилизацию. Человек становится даже «отступником природы, возмутителем спокойствия, самоутверждающимся, ориентированным

<sup>1</sup> Кассирер Э. Опыт о человеке // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. Пер. Ю. А. Муравьева. М., 1998. С. 471 [1-е изд. — 1944]. — *Прим. ред.*

<sup>2</sup> См.: Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Berlin; N. Y., 1975; рус. пер. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004. С. 269. — *Прим. ред.*

на достижения началом»<sup>3</sup> со всеми вытекающими отсюда последствиями и «стремлением <...> к самовозвышению в форме влечения к власти»<sup>4</sup>. Конститутивно «эксцентрическое» существо (располагающее себя вне собственного центра) вынуждено кроме того предпринимать усилия, направленные на восстановление единства жизни в соответствии со своими проектами, планами и ожиданиями, т. е. людям приходится «вести» свою жизнь. «Как эксцентрически организованное существо человек должен еще только сделать себя таким, каков он уже есть»<sup>5</sup> — не просто живя в соответствии с «законом естественной искусственности»<sup>6</sup>, в искусственной форме существования, но и «ведя» собственную жизнь.

Гелен (Gehlen) не только воспринял тезис о «недостаточном существе» от Гердера<sup>7</sup>, но и тезис о «второй природе человека» от Плеснера: в точности в том месте, где для животного присутствует «окружающая среда», для человека присутствует культурный мир («Kulturwelt»)<sup>8</sup>, т. е. сфера природы, побежденная им и творчески преобразованная им в средство поддержания жизни. Гелен подчеркивает посредническую роль социальных организаций в создании искусственного (культурного) мира структур, норм, ценностей и т. п. Культура понимается им как вторая природа. «Фоновая» или первичная природа у Гелена играет роль квазикантианского *a priori*, скрытого за единственно познаваемой и доступной «второй природой», сформированной культурными представлениями о мире. Культурные средства и типы представления (средства уразумевания и представления), конечно, символические: только посредством символического представления мы можем уразуметь, конституировать и структурировать наши версии мира. Таким образом, употребляя выражение Кассирера, вторая природа необходимо является «символическим универсумом»<sup>9</sup>, она охвачена «символической сетью»<sup>10</sup>. Культурный и цивилизованный мир есть символически оформленный мир (версия).

Кассирер принимает традиционное пирсовское разделение знаков в интерпретации Морриса, согласно которой в философии

<sup>3</sup> Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004. С. 276.

<sup>4</sup> Там же. — Прим. ред.

<sup>5</sup> Там же. С. 268. — Прим. ред.

<sup>6</sup> Там же. С. 267. — Прим. ред.

<sup>7</sup> См.: Гелен А. О систематике антропологии. Пер с англ. А. Ф. Филиппова // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 175. — Прим. ред.

<sup>8</sup> Ср.: «Там, где у животного мыслится окружающий мир, у человека располагается сфера культуры». Гелен А. О систематике антропологии // Там же. С. 170. — Прим. ред.

<sup>9</sup> Кассирер Э. Опыт о человеке. Цит. изд. С. 471. — Прим. ред.

<sup>10</sup> Там же. — Прим. ред.

все символы не сводятся к сигналам<sup>11</sup>. Они не только замещают объекты, как в традиционной интерпретации Пирсовой триадической теории знаков, но и выступают как «средство уразумевания объектов» вообще, служащее для того, чтобы уразумевать, символизировать и интерпретировать вещи или ситуации<sup>12</sup>. Кассирер, однако, использует это понимание для обоснования расширенной символистической философской методологии, определяя человека как единственное существо, обладающее «символическим воображением и интеллектом»<sup>13</sup>; поэтому «вместо того, чтобы определять человека как *animal rationale*, мы должны, следовательно, определить его как *animal symbolicum*»<sup>14</sup>. Для этого принципа характерно то, что «символическое» здесь означает, помимо прочего, «универсальность», общую «значимость» и «общеприменимость»<sup>15</sup>. Это «волшебное слово, то самое “Сезам, откройся!”»<sup>16</sup> делает возможными, благодаря культуре и ее «архитектонике», «общую символическую функцию»<sup>17</sup> знаков и языка, а также множественность и изменчивость. Только в высшей степени «сложная система символов»<sup>18</sup> делает возможными рациональное и связанное мышление, человеческое уразумение, рефлекссию, а также культуру и цивилизацию.

<sup>11</sup> Кассирер пишет, ссылаясь на Морриса: «Символы в собственном смысле слова нельзя свести только к сигналам. Сигналы и символы принадлежат двум различным универсумам дискурсии: сигнал есть часть мира физического бытия; символ — часть человеческого мира значения. Сигналы — “операторы”; символы — “десигнаторы”» [\* О различии между операторами и десигнаторами см.: *Morris Ch. The Foundation of the Theory of Signs // Encyclopedia of the Unified Sciences*. 1938]. Сигналы, даже когда они понимаются и используются как таковые, обладают физическим или субстанциальным бытием; символы же имеют только функциональную значимость». Кассирер Э. Опыт о человеке. Цит. изд. С. 477, 488. — Прим. ред.

<sup>12</sup> Ср. также рассуждение С. К. Лангер: «Пока мы будем рассматривать ощущения как знаки вещей, которые, как предполагается, позволяют им возникнуть, и будем придавать таким знакам связь с прошлыми ощущениями, которые тоже были подобными знаками, мы еще не прикоснемся даже к поверхности символопроизводящего человеческого ума. Только тогда, когда мы вникаем во все разнообразие символической деятельности как, например, это сделал Кассирер, мы начинаем понимать, почему человеческие существа не поступают так, как поступали бы сверхразумные кошки, собаки или обезьяны». Лангер С. К. *Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства* [1942] / Пер. с англ. С. П. Евтушенко. М., 2000 С. 42. — Прим. ред.

<sup>13</sup> Кассирер Э. Опыт о человеке. Цит. изд. С. 479. — Прим. ред.

<sup>14</sup> Там же. С. 472. — Прим. ред.

<sup>15</sup> Там же. С. 481. — Прим. ред.

<sup>16</sup> Там же. — Прим. ред.

<sup>17</sup> Там же. С. 482. — Прим. ред.

<sup>18</sup> Там же. С. 484. — Прим. ред.

Кроме того, Кассирер ссылается на теорию Гердера о «рефлексивной мысли»<sup>19</sup> в связи с происхождением человеческого языка, культуры и цивилизации. Все эти фундаментальные способности и объяснительные факторы зависят от способности и функции использования символов, так искусно и интригующе проанализированных Кассирером в его главной работе «Философия символических форм» (1923 и сл.). Любое уразумевание и «объективация», даже представления естественных состояний, могут быть обеспечены только «конструктивными процессами»<sup>20</sup>, обусловленные «символическими построениями»<sup>21</sup>. Ведь «все системы классификации искусственны»<sup>22</sup>. Природа как таковая содержит только индивидуальные, многообразные явления. Абстрагируя и суммируя их, а также рассматривая эти явления в рамках понятий множеств и общих законов, мы не описываем естественные факты. «Каждая система — произведение искусства, результат сознательной творческой деятельности»<sup>23</sup>. «Теоретическая» работа всегда означает «конструктивную работу»<sup>24</sup>: «спонтанность и продуктивность — подлинный центр всей человеческой деятельности. В этом — высшая человеческая сила и одновременно естественная граница нашего человеческого мира. Все, что только и может сделать человек, — это создать — в языке, в религии, в искусстве, в науке — свой собственный универсум — символическую вселенную, которая дает ему возможность понимать и истолковывать, связывать и организовывать, синтезировать и обобщать свой человеческий опыт»<sup>25</sup>. Поэтому (только) символическое существо, человек есть «animal symbolicum». Этому символическому существу нужен «символический универсум», в котором оно направляло бы свои представления, в которой человек «жил» бы (во вторичном смысле) и который расширил бы «символическую сеть».

Кассирер хотел обосновать и подкрепить свою философскую антропологию символических форм сравнением с самыми современными ему исследованиями приматов; особенно ему хотелось приписать шимпанзе<sup>26</sup> способность использовать знаки как

<sup>19</sup> Кассирер Э. Указ. соч. С. 486. — Прим. ред.

<sup>20</sup> Там же. С. 500. — Прим. ред.

<sup>21</sup> Там же. С. 512. — Прим. ред.

<sup>22</sup> Там же. С. 688. — Прим. ред.

<sup>23</sup> Там же. — Прим. ред.

<sup>24</sup> Там же. С. 701. — Прим. ред.

<sup>25</sup> Там же. С. 701. — Прим. ред.

<sup>26</sup> Кассирер ссылаясь на Р. Йеркса, замечает: «Он <Йеркс> убежден, что при всем уважении к языку и символизму существует скрытая связь между человеком и человекообразными обезьянами. “Это наводит на мысль — писал он — что мы

«десигнаторы»<sup>27</sup>, но, конечно, не способность символической интерпретации (с ее универсальностью, функциональностью, изменчивостью и общими языковыми функциями). Конечно, это было правдоподобным в то время (1944), но не сейчас, когда исследования приматов существенно продвинулись. Исследователи научили шимпанзе, таких как Ушо, и горилл, таких как Коко, общаться (в последнем случае — с помощью более чем 1000 «слов», «понятий» или «осмысленных жестов») на «Американском языке знаков» (ASL)<sup>28</sup> (Р. А. и Б. Т. Гарднеры<sup>29</sup> и Ф. Г. Паттерсон<sup>30</sup>). Эти приматы способны, используя функциональные квазисимволические комбинации осмысленных знаков и частей предложений, строить простые предложения примерно из шести слов и даже складывать и вычитать небольшие числа (например, Шеба, по С. Бойзен<sup>31</sup>). Тренированные приматы даже производили обобщения и саморефлективные высказывания. Кроме того, шимпанзе и бонобо использовали пластмассовые фишки или символические обозначения на экране компьютера в комбинаторных играх типа «Скрэббл», как

---

сможем, наконец, обнаружить раннюю филогенетическую стадию в эволюции символического процесса. Достаточно очевидно, что различные типы других, не символических операций, часто наблюдаются и эффективно осуществляются у шимпанзе»\* [\*Yerkes and Nissen. Pre-linguistic sign behavior in chimpanzee // Science. Vol. LXXXIX. P. 587]. Однако все это, конечно, операции доречевого уровня». Там же. С. 476. — *Прим. ред.*

<sup>27</sup> См.: Кассирер Э. Опыт о человеке. Цит. изд. С. 476. — *Прим. ред.*

<sup>28</sup> American Sign Language (ASL), амслен — язык американских глухонемых. — *Прим. ред.*

<sup>29</sup> См.: Gardner R. A., Gardner B. T. Teaching sign language to a chimpanzee // Science. 1969. Vol. 165. P. 664–672; Гарднер Р. А., Гарднер Б. Т. Обучение шимпанзе жестовому языку в общении с людьми // Иностранная психология. 2000. № 13. С. 18–28. — *Прим. ред.*

<sup>30</sup> Patterson F. Innovative uses of language by a gorilla: a case study / Ed. Nelson K. E. N. Y., 1980. P. 497–561; Patterson F. The mind of the gorilla: Conversation and conservation // Primates. The road to self-sustaining populations. N. Y., 1986. P. 933–947; Паттерсон Ф. Г., Матеева М. Л., Хайликс В. А. Как гориллы познают мир вокруг себя: что показал проект Коко // Иностранная психология. 2000. № 13. С. 41–55. — *Прим. ред.*

<sup>31</sup> См.: Boysen S. T., Berntson G. G. Numerical competence in a chimpanzee (Pan troglodytes) // Journal of Comparative Psychology. 1989. Vol. 103. P. 23–31; Boysen S. T., Berntson G. G., Hannan M. B., Cacioppo J. T. Quantity-based interference and symbolic representation in chimpanzees (Pan troglodytes) // Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes. 1996. Vol. 22. № 1. P. 76–86; Boysen S. T., Hallberg K. I. Primate numerical competence: contributions towards understanding nonhuman cognition // Cognitive Science. 2001. Vol. 24. № 3. P. 423–443. См. также: Резникова Ж. И. Экспериментальные исследования способностей животных к количественным оценкам предметного мира // Модернизм в психологии. Новосибирск, 2005. С. 113–136. [Электронный ресурс]: <<http://ethology.ru/library/?id=209>> — *Прим. ред.*

это показала Сэвидж-Румбо<sup>32</sup> в экспериментах с шимпанзе Остином и Шерманом, а также с подлинным гением-приматом — бонобо Канзи и его сестрой Панбанишей. Уошо, Коко и Канзи не только иногда представлялись дурачками, но и выступали дурачками интервьюирующих их партнеров или экспериментаторов.

Например, горилла Коко дал на амслене неверный ответ «красный» в ответ на демонстрацию белого платка, смеясь и обнимая экспериментатора Паттерсона. Тот был раздражен и хотел уже прекратить эксперимент, но Коко внезапно выдернул из белого платка тонкую красную нитку и просигналил, торжествуя смеясь: «Красный, красный, красный!»

Шимпанзе и бонобо способны не только использовать и даже производить орудия (например, соединять бамбуковые палочки, чтобы доставать бананы на расстоянии, как уже показал Кёлер в своих знаменитых ранних опытах с приматами<sup>33</sup>), но и творчески применять орудия в соответствующих типах ситуаций и отдельных ситуациях. Они способны также использовать, в некотором ограниченном смысле, по крайней мере, средства представления для того, чтобы передавать и в некотором смысле обобщать их, относя к другим ситуациям. Они способны сознательно высмеивать кого-то, предавать или обманывать партнеров и соперников (Де Вааль<sup>34</sup>, Sommer<sup>35</sup>). Они даже развили некоторую простейшую «культуру», установив определенную традицию использования инструментов и орудий. В Японии прославилась «девушка»-макака Имо, открывшая, что картофелины становятся вкуснее, если помыть их в соленой воде. Эти действия Имо вскоре распространились по всей колонии макак и даже на соседнюю. Ч. и Г. Бёши (1991)<sup>36</sup> наблю-

<sup>32</sup> См.: Rumbaugh D. M., Savage-Rumbaugh E. S. Language in a comparative perspective // Animal learning and cognition. San Diego, 1994. P. 307–333; Savage-Rumbaugh E. S., Lewin R. Kanzi: The ape at the brink of the human mind. N. Y., 1994. См. также: Буттовская М. Л. Человек и человекообразные обезьяны: языковые способности и возможности диалога // Зоологический журнал. 2005. Т. 84. № 1. С. 149–157. [Электронный ресурс]: <<http://ethology.ru/library/?id=250>> — Прим. ред.

<sup>33</sup> См.: Köhler W. The Mentality of Apes. N.Y., 1925. — Прим. ред.

<sup>34</sup> См.: De Waal F. B. M. Cultural Primateology Comes on Ages // Nature. 1999. Vol. 399. P. 635–636. — Прим. ред.

<sup>35</sup> Sommer V. Ross C. (eds). Primates of Gashaka: Socioecology and Conservation in Nigeria's Biodiversity Hotspot. Springer, 2010. — Прим. ред.

<sup>36</sup> Boesch C. Teaching among wild chimpanzees // Animal Behaviour. 1991. Vol. 41. P. 530–532; Boesch C., Boesch H. Diversity of tool use and tool-making in wild chimpanzees // The use of tools by human and non-human primates / A. Berthelet, J. Chavaillon (ed.). Oxford, 1993. P. 158–187. См. также: Резникова Ж. И. Сравнительный анализ различных форм социального обучения у животных // Журнал общей биологии. 2004. Т. 65. № 2. С. 136–152. [Электронный ресурс]: <<http://ethology.ru/library/?id=199>> — Прим. ред.

дали, как матери-шимпанзе переносили камни, которые использовали, чтобы разбивать орехи (в Национальном парке Тай, Берег Слоновой кости, у шимпанзе зафиксировано 19 типов использования и 6 способов изготовления орудий). Младших шимпанзе учили разбивать орехи; им приходилось в течение некоторого времени учиться и практиковаться в раскалывании орехов, что требовало определенного умения. Мать время от времени прятала свое орудие и уносила его с собой — защищая его и/или требуя его возвращения как своего рода «частной собственности» — при переходе на другое место кормежки. Похоже, что это местная «культура» — поскольку отмечено распространение такого использования орудий, обнаруживающее в некотором смысле символическое функциональное значение (включая некоторое ограниченное обобщение). В то время как в Сенегале дикие шимпанзе также используют палки и ветки для выкапывания термитов (Р. Рангхам)<sup>37</sup>, соответствующие группы шимпанзе в Уганде не развили такого культурного использования сложных орудий, хотя в местах их обитания тоже есть гнезда термитов. В Камеруне Сугияма (1981)<sup>38</sup> наблюдал даже, как шимпанзе использовали орудия для изготовления орудий с разными функциями: например, использовали режущий камень для затачивания на одном конце ветки острия для сверления отверстий в гнездах термитов и для разломачивания другого ее конца, чтобы получить своего рода щетку для вытаскивания термитов из просверленного отверстия. Приматы не только используют орудия, они также в некотором роде понимают общую функцию орудий и даже используют орудия для изготовления орудий, опровергая тем самым тезис Франклина и его определение человека как единственного животного, изготавливающего орудия.

Таким образом, приматы способны обобщать и, наоборот, индивидуализировать функции изученного употребления орудий, а также специфицировать значения символов и жестов, устанавливая небольшие локально-культурные традиции и т. п. Они даже открывают или изобретают новые артефакты или виды деятельности, способные в некотором ограниченном смысле распространяться среди местной колонии или даже на соседние группы. Так что использование орудий и символов характерно не только для людей, но в некотором ограниченном смысле может быть обнаружено и среди современных диких приматов. Они могут порождать знаки-

<sup>37</sup> См.: Chimpanzee cultures / Ed. R.W. Wrangham [et al.]. Chicago, 1996. — Прим. ред.

<sup>38</sup> См.: Sugiyama Y. Observation on the population dynamics and behavior of wild chimpanzees at Bossou, Guinea, 1979–1980 // Primates. 1981. Vol. 22. P. 435–444. — Прим. ред.

жесты, которые используют символически или даже обобщают в некотором (хотя тоже достаточно ограниченном смысле), т. е. они в известной степени используют символы. Следовательно, они тоже, в определенных пределах, «символические существа», способные понимать сочетания знаков как символы и использовать их более или менее систематически для управления поведением и реагирования. Это особенно верно для высших приматов, таких как шимпанзе, горилл и бонобо, что было подтверждено наблюдениями за дикими приматами и в опытах с обученными. (Некоторые исследования «животных языков» — у дельфинов Лилли, Прайором и Германом или «индивидуализированных» опознавательных сочетаний в пении птичьих пар, — кажется, подтверждают использование знаков и символов для общения также и у других видов.) Такая деятельность предполагает определенные символические представления для схватывания их функционального «значения» и манипулирования, а также управления поведением — включая даже автореференцию, рефлексивность и (знаковую) взаимность (по крайней мере, у шимпанзе, бонобо и орангутангов); они могут также в некотором ограниченном смысле осуществлять переносы [значений] или обобщения, как и некоторого рода выводное различение и простые логические выводы, такие как исключение или даже противопоставление. Все это означает, что ограничение Кассирером использования символов и способности устанавливать и обобщать, так же как и индивидуализировать символические произведения, представления и сети, как свойственных только человеку, и его попытка определить «человека» именно этими символическими способностями или функциями оказывается слишком поспешной, если не ошибочной. Этот тезис нуждается в модификации.

Однако эти приматы, конечно, не анализируют далее эти символы или символически «понимаемые» функционирующие знаки как некоторые новые объекты символического анализа на более высоком уровне (метауровне). Это особенно верно относительно жестов и знаков, так же как и для тех видов деятельности, которые не определены генетически, а, так сказать, развились «культурно». Они не делают символы и их использование (включая сюда правила использования символов и функции символов) дальнейшим предметом более высокого метауровня семантического представления. Они не анализируют и не символизируют далее применение знаков как таковых. Характерной чертой человеческих существ является их способность не только применять символы на более высоком метауровне, но также и обозначать, «иметь в виду» и ин-

терпретировать применение и функцию символов в форме представления и анализе более высокого уровня. Только люди способны подниматься на более высокие символические уровни, в общем, неограниченно.

На мой взгляд, человек — единственное существо, которое может — без ограничения — устанавливать уровни и метауровни символов и знаков, чтобы символизировать и ссылаться на символы более низких уровней и на представляемые ими объекты (опять же в форме некоторого рода представления объектов). Люди способны осуществлять некоторого рода «символический подъем», подниматься на более высокие и абстрактные уровни, варьировать, вновь «объективировать», т. е. символически и абстрактно представлять, деятельности и символизации низшего уровня в виде новых процессов и деятельности символизации высших уровней. Процедуры проверки, оценки, контроля и планирования действий в смысле предвосхищаемых, выходящих за рамки наличной ситуации в направлении будущих схем действия, по необходимости представляются или инкорпорируются символами в процессах символизации (символического представления) в рамках культурной деятельности по структурированию и интерпретированию норм и знаков. Короче говоря, человек — не только использующее знаки символическое существо, изобретающее, оформляющее, варьирующее и использующее символы и представляющее символами, но это еще и существо, которое проектирует, устанавливает и изменяет символы как объекты процессов символизации высокого уровня, т. е. интерпретирует эти сконструированные искусственные «объекты» на метауровне. Род человеческий — не просто вид, использующий символические формы, но тот самый и единственный вид, рефлексивный и проектирующий, а также варьирующий символы о символических знаках и символах и символических процессах и над ними. Поэтому человек есть не только *animal symbolicum*, но и *animal meta-symbolicum*. Только человеческое существо способно не только создавать и использовать метасимволы, так же как и интерпретации и метаинтерпретации — оно есть *animal super(inter-)pretans et symbola symbolisque creans*<sup>39</sup>. Оно выходит за пределы царства простого использования знаков и символических функций, транс- и сверхинтерпретируя, символически выходя за пределы этих форм и употреблений в рефлексивном духе. Это существо, потенциально способное выйти за любой уровень репрезентации

<sup>39</sup> Животное сверх(интер)претирующее и создающее символы символов (лат.) — Прим. перев.

в направлении все накапливающихся более высоких метауровней, варьируя, проектируя, отражая или отвергая «значение», схематизируя и структурируя, упорядочивая и анализируя — короче говоря, интерпретируя — представления (ближайшего) низшего уровня. Человеческое существо есть существо метауровней. Оно способно выходить за пределы различных метауровней языка путем символизации и интерпретации более высокого уровня. Если мы будем обозначать выход за пределы множеств в пределах одного и того же уровня латинским слогом «транс», а переход к более высоким уровням как «супер» или «супра», мы сможем назвать человеческое существо трансинтерпретирующим и/или супер- или супраинтерпретирующим существом или, короче, метаинтерпретирующим существом, преодолевающим уровни интерпретирующим существом и тем самым, в свою очередь, действительно (мета)рефлексирующим существом. Абстрактная рефлексия возможна, только если вы способны выйти за пределы фактически наличного уровня, если вы можете преодолевать уровни, становясь метасимволическим или сверхинтерпретирующим. Поэтому лучше всего понимать человеческое существо как «animal meta-symbolicum» (некоторое расширение терминологии Кассирера) или как сверхинтерпретирующее существо (расширение ницшеанского понятия интерпретирующего существа).

Метауровни и даже методологические интерпретации или анализы рефлексивных и интерпретативных уровней (так сказать, метауровней интерпретации) вполне могут быть согласованы или даже объединены с этим подходом. Интерпретативные уровни интерпретации, использующие для репрезентации символы более высоких уровней, конечно же, открыты для постоянного преодоления и повышения уровней символизации. Можно снова в, так сказать, кумулятивной комбинации включить эти интерпретации высших уровней в понятие «интерпретирующего существа». Я думаю, что Ницше и Кассирер несомненно включили бы символические функции высших уровней и их использование в свои подходы. Однако, во избежание терминологических недоразумений и трудностей с интерпретацией уровней кажется предпочтительным говорить об «animal meta-symbolicum», или «трансинтерпретирующем и сверхинтерпретирующем» или «суперинтерпретирующем» существе.

Конечно, я не гипотезирую и не утверждаю эксплицитно, что этот антропологический признак единственный: ранее я пытался разработать практически ориентированную философскую антропологию довольно-таки плюралистического происхождения, основанную не на одном-единственном факторе, но многофакторную и

многофункциональную философскую антропологию, принимающую во внимание многие результаты эмпирических дисциплин. Философская антропология не должна основываться в монистическом духе всего на одном признаке. Способность выходить за пределы наличного уровня и подниматься на все более высокие уровни и метауровни интерпретации может быть уникальной характеристикой человека, вполне пригодной для отграничения человеческой культуры высокого уровня как области метасимволов и метаинтерпретаций, хотя и не единственной функцией, на которой строится, развивается и основывается наша «вторая природа» (т. е. «культуры»). Конечно, это свойство метаинтерпретации является центральным и необходимым, существенным и уникальным для человеческих существ, но не единственных характерным признаком.

Еще раз суммируем: можно понимать и отграничивать, или отличать, человека от высших животных — включая прежде всего приматов, — идентифицируя и характеризуя человеческое существо как *animal meta-symbolicum*, или как метапредставляющее, метаинтерпретирующее, транс- и сверхинтерпретирующее («суперинтерпретирующее») существо. Это существо метауровня представления и интерпретации, так же как существо метапознаний и метадействий, короче — человеческое существо есть по преимуществу **существо метауровня**.

*Пер. с англ. Д. Г. Лахути*

*В. П. Зинченко*

## Нужно ли преодоление «постулата непосредственности»?

**Н**а протяжении многих столетий философия и психология шли рука об руку. Даже когда психология отпочковалась от философии и стала самостоятельной наукой, контакты между ними не только сохранились, но расширились и упрочились. Не будет большим преувеличением сказать, что, если не институционально, то на деле продолжала существовать философская психология и появилась психологическая философия. Не редко и та и другая совмещались в одном лице. В пограничной области работали философы Г. И. Челпанов, Г. Г. Шпет, С. Л. Рубинштейн, Э. В. Ильенков, Ф. Т. Михайлов, М. К. Мамардашвили и психологи Л. С. Выготский, Ж. Пиаже, А. Н. Леонтьев, Л. М. Веккер, В. В. Давыдов, Я. А. Пономарев и др. В этой же пограничной области работает философ В. А. Лекторский. После работ Ж. Пиаже в области генетической эпистемологии стало ясно, что классическая и неклассическая эпистемология немыслимы без психологии.

За многие годы работы в области теории познания и эпистемологии психологические интересы Владислава Александровича Лекторского обогащались и расширялись. Вначале, обсуждая проблематику теории познания, он обратился к психологической теории деятельности, затем к культурно-исторической психологии, в последние годы — к когнитивной психологии и, шире, к когнитивной науке. Предметом его особого внимания и приложения усилий была и остается проблема социокультурного опосредования познавательной деятельности человека как «предметом-посредником», так и знаково-символическими медиаторами. Понятие опосредования, действительно, является краеугольным камнем не только

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ.  
Проект № 11-03-00011 а.

культурно-исторической психологии и психологической теории деятельности, но и теории установки Д. Н. Узнадзе. Последний даже провозгласил поддержанную А. Н. Леонтьевым борьбу с «постулатом непосредственности». Я тоже длительное время разделял подобную максималистскую точку зрения. Сейчас у меня накопились аргументы в защиту непосредственности. Возможно, В. А. Лекторскому, которому посвящен этот текст, интересно будет с ними познакомиться.

\* \* \*

Психология далеко не сразу пришла к идее опосредованного строения психики, хотя эта идея, как и идея ее непосредственности, столетиями раньше была артикулирована в философии. С наибольшей очевидностью оппозиция (оппозиция ли?) непосредственного и опосредованного выступила при характеристике мышления и памяти. Согласно Платону, интеллект (нус) — это то, что отличает человеческую душу от животной. Нус — надиндивидуальное по своей природе творческое начало, приобщающее человека к божественному миру. Само бытие есть идея, вид, образ, облик, которые человек способен непосредственно воспринимать, представлять, уразумевать. Правда, для того, чтобы случилось такое, отличное от чувственного интеллектуальное восприятие, необходим таинственный поворот глаз души. Аристотель, наряду с таким интеллектом допускает существование пассивного, преходящего, смертного интеллекта. В дальнейшем ранг интеллекта все время понижается, его функции операционализируются, становятся все более земными, чтобы не сказать утилитарными. Он сводится к общей и частной способностям приспособления, к решению практических задач, чему отвечают десятки существующих сегодня определений интеллекта. В итоге происходит обособление двух реальностей: божественный, врожденный, непосредственный интеллект становится областью интуиции, а земной, приобретенный, опосредованный сохраняет статус разнообразных форм интеллекта, включая дискурсивный.

Нельзя сказать, что обе области мирно сосуществуют друг с другом. Кто-то, например, А. Бергсон начинал борьбу с интеллектом в пользу интуиции, а кто-то, наоборот, борьбу с интуицией в пользу интеллекта. В исследованиях Д. Н. Узнадзе опосредующим звеном выступила установка. Не только звеном, но и объяснительным принципом всей психики<sup>2</sup>. Правда, он допускал нали-

<sup>2</sup> Узнадзе Д. Н. Теория установки. М., 1997.

чие не только фиксированных (образующихся в опыте) установок, но и нефиксированных, т. е. некоторой чистой готовности к восприятию разного, неопределенного. Помимо поиска звеньев, опосредствующих поведение и мышление, наметился и другой путь борьбы с непосредственным — принижение последнего. Это ярко выразилось в исследованиях памяти, где образовалась стойкая традиция отождествления непосредственного вообще и непосредственной памяти в частности с примитивным, естественным, механическим<sup>3</sup>, с низшим, биологическим, ситуативным, хотя, порой, и выдающимся запечатлением<sup>4</sup>, с натуральным, определяемым физиологическими закономерностями<sup>5</sup>, с низшим, элементарным, нуждающимся в повторении<sup>6</sup>, с произвольным запечатлением<sup>7</sup>.

П. И. Зинченко и А. А. Смирнов вывели произвольную память из этого круга уподоблений, вооружили ее средствами и ввели в круг культуры и деятельности. А непосредственная память так и осталась примитивной, низшей, естественной, физиологической, биологической и пр., с которой, согласно Выготскому, как-то комбинируются искусственные приемы запоминания. Аналогична судьба непосредственного и в исследованиях внимания. Оно также заменялось произвольным вниманием. Последнее вначале становилось произвольным, а потом возвращалось в качестве «вторичного слепопроизвольного». Это же справедливо и для произвольной памяти, становящейся в конце концов слепопроизвольной, т. е. нашедшей и собравшей интеллект и не нуждающейся более в волевом усилии.

Мысль держится (если держится?) собственным, а не посторонним ей напряжением, усилием. А. Н. Леонтьев, выдвинувший в качестве объяснительного принципа всей психики понятие «деятельности», соглашается с Д. Н. Узнадзе и приводит свои аргументы в пользу необходимости преодоления постулата непосредственности<sup>8</sup>. Оба автора, как бы неявно, формулируют новый постулат — постулат опосредованности. Аргументом в пользу последнего служит и то, что на идее (принципе, постулате) опосредования зиждется культурно-историческая психология в версии Л. С. Вы-

<sup>3</sup> *Выготский Л. С.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 3. М., 1983. С. 251–254.

<sup>4</sup> *Леонтьев А. Н.* Проблемы развития психики. М., 1959. С. 328, 329.

<sup>5</sup> *Зинченко П. И.* Произвольное запоминание. М., 1961. С. 437.

<sup>6</sup> *Смирнов А. А.* Избранные психологические труды. В 2 т. Т. 2. М., 1987. С. 8.

<sup>7</sup> *Рубинштейн С. Л.* Основы общей психологии. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 342.

<sup>8</sup> *Леонтьев А. Н.* Избранные психологические произведения. В 2 т. Т. 2. М., 1983. С. 137.

готского. Пожалуй, только А. В. Запорожец пытался вырваться из круга опосредований к непосредственности и спонтанности как условиям развития ребенка.

Неожиданную поддержку борьба с «постулатом непосредственности» получила от теории информации, кибернетики, компьютерных наук. В последних продолжаются попытки формализовать естественный язык, построить искусственный интеллект (столь же монотонно возобновляются проекты создания нового человека). При этом непосредственность, естественность (нормальность) языка, интеллекта, человека воспринимаются не как источник возможных эвристик, а как досадное недоразумение и помеха таким «проектам».

Задача настоящего текста состоит в том, чтобы поставить под сомнение справедливость обоих постулатов и рассмотреть непосредственность и опосредованность как равно необходимые уровни развития и функционирования психики и сознания.

Попробуем представить себе, что непосредственность — это не рудимент, а важнейшее свойство человеческой психики, лишь частично совпадающее с произвольностью. Непосредственное противостоит опосредованному, а не произвольному. Иное дело, что непосредственное и произвольное могут развиваться по подобным траекториям и иметь похожие судьбы. Далее я буду соотносить непосредственность не с интеллектом и памятью, а с опытом, понимаемым в самом широком смысле слова. Чтобы прийти к положительной оценке непосредственности, начну с характеристики опосредованного, с его несомненных достоинств и недостатков.

Когда мы имеем дело с нашим собственным опытом, нам трудно сказать, когда и у кого мы его приобрели, еще труднее сказать, приобрели ли мы его произвольно или заучили. А. Эйнштейн как-то сказал (или ему приписали?) примечательную фразу: Образование, есть то, что остается, когда забывается, чему нас учили в школе. Каждый человек обладает живым опытом, живым знанием, живой памятью. Конечно, мы можем говорить о мере, степени глубины, объема, качества знаний и опыта, которые имеются у того или другого человека. Значительно труднее говорить об их источниках.

Забегая вперед, скажу, что незнание источников опыта, как и незнание своей «Я — концепции», есть благо. Поверим поэту, который вообще ушел из 7 класса школы и пренебрег высшим образованием: «Губят тебя твои же концептуальные и аналитические замашки, например, когда при помощи языка анатомируешь свой

опыт и тем лишаешь сознание всех благ интуиции. Ибо при всей своей красоте четкая концепция означает сужение смысла, отсечение всяческой бахромы. Между тем бахрома-то как раз важнее всего в мире феноменов, ибо она способна переплетаться»<sup>9</sup>. Здесь ключевые слова *сознание* и *интуиция*. Именно сознание, а не бессознательное, в которое исследователи творчества чаще всего стремятся погрузить интуицию.

Незнание источников имеющегося у нас опыта не мешает тому, что он, как и наша память, не имеет отчетливых границ, они не обозримы по своему объему. Этим мы обязаны культурному опосредованию. В понятии «опосредования» главный пафос культурно-исторической психологии. Между тем для самой культуры (и философии) идея и практика опосредования — не новость (см. историческую реконструкцию этого феномена<sup>10</sup>). Одной из самых древних психотехнических практик является мнемотехника, хорошо известная как минимум с античности. Ее задачи и средства легко формулируются в терминах культурно-исторической психологии. Мнемотехника есть разработка различных приемов, включающих внешние средства и внутренние способы запоминания. Овладение такими приемами и их использование, согласно Л. С. Выготскому и А. Н. Леонтьеву, превращает память из натуральной психической функции в опосредованную культурой. Внутренние способы не в последнюю очередь складываются благодаря работе с взаимно опосредующими друг друга образами, действиями, словами. Внутренние формы последних представляют переплетающуюся бахрому, подобную той, о которой говорил И. Бродский. Культурным средством является и заучивание (полезность которого, правда, часто ставится под сомнение). Поэтому не должны вводить в заблуждение замечательные исследования памяти Г. Эббингауза. На самом деле в них изучалась не *чистая мнema*, не натуральная, а вполне опосредованная память, медиатором которой в опытах Эббингауза было действие повторения и другие спонтанно применяемые испытуемым культурные способы запоминания, наличие которых скрупулезно отмечалось автором.

Наивысшая оценка опосредования была дана Г. В. Ф. Гегелем, который назвал его *душой диалектики*. Взаимно не опосредованные, изолированные или «чистые» психические функции

<sup>9</sup> Бродский И. Поклониться тени. СПб., 2001. С. 96.

<sup>10</sup> Коул М. Культурно-историческая психология: наука будущего. М., 1997; Хозиев В. Б. Опосредование в становящейся деятельности. Сургут, 2000.

(встречающиеся только в психологических замыслах и лабораториях) являются механическими и не имеют перспективы развития. Они, — по словам Гегеля, — остаются соединением, смесью, кучей. Это в полной мере относится и к взаимно не опосредованным знаниям: «*Механический способ представления, механическая память, механический образ действия* означают, что в том, что дух воспринимает или делает, недостает присущего ему проникновения и присутствия»<sup>11</sup>. «*Мертвым*» механизмом является процесс взаимодействия объектов, «которые непосредственно являли себя как самостоятельные, но именно на самом деле несамостоятельны и имеют свой центр вовне себя»<sup>12</sup>. Сказанное философом на психологическом языке можно выразить как разницу между стимульно-реактивным и активным поведением. В первом случае мы наблюдаем реакцию, во втором — акцию (свободное действие). Первая опосредована внешними обстоятельствами, вторая — внутренними. (Отложим пока вопрос, все ли и всегда ли внутреннее опосредовано, или возможна его непосредственность и спонтанность.) В психологии интерес к механизмам внутреннего опосредования (вспомним промежуточные переменные целевого поведения Э. Толмена, или принцип детерминизма (психики) С. Л. Рубинштейна: *внешние* причины всегда действуют только через *внутренние* условия) неуклонно растет, но явно медленнее, чем они того заслуживают.

Опосредование психики в самом общем смысле означает включенность всех психических актов (процессов, функций, функциональных органов-новообразований, персональных конструкторов и пр.) в культурный контекст жизни и деятельности индивида. В качестве средств выступают артефакты: орудия труда, утварь, знаки (в том числе иконические), слова (язык), символы, овеществленные смыслы и ценности, мифы, культура в целом. Имеются и персонифицированные посредники — медиаторы. Бл. Августин назвал Иисуса Христа Главным Медиатором между Богом и людьми. Персонифицированными посредниками, например, между ребенком и миром, в том числе миром культуры, являются родители, учителя. Опосредование очень рано вступает (берет?!) в свои права. Уже прадеятельность маленького ребенка, осуществляющаяся в контексте совокупной деятельности его со взрослым, оказывается тройко опосредованной: «Взрослым (медиатором, посредником), знаком (семиотическим артефактом) и орудием (техническим ар-

<sup>11</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3 т. Т. 3. М., 1970–1971. С. 159.

<sup>12</sup> Там же. С. 157.

тефактом). Эта “святая троица” составляет фундамент, своего рода “генетически исходную единицу психического развития”<sup>13</sup>.

В более узком смысле опосредование состоит в том, что все психические акты опосредуют друг друга. Каждый испытывает на себе влияние других, поэтому выделение какого-либо одного из них в сколько-нибудь чистом виде представляет собой почти неразрешимую проблему для экспериментальной психологии. Применительно к памяти это означает, что она испытывает на себе не только влияние самых разнообразных внешних средств от узелка, завязанного «на память», до компьютера и шпаргалки, но и от других психических процессов, например, внимания, мышления, эмоций и пр. В свою очередь, память также выступает в качестве средства поведения, деятельности, других психических процессов. Таким образом, перцептивный, мнемический, интеллектуальный акты могут выступать либо в качестве цели, либо — средства, что убедительно показано в исследованиях памяти П. И. Зинченко<sup>14</sup>. В первом случае они оказываются опосредованными, во втором — опосредствующими. Самое интересное и трудное для исследования состоит в том, что обе формы опосредования, так сказать, пассивная и активная, вполне совместимы одна с другой во времени. Перспектива их относительно раздельного изучения едва просматривается.

Отметим еще одну замечательную черту опосредования. По мнению Дж. Верча<sup>15</sup>, Л. С. Выготский обосновал важный принцип развития, который можно назвать принципом деконтекстуализации медиаторов. Деконтекстуализация медиаторов — это процесс, в ходе которого значение знаковых средств становится все более независимым от уникального пространственно-временного и социального контекста, в котором они первоначально были использованы. Здесь тоже можно говорить о спасительной роли забывания. Мы не помним не только источников большей части нашего опыта и знаний, но весьма смутно представляем себе, когда мы их приобрели. Вдобавок к этому мы не помним, как, с помощью каких средств и от кого мы что-то узнали и усвоили. Может быть, наш богатейший опыт накапливался и сохранялся не только благодаря памяти, но и благодаря своего рода амнезии? Отдельного человека, как, впрочем, человечество в целом не слишком волну-

<sup>13</sup> Зинченко В. П., Мещеряков Б. Г. Совокупная деятельность как генетически исходная единица психического развития // Психологическая наука и образование. 2000. № 2. С. 80.

<sup>14</sup> Зинченко П. И. Непроизвольное запоминание. М., 1961.

<sup>15</sup> Верч Дж. Голоса разума. М., 1985.

ет археология и генеалогия имеющегося у них знания. Решающим аргументом в пользу наличия подобной амнезии и, одновременно, в пользу решающей роли произвольной памяти в приобретении опыта является наше детство. Хотя мы все родом из детства и, по словам Льва Толстого, к пяти годам получаем 90% наших знаний (интересно, как ему удалось подсчитать?), именно эти годы лишь в минимальной степени доступны нашей произвольной памяти. Видимо, прав Ж. Ренан, говоривший, что человек «растет корнями вверх». Его память больше устремлена в будущее, чем в прошлое. Это предмет исследований Ж. Нюттена, Г. К. Середы. И. Бродский даже мрачновато заметил: чем ты больше помнишь, тем ты ближе к смерти. (Если это действительно так, то нужно оптимистически относиться к склерозу.) Вернемся к детям. Примечательно, что при всей очевидной детской непосредственности, которую взрослые слишком часто утрачивают, этот период жизни можно характеризовать как пир опосредования и, как это ни парадоксально, — триумф произвольной памяти. Здесь нас не должен вводить в заблуждение язык. Непосредственность и спонтанность поведения очевидна. Меня же интересует непосредственность, так сказать, доопытная, априорная, которую из-за «пира опосредования» трудно уловить в ее первозданной чистоте. Причина в том, что уроки опосредования ребенок получает с первого дня рождения и, соответственно, начинается его вхождение в культуру. При этом, как говорил И. Бродский: *Скорость внутреннего прогресса больше, чем скорость мира*. Развитие ускользает от постоянного наблюдения. Младенец сензитивен к культуре, поэтому культура неуловимо быстро, как бы сразу начинает преобладать над природой. Но «природная непосредственность», если таковая, действительно, есть, не может быть ни низшей, ни примитивной. Последние черты, скорее, можно наблюдать у взрослого человека. Как говорил Андрей Белый: Современные дикари — не остатки примитивного человека, а дегенераты когда-то бывших культур. (К большому сожалению, от современных дикарей сегодня можно услышать нечто подобное в адрес не часто встречающихся аристократов и интеллигентов.)

Трудности обнаружения непосредственности возрастают и в связи с тем, что слово, как квинтэссенция культуры, *изначально* становится не только важнейшим событием-фактом в жизни младенца, но и актом — актом духовным и культурным. Проникновение слова («семенного логоса») в душу младенца и произрастание его в плодородной почве движений, действий, ощущений и образов — в почве, орошаемой аффектами, проанализировано мною в других

работах<sup>16</sup>. Развитие ребенка, благодаря *свету Слова*, начинается с «верхнего до», с образования духовного, символического слоя сознания, с «вершинной психологии», с *конгенитальности* младенца высшим проявлениям человеческого духа, выражающимся в материнской любви к своему чаду. Мать с первого дня его появления на свет (а, возможно, и раньше) дарит ему душу, любовь, заботу и слово. С момента рождения ребенка начинается не просто приобщение к культуре, а начинается его духовное и культурное развитие. Еще в 1935 году П. Я. Гальперин критиковал положение Л. С. Выготского о наличии у ребенка натуральных психических функций. Для того чтобы его преодолеть нужно: «отнести начало опосредования к факту общения в человеческом обществе, т. е. к первому крику ребенка. Нужно понять значение этого факта, который до сих пор оставался недооцененным, иначе говоря, нужно подвести исследование речи и ее значение для сознания к ее истокам»<sup>17</sup>. Очень рад, что моя точка зрения совпала с давними размышлениями одного из любимых моих учителей.

Младенец не пассивен, он сам порождает знаки, понятные взрослому!

В свое время П. А. Флоренский говорил, что сам человек — не факт, а акт. Мне казалось этого недостаточно, и я добавлял, что человек — это артеакт, поскольку не природа делает людей, а людьми делают себя сами. И делают (строят) из очень плохо известного им материала. Таким образом, мы пришли к высшей оценке роли опосредования в человеческой жизни. И здесь, по законам жанра, должно последовать «Но». Не получилось ли в итоге, что я, подняв опосредование на недостижимую высоту, отрицаю наличие у человека не только примитивных, но и непосредственных психических функций? Конечно, за все приходится платить. Трудно отрицать, что по мере взросления мы утрачиваем значительную долю детской непосредственности. Те, кто не доиграли в детстве, например, чиновники и вовсе ее утрачивают. Кроме того, мы усваиваем культурные запреты и табу, подавляем душевные порывы, нередко потом сожалеем об этом. Не слишком многим удастся сохранять детскую непосредственность надолго. П. А. Флоренский говорил,

---

<sup>16</sup> Зинченко В. П. Ранние стадии культурного развития ребенка // Психанима. Психологический журнал университета «Дубна». Т. 1. № 1, декабрь 2008; Зинченко В. П. Шепот прежде губ, или что предшествует эксплозии детского языка? // Культурно-историческая психология. 2008. № 2. С. 2–18.

<sup>17</sup> Гальперин П. Я. Система исторической психологии Л. С. Выготского и некоторые положения к ее анализу (тезисы) // Культурно-историческая психология. 2009. № 1. С. 118–123.

что гений — это сохранение детства на всю жизнь, а талант — это сохранение юности. Анна Ахматова говорила о Борисе Пастернаке, что он награжден каким-то вечным детством. Утешает то, что есть не только исходная (пока гипотетическая) детская непосредственность, но и другая — непосредственность-новообразование, которой мы в значительной степени обязаны нашей способности к забыванию источников опыта и наличию у нас способности к творчеству.

В свое время К. Маркс, а вслед за ним и некоторые психологи, А. Н. Леонтьев, например, использовали термин «присвоение» опыта, носящий несколько сомнительный моральный оттенок. В слове «присвоение» звучит что-то, напоминающее плагиат, но зато, хотя и фиктивно, подразумевается авторство, которое не слышится в слове «подражание». Более ощутимо авторство в слове «воспроизведение», особенно если ослабить приставку «вос» и сделать акцент на *произведении*: «вос-произведение». Аналогична двусмысленность и в выражении «по образу и подобию». Подobie — это подражание, а образ всегда оригинален и уникален. Он в меньшей степени, чем подобие, зависит от прототипа. Более решителен Осип Мандельштам, сказавший: *Я, создатель миров моих*, что подразумевает не только авторство, но и ответственность за созданное и несозданное. Такая ответственность выражена поэтом в других стихах: *Все в мире переплетено моею собственной рукою*. Это — за созданное. А за несозданное: *Несозданных миров отмститель будь художник, — / Несуществующим существованье дай...* Наконец, самосознание только начинающего поэта: *И, несозданный мир лелея, / Я забыл ненужное «я»*. Для созидания нужна не «Я концепция», а свободное Я, свободное даже от «второго я»:

Отринув докучную маску,  
Не чувствуя уз бытия,  
В какую волшебную сказку  
Вольется свободное я?

И. Анненский

Здесь я поэта подчиняется и растворяется в творческом порыве, который сам есть свобода, а, возможно, и судьба. Лучшая «Я концепция» принадлежит А. С. Пушкину: «Ай да Пушкин, ай да сукин сын!»

Разумеется, создание собственного мира (миров) — прерогатива не только поэтов и художников. Человека мало заботит, откуда взялся его собственный внутренний мир, что не мешает ему

с благодарностью вспоминать родителей, учителей... Важно, что этот мир он воспринимает непосредственно. Его мир, как, впрочем, и внешний, презентирован, а не репрезентирован ему. Он может делиться своим опытом, кого-то впускать в свой мир, от других — закрывать его. Это его собственность. Хорошим примером является родной язык. Я, конечно, умом понимаю, что не я его создал, но ощущаю его как свою собственную, интимную принадлежность и мою принадлежность ему. Владимир Набоков говорил о языке еще более определенно: «Все, что у меня есть, это мой стиль». Подобные ощущения или уверенность дают основания (или могут служить объяснением) непосредственного восприятия языка, символов и других артефактов. И здесь возникает каверзный вопрос. Не слишком ли бездумно антропологи и психологи объявили все медиаторы, включая слово, артефактами? Слово — не условный репрезентант, говорил Г. Г. Шпет. Мы ни с кем не условливались, что стол — это стол. Мы это просто знаем. Язык — это дом бытия, кров, явление бытия — так его характеризовал М. Хайдеггер.

Подлинное произведение искусства, вопреки ловушке, которую нам устроил язык, тоже не *арте-факт*, а со-бытие, событие бытия. Возможно, несколько наивно роль непосредственности в создании произведений искусства выразил А. А. Потебня: «Если искусство есть процесс объективирования первоначальных данных душевной жизни, то наука есть процесс объективирования искусства»<sup>18</sup>. Много позже М. Мерло-Понти писал, что великий художник исходит из первичного, т. е. непосредственного, отношения к миру, на основе которого только и возможно обладать целостным мироощущением. Искусство — это всегда «говорящее слово». Язык перестает быть простым средством для сообщения о налично-данном и становится телом писателя, самим писателем<sup>19</sup>. Соответственно, произведение искусства воспринимается непосредственно не только наивными, но и искушенными в искусстве ценителями. Мир презентирован нам и тогда, когда мы смотрим на него сквозь призму культуры. Точнее, не сквозь призму, а «новыми глазами» (функциональными органами), которые мы построили посредством культуры. И новые глаза не мешают презентированности мира, хотя видят его по-новому, а могут и исказить его восприятие. Иное дело — понятия. Андрей Белый писал, что понятия — это очки. От

<sup>18</sup> Потебня А. А. Слово и миф. М., 1989. С. 181.

<sup>19</sup> Вдовина И. С. М. Мерло-Понти: от первичного восприятия к миру культуры // Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 584.

живого дыхания действительности очки запотевают, и в ясных понятиях мы ничего не видим. На своем опыте мы знаем, что такие очки приходится корректировать, а то и избавляться от них. Тем не менее мы можем заключить, что независимо от того, помогает или мешает опосредованность культурой восприятию мира и нашей деятельности в мире, это не уничтожает его презентированности. Как сказал О. Мандельштам, мы можем *взять в руки целый мир, как яблоко простое*.

Возникает вопрос, нельзя ли дело представить таким образом, что опосредование сыграло свою роль, выполнило свою миссию, вооружив нас культурой, и теперь может уходить. Если и не совсем, то в тень, чтобы оставить нас наедине с внешним миром и с нашими собственными внутренними мирами и опытом. Культурное опосредование порождает культурную же непосредственность, которая приятна и, порой, доставляет эстетическое удовольствие. Это, конечно, так. Но дело не только в гедонизме. Причина в том, что только непосредственная презентированность мира, будь он внешним или внутренним, открыта для интуиции. Равным образом, только использование тех или иных средств может помочь их интерпретации и объяснению. Только опосредование может привести мир, условия задачи, проблемную ситуацию и пр. к виду, пригодному для решения проблем и принятия решений. Значит опосредование — это репрезентация презентированного мира. Ее последующая декомпозиция в случае удачи ведет к порождению нового образа, его новой композиции и к новой непосредственной презентированности. Еще раз подчеркну, что только презентированный, целостный образ внешнего ли, внутреннего ли мира может служить предметом и условием акта *интеллигибельной интуиции*, представляющей собой «способность» к уразумению, независимую от уразумения, которому мы «научаемся»<sup>20</sup>. К этой мысли Шпет пришел в ходе феноменологического анализа сознания. Такое первоначальное уразумение принадлежит к сущности самого сознания, оно не есть только репрезентативная функция вообще, но и презентативная. Именно презентативная функция благодаря интуиции «окрыляет предметы, одушевляет их, и мы действительно можем говорить об особой группе предметов, к сущности которых относится быть *уразумеваемыми*»<sup>21</sup>. Этот же мотив встречается в значительно более поздних размышлениях М. Хайдеггера о сознании: «Сознание есть со-представленность предметной сфе-

<sup>20</sup> Шпет Г. Г. Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 173.

<sup>21</sup> Там же. С. 172, 173.

ры вместе с представляющим человеком в круге им же обеспечиваемого представления. Все присутствующее получает от сознания смысл и образ своего присутствия, а именно презентности внутри *representatio*»<sup>22</sup>. Интуиция как бы помогает сознанию вырывать непосредственное из нагромождений опосредованного, что оказывается достаточно трудным делом.

Обратимся к доопытной способности к уразумению, т. е. к уразумению без научения, о которой писал Г. Г. Шпет. Главный вопрос — это доопытное уразумение языка. Насколько этот вопрос осмыслен в свете высказываний М. Хайдеггера о том, что «сущность человека покоится в языке», что «мы *об-речены*»? Статью «Путь к языку», откуда взяты эти высказывания, М. Хайдеггер начал с того, что мы существуем прежде всего в языке и при языке: «Путь стало быть к нему не нужен. Да путь к нему притом еще и невозможен, если уж мы и без того там, куда он должен бы вести. Однако там ли мы?.. Оказываемся ли мы без всякого нашего старания в близости языка? Или путь к языку как языку длиннейший из всех, какие можно помыслить?»<sup>23</sup> Судя по тому, что происходит сегодня с русским языком, последнее утверждение бесспорно. Но об этом в другой раз. Сейчас же меня интересует самое начало как условие принятия «дара речи».

Выше шла речь о дарах матери своему чаду. Мало быть достойным дара, нужно еще иметь доопытную готовность и способность к их принятию. Нас не должно смущать, что оба не осознают происходящее как дарение. Дарение души, заботы и слова, как и их принятие, есть непосредственные и основополагающие для будущего развития акты. М. Хайдеггер в контексте размышлений об истоках художественного творения писал: «Дарение и основополагание заключают внутри себя неопосредованность, присущую тому, что именуется началом. Однако неопосредованность начала, своеобразие скачка изнутри всего неопосредуемого, не исключает, а напротив, включает в себя крайнюю длительность и неприметность, с которой готовится начало. Подлинное начало, как скачок, всегда есть вместе с тем за-скок, вперед, а в таком за-скоке начало уже перескочило через грядущее, пусть и скрытое в тумане. Начало скрыто содержит в себе конец. В подлинном начале никогда не бывает примитивности начинающего. У примитивного нет будущего, поскольку в нем нет приносящего дары полагающего основу скачка и заскока вперед. Примитивное не способно давать ничего,

<sup>22</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 60–61.

<sup>23</sup> Там же. С. 259.

кроме того, в плену чего находится оно само, ибо оно не содержит ничего иного. Начало же содержит в себе величину небывалой огромности, а это значит — спора со всем бывалым»<sup>24</sup>. Советую еще раз вчитаться в приведенные строки философа. Его мысль о начале имеет прямое отношение не только к психологии развития, но и к социуму в целом. Замечательно утверждение М. Хайдеггера о том, что начало скрыто содержит в себе конец. Это постоянный сюжет поэзии. Томас Элиот: *В моем начале мой конец... В моем конце — мое начало*. И если началом, при всей его огромности и таинственности, является уразумение слова, то оно же составляет конец: *От всего человека остается часть речи* (И. Бродский).

В ситуации мать-дитя акты дарения взаимны, они происходят в буберовско-бахтинском пространстве *Между Я—Ты*, в «интериндивидном пространстве» Л. С. Выготского или в «пространстве совокупного действия» Д. Б. Эльконина. Дары матери понятны. Но ведь и дитя есть дар (Божий), благодарно принимаемый матерью. Что же это за таинственное, требующее крайне длительной и неприметной подготовки и тем не менее непосредственное начало? «Примитивные», «низшие», «биологические» функции, например, «косные инстинкты и близорукие рефлексy» (А. А. Ухтомский), едва ли пригодны для такой роли. Не годится и самый легкий и поэтому самый распространенный ход (язык отказывается произносить) мысли, чтобы поместить истоки опыта, мысли, слова, сознание в мозг. Не зная о Н. Хомском, который постулировал в 1957 году наличие в мозгу врожденных синтаксических структур, Л. С. Выготский в 1932 году следующим образом ответил ему: «...в мозгу и его функциях *в натуралистическом плане* нет и не может быть соответствующих речи структур, они возникают сверху — из психол[огических] структур (2 мозга, взаимодействующие через истор[ико]-культ[урную] среду). В слове — источник новых мозговых структур, а не все возможности операций со словом заложены в морфол[огической] структуре мозга» (запись «В афазии, шизофрении и других патологических изменениях...». Семейный архив). <...> Выготский... меняет аспект рассмотрения психофизической проблемы: вместо старой дилеммы «тело — душа» он предлагает обратить внимание на другую: «Это страшно важно: речь/мышление как психо/физ[ическая] проблема» («Symposium 4 декабря 1932 год»)»<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Хайдеггер М. Исток художественного творения. М., 2008. С. 213.

<sup>25</sup> Завершнева Е. Ю. Путь к свободе (К публикации материала из семейного архива Л. С. Выготского) // Новое литературное обозрение. 2007. № 3 (85). С. 75–76.

Рассмотрим действительную мысль, относящуюся к проблеме начала. Г. Г. Шпет, ссылаясь на Аристотеля, говорит о соглашении, *consensus*'е, который не может рассматриваться как результат какого-то развития, а сам есть условие развития. Для объяснения такого *consensus*'а Шпет предлагает привлечь *единство рождения*: «Не только факт понимания речи, но в еще большей степени факт понимания в пределах рода, вплоть до самых неопределенных форм его, как механическое подражание, симпатия, вчувствование и прочее, суть только проявления этого единого, условливающего всякое общежитие, “уразумения”, как функции *разума*»<sup>26</sup>. Эти размышления об интеллигибельной интуиции непосредственно адресованы психологии. Автор ведет нас за пределы слова, образа, действия, даже культуры и духа, к первоначальному условию их понимания и в качестве такого условия выдвигает наличие разума, интеллигибельной интуиции, в которой еще не обособились чувственность и интеллект. Такая интуиция есть начало и условие дальнейшего развития. Не знаю, кому принадлежит интуиция называть человека *homo sapiens*, но Г. Г. Шпет клонит именно в эту сторону. Видимо, человек, действительно, создавался с умом и им же наделен с рождения. Иное дело, как он им потом распорядится, после того, как устами младенца перестанет глаголить истина. Это зависит не только от него, но и от социальной ситуации его дальнейшей жизни.

В этом же направлении шла мысль В. В. Библихина. Он говорит о началах во множественном числе, но не разъединяет и не разменивает их на отдельные психические функции, а соединяет в некоторое раннее, опережающее единство: *могу — мыслю — понимаю*, утверждая, что такое единство не столько свойство человека, сколько его существо. Человек — это открытое миру *могу*, а *могу*, изначально присуще человеку. Первое *могу* — общий источник смысла и волевого решения. *Могу* — это материальная возможность выбора, предшествующая смыслу и воле. Поэтому-то человек, действительно, *возможное* существо, имеющее альтернативу: «Всякая фигура смысла “воспринимается” или “по-нимается”, а не овладевает лишь им, в свете своей альтернативы, заранее присутствующей как возможность другого поведения... По-нимание есть всегда восприятие, т. е. акт допущения, доверия, принятия данной возможности с исключением другой»<sup>27</sup>. В комментарии к своему тексту автор пишет: «Буриданов осел. Да это и есть есте-

<sup>26</sup> Шпет Г. Г. Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 173.

<sup>27</sup> Библихин В. В. Мир. СПб., 2007. С. 222, 226.

ственное состояние человека. Поскольку все может, всему открыт. Естественное»<sup>28</sup>. В. В. Биbihин, как и Г. Г. Шпет, считает, что состояние *могу*, возможность понимания и альтернативы присущи человеку как родовому существу. В его размышлениях открытое *могу* нераздельно от принимающего понимания или понимающего принятия, понимающей любви. К близким по смыслу идеям пришел в последней, посмертно изданной, книге С. Л. Рубинштейн. Он изменил свою ставшую классической формулу: внешние условия действуют, преломляясь через действие внутренних условий. В книге «Человек и мир» мы читаем: «...строго говоря, внутренние условия выступают как причины (проблема саморазвития, самодвижения, движущие силы развития, источники развития находятся в самом процессе развития как его внутренние причины), а внешние причины выступают как условия, как обстоятельства»<sup>29</sup>. Этой позиции соответствует и характеристика любви как первой острейшей потребности человека<sup>30</sup>. Конечно, даже открытое *могу* и такая любовь не всеисильны: «Реальностью является недостаточность человеческого хотения, вина человека, в себе самой содержащая свою кару»<sup>31</sup>.

Выше шла речь о триумфе опосредования. У В. В. Биbihина есть гимн непосредственному первому взгляду: «Ницше неправ: верен все-таки как раз первый взгляд, “понимающий” без понимания, видящий смысл — без явственного смысла, набрасывающий мир без устройства. Мир опережает, он *первое видимое*, все, что видимо, видимо в нем»<sup>32</sup>. Такое понимание и видение рассматривается не в гносеологическом плане, а как возможность и способность вместить в себя событие мира. Важнейшим из таких событий является слово. Автор, вслед за М. Хайдеггером, признает, что начала понять привычным образом — схватить — невозможно. Они сами захватывают нас, человек сливается с началами<sup>33</sup>. Здесь принимающее понимание сливается с пониманием исполняющим, т. е. пониманием, связанным с активностью, с умением быть. М. Хайдеггер назвал его «бытийным пониманием».

То, что В. В. Биbihин называет принимающим пониманием, у Г. Г. Шпета — интеллигибельная интуиция, интуиция непосред-

<sup>28</sup> Там же. С. 230.

<sup>29</sup> Рубинштейн С. Л. Человек и Мир // Проблемы общей психологии. М., 1973. С. 290.

<sup>30</sup> Там же. С. 374.

<sup>31</sup> Карсавин Л. П. Философия истории. М., 2007. С. 505.

<sup>32</sup> Биbihин В. В. Мир. СПб., 2007. С. 192.

<sup>33</sup> Там же. С. 110–112.

ственного. При всей ее важности, она лишь условие, начало, но не метод познания. Защищая Г. Гегеля от упреков в интуитивизме, Шпет пишет, что он не интуитивист, а «*интуитивист + дискурсия*!! <...> Его <Гегеля> логика не желает “предпосылок”, она — “круг”». Г. Г. Шпет аргументирует это тем, что «тождество в понятии опосредованности и непосредственности (а) основа и *specificum* Гегеля, (б) оно основа его диалектики, как *метода*»<sup>34</sup>. Шпет приводит разъяснение гегелевского понимания терминов непосредственного и опосредствованного, которое дал Н. Г. Дебольский: «*Началом мысли служит непосредственное, результатом опосредованное. Так как истина заключается не в начале, а в результате, то истина оказывается опосредованною, но с другой стороны, так как результат служит вновь началом дальнейшего движения мысли, то сам результат становится непосредственным*»<sup>35</sup>. Далее, Н. Г. Дебольский говорит о «круговращении» непосредственного и опосредованного и заключает: «Заслуга Гегеля в области философии заключается главным образом именно в правильном разрешении противоположности непосредственного и опосредованного знания. Он опровергает всякий интуитивизм, т. е. как эмпиризм, так и мистицизм, философию веры, откровения, внутреннего усмотрения и т. д.; но вместе с тем он опровергает и превознесение рассудка, стремление дискурсивно доказать всякую истину. Но опровергая их, он также и примиряет их, показывая, что одно — начало, а другое — результат»<sup>36</sup>. И наконец, то же примирение, но в понимании Г. Г. Шпета. Дискурсия есть не что иное, «как та же интуиция, только рассматриваемая не в изолированной отдельности каждого акта, а в их связи, течении, *беге*. Истинно только то в указанном противопоставлении, что формализм рассудка имеет дело с данностью *абстрактивною*, тогда как умозрение разума существенно направляется на предметность *конкретную*»<sup>37</sup>.

Можно лишь посочувствовать исследователям мышления: им крайне редко удастся выделить из его течения, бега, в скольконибудь чистом виде интуитивный акт. Приходится удовлетво-

<sup>34</sup> См.: Шпет Г. Г. Опыт популяризации философии Гегеля. Отзыв о книге И. А. Ильина «Философия Гегеля» // Шпет Г. Г. Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры. Отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М., 2010. С. 239.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. Отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М., 2007. С. 238.

ряться анекдотическими описаниями вроде архимедовой ванны, ньютонова яблока, менделеевского сна и т. п. Дополнительные трудности исследователям создает и хайдеггеровский за-скок вперед, характеризующий подлинное начало. В таком начале уже содержится конец (результат) как минимум его поисковый образ. Это означает, что понимающее принятие или интеллигибельная интуиция способны, разумеется, в известных пределах, прокладывать и контролировать последующие шаги дискурсии и опосредования.

Значит, изначальное непосредственное, пусть и гипотетическое, мы нашли в размышлениях Г. Г. Шпета и В. В. Бибихина. Что же можно сказать о механизме «вторичного», «третичного» и т. д. непосредственного? Выше говорилось об амнезии источников опыта. Попробую представить ее более конкретно как своего рода феноменологическую редукцию. Не уверен, что исследователи сознания действительно могут осуществить сколько-нибудь полную «феноменологическую редукцию» собственного опыта, достичь состояний «чистого» сознания, впасть в состояние «эпохе», чтобы освободиться от всяческих предпосылок относительно изучаемого объекта, т. е. достичь его презентированности, очищенной от репрезентаций. Слишком уж коварен объект. Следует редуцировать изучающее сознание для изучения изучаемого сознания. Проще редуцировать оба сознания, что и происходит, когда в качестве предмета изучения сознания берется мозг, в котором ищутся нейроны сознания.

Если оставить в стороне этот крайне нелепый вариант, то феноменологическая редукция предполагает весьма сомнительное наличие произвольности управления собственным сознанием. Допустим, что такое возможно. Но тогда мы сталкиваемся с новой трудностью. До процедуры редукции уже нужно иметь (знать) «чистое» сознание, чтобы вовремя остановиться, заодно не редуцировать и его, что, видимо, невольно сделали со своим сознанием нейропсихологи и философы, локализирующие сознание в мозге. Не напоминает ли феноменологическая редукция «дикий психоанализ»? З. Фрейд ведь уподоблял психоанализ скальпелю хирурга, с помощью которого можно удалить не только лишнее, но и жизненно необходимое.

То, что я понимаю здесь под феноменологической редукцией (или амнезией), К. Юнг называл «чистым опытом», который оставляет за скобками авторитеты и дает простор интуиции. В известном докладе 1929 года «О целях психоанализа» Юнг писал, «что в психотерапии прямо-таки необходимо, чтобы врач не придерживался

слишком жестко намеченной цели»<sup>38</sup>. В. Р. Бион<sup>39</sup> рассматривал способности к забыванию, к воздержанию от желания излечить пациента и даже от установки на его понимание непререкаемыми профессиональными чертами психоаналитика. По его мнению, память, желание и понимание мешают непосредственному восприятию пациента, наблюдению за ним, препятствуют психоаналитическому инсайту. В. Р. Бион считал необходимым специально обучать будущих психоаналитиков забыванию и суровому воздержанию от желания и понимания. Основание этого состоит в том, что каждый случай психоанализа уникален, а разговоры о них ведутся слишком общо. Сознвая необходимость прохождения будущим аналитиком психоаналитической школы, усвоения приемов ее работы и мышления, В. Р. Бион видел в этом, скорее, несчастье, чем преимущество. Почти как у В. Хлебникова:

Это на око / Ночная гроза,  
Это наука / Легла на глаза!

Думаю, что размышления и рекомендации Биона имеют прямое отношение и к психологии, которая чрезмерно увлекается статистикой. Психологам необходимо чаще вспоминать старые добрые «качественные исследования»<sup>40</sup>, о которых они забывают, претендуя на создание новой методологии таких исследований. Конечно, феноменологическая редукция полезна и необходима для изучения и анализа другого сознания. Она полезна как в научных, так и в практических целях. Речь, конечно, не идет о непознаваемости собственного сознания, о недоступности сознания сознанию. Спору нет, сознание кое-что раскрыло в самом себе еще до идей Э. Гуссерля о феноменологической редукции, видимо, и с их помощью тоже. Я вижу возможность приложения идей феноменологической редукции не столько в качестве метода изучения самого сознания (своего или другого), сколько в качестве одного из механизмов его самого. Феноменологическая редукция — это и есть вполне естественная, а не искусственная, как у Гуссерля, амнезия механики и процедур опосредования, с помощью которых приобретался перцептивный, моторный, мнемический или интеллектуальный опыт. Но только процедур, а не их результатов. Разумеется, редукция или

<sup>38</sup> Юнг К. Г. Проблемы души нашего времени. М., 1993. С. 76.

<sup>39</sup> Bion W. R. Attention and interpretation: A scientific approach to insight in psychoanalysis and groups. London, 1970.

<sup>40</sup> См.: Дункер К. Качественное (экспериментальное и теоретическое) исследование продуктивного мышления // Психология мышления. М., 1965.

амнезия не полное беспамятство. Она частичная, а главное, временная, восстанавливающаяся в актах объективации и дискурсии. Такая редукция обеспечивает превращение опосредованного в непосредственное, репрезентацию опыта в презентацию мира, что дает возможность посмотреть на него новым взглядом, увидеть как будто в первый раз, охватить как целое и ухватить его смысл. Такой порыв или призыв к смыслу должен объективироваться, превратиться в текст, для чего требуется следующий виток опосредования и дискурсии.

Подобная динамика непосредственного и опосредованного если не снимает оппозицию между нативизмом и эмпиризмом, то существенно смягчает ее. В свете этой динамики интуиция и дискурсия не противопоставляются, а дополняют одна другую. Она означает, в частности, что каким бы длинным не был путь от начала к результату, последний для индивида становится непосредственным, как бы естественным началом, трамплином для нового витка решения задачи. Г. Г. Шпет верно заметил, что мышление — это непрекращающееся «опосредствование», но оно, видимо, так же дискретно, как и всякое живое движение, имеющее квантово-волновой характер. Между соседними актами опосредствования имеет место то, что он уже называл чувственной и интеллектуальной, а не интеллигибельной интуицией, открывающей и оценивающей смысл достигнутого на предыдущем шаге и определяющей направление следующего. Интуитивный акт возможен лишь по отношению к непосредственно данному, и обнаруженный благодаря ему смысл подвергается дальнейшей трансформации в актах опосредствования. Другими словами, в интуитивном акте открывается смысл, в дискурсивном — цепочка значений, в которых смысл находит свое новое воплощение, готовое к объективации в виде нового образа, слова, мысли, действия. Содержательно процесс познания (мышления, понимания) может быть описан как чередование противоположно направленных актов осмысления значений (предметных, операциональных, вербальных, концептуальных и т. п.) и означения смыслов. Указанные акты не только противоположно направлены, но и асимметричны. В зазоре, просвете между ними нередко происходит драматический спор между уже означенными и невыразимыми, но ощущаемыми смыслами. Последние, несмотря на невыразимость, подпитывают дискурсию. Возможно, именно в таких просветах имеется место тому, что М. Хайдеггер называл прозрением в то, что есть: «Это событие озарения, в качестве которого выступает истина бытия перед бес-призорным бытием. <...> Когда совершается прозрение, че-

ловек задет в своем существе молнией бытия. Прозрение озаряет человека»<sup>41</sup>. Прозрение, видимо, представляет собой высшую форму творческой интуиции. Его результаты не просто означиваются, а служат основой творения.

Спустимся с высот философского прозрения на землю. Опосредованный (дискурсивный) акт либо приводит к непосредственно презентированному результату, либо запутывается в медиаторах. Остается лишь уповать на инсайт, на прозрение. Последнее превосходно выразил О. Мандельштам:

И я выхожу из пространства  
В запущенный сад величин  
И мнимое рву постоянство  
И самосознание причин.

«Восьмистишия». № 11. 1933–1935

А. Эйнштейн, выйдя из *пространства* своей теории относительности, источником которой, по его словам, были зрительные образы и даже мышечные ощущения, в *запущенный сад* математики, признался, что, когда математики взялись за его теорию, он перестал ее понимать.

Распространенное рассмотрение интуиции как метода и, соответственно, как самостоятельного типа мышления связано с тем, что шаги дискурсии далеко не всегда даны в самонаблюдении. Я мыслю пропущенными звеньями, говорил О. Мандельштам. Отсюда бедность интроспекции мышления, в которой неизбежны разрывы смысла. Промежуточное положение интуитивных актов извлечения смысла подчеркивается распространенными метафорами: тела, узлы, кристаллы, капли, кванты смысла. Такое дробление не противоречит его целостности в каждый отдельно взятый момент. Не противоречит и тому, чтобы рассматривать перечисленное как шаги смысла на пути к сгущениям, молниям, радугам смысла<sup>42</sup>. Промежуточное положение смысла между воплощениями в значении, в слове, образе или в действии делает его самого, скорее, ощущаемым, чем наблюдаемым, и трудно выразимым, так сказать, в его первозданной чистоте. Невоплощенный в какой-либо перцептивной или вербальной форме смысл тает, как дым, как утренний туман, подобно незафиксированному сновидению. А воплощен-

<sup>41</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 257.

<sup>42</sup> Зинченко В. П. Порождение и метаморфозы смысла: от метафоры к метаформе // Культурно-историческая психология. 2007. № 3. С. 17–30.

ный смысл отличается от исходного, что слишком хорошо известно каждому на собственном опыте, и объясняет нескончаемость погони за смыслом, как за жар-птицей. Превосходно это выразил В. Гёте:

Так вечный смысл стремится к вечной смене  
От воплощения к перевоплощению.

Об этом же писал Т. Элиот:

Вчерашний смысл вчера утратил смысл,  
А завтрашний — откроет новый голос.

В итоге получается парадоксальная ситуация. Интуиция внезапно (озарение, инсайт, сатори и т. п.) и представлена в самонаблюдении и в сознании лишь как результат. А приводящая к ней дискурсия, часто опирающаяся на «бессознательные умозаключения» (Г. Гельмгольц), «перцептивные суждения» (Ч. Пирс), «невербальное внутреннее слово» (М. К. Мамардашвили), напоминает «невидимые миру слезы». Поэтому при анализе мышления мы как бы сталкиваемся с уравнением, оба члена которого неизвестны. Это провоцирует исследователей отрицать либо интуицию, либо — дискурсию. Примечательно с этой точки зрения *полное* определение мышления, которое дал К. Дункер: «Мышление — это процесс, который посредством инсайта (понимания) проблемной ситуации приводит к адекватным ответным действиям (“Хорошие ошибки” также являются адекватными.)»<sup>43</sup>. Дункер, как и В. Кёлер, подчеркивал непосредственность инсайта. Видимо, из-за загадочности инсайта исследователям проще рассматривать процесс мышления как пробы и ошибки.

В психологии многое сделано для понимания акта опосредования как такового, т. е. для понимания трансформации непосредственного в опосредованное, или, как принято говорить, естественного в культурное. Меньше изучена трансформация опосредованного во «вторичное» непосредственное. Будучи производным от первого, непосредственное столь же естественно (по форме своего функционирования), сколь и культурно (по своему содержанию). С этой точки зрения, например, новый смысл может приобрести печально известное в психологии понятие «ассо-

<sup>43</sup> Дункер К. Качественное (экспериментальное и теоретическое) исследование продуктивного мышления // Психология мышления. М., 1965. С. 79.

ция»: будучи естественной, натуральной (в смысле Л. С. Выготского) функцией, она, наряду с метафорой, вполне пригодна для того, чтобы замкнуть собой начало и конец длинной цепочки опосредований в динамике формирования высших психических функций<sup>44</sup>.

Поскольку при характеристике опосредования я опирался на Г. Гегеля, в частности, приводил его высказывание о том, что оно — душа диалектики, полезно предупредить читателя от его возможной неверной интерпретации. Дело в том, что, согласно Г. Гегелю, познание или логическое в целом, не исчерпывается диалектикой. Оно имеет три стороны: *α) абстрактную, или рассудочную, β) диалектическую, или отрицательно-разумную; γ) спекулятивную, или положительно-разумную*<sup>45</sup>. И только диалектическое единство всех этих трех «моментов» дает полную характеристику логического. Я счел нужным привести это разъяснение, чтобы опосредование не рассматривалось лишь как отрицательно-разумная, критическая, разрушительная сторона познания, принимавшаяся диалектическим материализмом за все познание (здесь был бы уместен психоанализ). Опосредование является инструментом как отрицательно-, так и положительно-разумной стороны познания. Вырванная из всего контекста познания диалектическая или отрицательно-разумная сторона познания утрачивает и рассудочность, и разумность, как это случилось с диалектическим материализмом в его советской редакции.

М. Хайдеггер писал, что марксистская диалектика отбросила основополагающую позицию Гегеля — его христианско-теологическую метафизику. Поэтому жернова ее мельницы работают только вхолостую: «Метод диалектического опосредования тайком прокрадывается мимо феноменов. <...> Диалектика — диктатура несомненности, о которой не спрашивают. В ее сетях испускает дух любой вопрос»<sup>46</sup>. Не так уж «вхолостую»: В. Маяковский, испытывавший на себе силу марксистской диалектики, назвал ее *огнестрельным методом*. Справедливости ради надо сказать, что сам он учил диалектику не по Гегелю и тоже практиковался в диалектике, к штыку приравнивая перо. Было бы опрометчивым относить характеристику М. Хайдеггера ко всей советской философии и по примеру марксистской диалектики «прокрадываться мимо» этого уди-

<sup>44</sup> Назаров А. И. Ретроспектива и перспектива генетического метода // Культурно-историческая психология. 2007. № 1. С. 13–18.

<sup>45</sup> См.: Асмус В. Ф. Историко-философские этюды. М., 1984. С. 190.

<sup>46</sup> Хайдеггер М. Исток художественного творения. М., 2008. С. 456.

вительного и в определенном смысле замечательного феномена<sup>47</sup>. Не так уж мало советских философов вступили в продуктивный диалог с марксизмом, с другими течениями западной философии, в том числе и с М. Хайдеггером.

\* \* \*

У читателя настоящего текста может возникнуть законный вопрос: зачем автору понадобилось обсуждать проблему взаимоотношений непосредственного и опосредованного? С последним понятно, оно душа не только диалектики, но и культурно-исторической психологии, которая вместе с теорией деятельности (в версии А. Н. Леонтьева) успешно преодолела «постулат непосредственности». Не пиррова ли это победа, закрывающая один из плодотворных путей к изучению *развития человека, его деятельности и творчества*. Да и сама культура непосредственна, искренна и скромна. Она же становится, — по Марксу, — второй природой человека. Хотя на самом деле надо было бы говорить о ней как о первой, истинно человеческой природе. Почему же мы так стыдливо говорим о природном в человеке? Видимо потому, что мы вольно или невольно отождествляем природное с биологическим, а под последним понимаем животное, что вовсе не следует из этого термина. Когда М. Фуко (не без печали) говорит о «биовласти», которая, к несчастью, процветает в человеческом обществе, то это вовсе не означает, что он выводит ее из животного царства. Мы ведь не удивляемся, когда говорим об опосредованном орудиями поведения животных, что не делает их людьми. Обсуждая две версии происхождения человека: «человек от обезьяны» и «обезьяна от человека», мы редко задумываемся о том, что они обе обидны, прежде всего, обезьяне. Человека тоже не следует обижать: «Как чумы или глупости надо бояться и остерегаться в особенности теорий, похваляющихся “объяснить” одно из другого, “происхождение” разумного слова из бессмысленного вопля, “происхождение” понимания и разума из перепуганного дрожания и ослабленной судороги протоантропоса. Такое “объяснение” есть только занавешивание срамной картинкой голого неведения»<sup>48</sup>. Приводя эти слова, я хочу лишь еще раз подчеркнуть, что натуральность и непосредственность в контексте разговора о человеке синонимичны

<sup>47</sup> См.: Порус В. Н. Феномен «советской философии» // У края культуры (философские очерки). М., 2008.

<sup>48</sup> Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. Отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М., 2007. С. 213.

родовому, природному, человеческому (что вовсе не противоречит тому, что культура, как и овладевший ею человек, артеакты). Более того: *...природный человек затмевает / Человека придуманного* (Т. Элиот). Без непосредственного и природного невозможно порождение опосредованного и культурного. И такое порождение не разовый акт, а способ человеческого бытия: Культура больше себя самой на докультурное сырое бытие, — говорил О. Мандельштам. Именно *бытие*, т. е. могу — понимаю — мыслю, по В. В. Библихину, или — уразумеваю, по Г. Г. Шпету. И эти природные силы умножают уровни опосредования, в свою очередь, порождающего новое непосредственное.

Ограничусь лишь некоторыми примерами, свидетельствующими о том, что для психологии не должны быть неожиданными размышления о порождении опосредствованным непосредственного. Упомяну, прежде всего, закон прегнантности сформулированный В. Кёлером, — стремление к хорошей форме. Многие исследования были посвящены анализу и объяснению того, как развернутые во времени, сукцессивные акты (перцептивные действия) трансформируются в одноактное, симультантное опознание. Сюда же относятся исследования двигательных умений и навыков, по ходу формирования которых благодаря редукции лишних движений сформированное действие предстает как «кинетическая мелодия» или «душой исполненный полет». Аналогичное наблюдается и в исследованиях памяти, которая по мере развития все меньше нуждается во вспомогательных средствах — артефактах. Примером может служить «параллелограмм развития» памяти А. Н. Леонтьева (т. е. графически выраженное соотношение непосредственного и опосредованного запоминания) и многие исследования П. И. Зинченко. Близкие по смыслу результаты получены при изучении формирования умственных действий и понятий, выполненные П. Я. Гальпериным и его сотрудниками. Разумеется, число подобных примеров может быть увеличено, но и сказанного достаточно.

Все примеры говорят об одном: достижение непосредственности возможно лишь на пути преодоления опосредования. Последнее необходимо для построения внутреннего мира индивида, который презентирован ему уже не как видимый мир, а как видимое поле (Дж. Гибсон), с которым он может обращаться значительно более свободно, чем с предстоящим ему миром внешним. Разумеется, первый виртуален, однако, при всей своей субъективности и пристрастности, он не менее объективен, чем второй. Кстати, он не менее дорог человеку, чем внешний мир. Работа со своим внутренним миром предполагает отстройку, — художники и искус-

ствоеды говорят об отрешении, отстранении от внешнего мира. Наш внутренний мир, как и внешний, не дан нам, как целое. Поэтому для работы с ним необходимо сформировать соответствующие функциональные органы, обеспечивающие целостность восприятия мира. Индивид должен научиться прислушиваться, присматриваться к нему, погружаться в него, преодолевать его избыточность, быть способным к избирательному восприятию, к концентрации на нем своего внимания, уметь оперировать им. Большую роль при работе с внутренним миром играют эмоции, которые А. В. Запорожец назвал органами индивидуальности, ядром личности.

Итак, непосредственное и опосредованное есть реальности, не всегда легко различимые в жизни, культуре, сознании, деятельности, мышлении и вообще в психике. Во всех этих сферах постулаты либо/либо равно неуместны. Как неуместны однозначные методологические принципы детерминизма, отражения, рефлекторности, системности психики, напоминающие жутковатый советский финальный стиль, выраженный, например, в лозунге «Коммунизм неизбежен», или совсем недавние сказки об устойчивости экономического развития. В психологии развития давно известно, что устойчивой бывает только деградация. Иное дело, доминирование того или другого, что действительно может составлять как научную, так и жизненную проблему. Но проблему нужно суметь увидеть.

Проиллюстрирую это на неожиданном примере. К сожалению, психологи давно перестали замечать несуразность синкретических словосочетаний: «субъектность личности», «личностный субъект» «мультисубъектность личности» и других вариаций на эту тему. При этом не замечается очевидное. Субъект — это образующаяся в результате принудительной социализации функция, которую он и репрезентирует. Личность — это образующаяся в процессе индивидуализации и преодоления субъектности свобода, которую она олицетворяет. Обратной стороной свободы личности являются чувства ответственности и вины (М. М. Бахтин). Субъект, в отличие от свободной личности, — это *под-*лежащее (М. Хайдеггер). Он подлежит нормативной фиксации. В психологии — это испытуемый в лаборатории, который используется для обнаружения, изучения или выработки той или иной функции. Личность, согласно П. А. Флоренскому, — это идеал, предел самопостроения; согласно А. Ф. Лосеву — чудо, миф, тайна; согласно М. М. Бахтину, личность есть предмет восхищения, зависти, ненависти, незаинтересованного художественного изображения, а не предмет изучения. Она не требует экстенсивного раскрытия: ее видно по жесту,

взгляду, слову... М. К. Мамардашвили говорил, что личность едина, может быть единственна, и спрашивал: может быть это Бог? Религиозный философ Л. П. Карсавин утверждал, что различие между актом высшей и актом низшей личности условно: «Акт высшей существует только в индивидуализации его низшей (низшими); акт низшей не что иное, как индивидуализация ею акта высшей... Нисколько не нарушает свободы личности даже взаимоотношение ее с абсолютной личностью, с Богом»<sup>49</sup>.

Личность не *под*-лежит формированию, ибо извне «сформированная» личность становится наличностью того, кто ее «сформировал» или зомбировал. Личность может быть разрушена, соответствующая практика в истории человечества хорошо отработана и постоянно совершенствуется (не без участия психологов и психиатров). Личность, конечно, и сама может потерять лицо, рассыпаться, превратиться в функцию.

Субъект подавляет свою непосредственность, а личность открывает ее в себе и открывается ей в своих поступках. Поэтому приведенные выше словосочетания, вроде «субъектной личности», есть как минимум противоречие в термине, а чаще — редукция личности к субъекту, к функции, что является оправданием практики ее «формирования» и манипулирования ею. Итак, субъект — опосредован, он опутан инструкциями и нормами. Личность — непосредственна, ей свойственны «участность в бытии», «поступающее мышление», свободные действия — поступки. Чтобы завершить этот сюжет, скажу, что подлинным предметом психологического изучения пресловутой и не слишком «святой троицы» «субъект — индивид — личность» является индивидуальность. Именно в этой области психологии принадлежат выдающиеся достижения, что не нуждается в аргументации. У индивидуальности есть альтернатива: движение либо к субъекту, либо к личности. Первый путь — обеднение, обкрадывание себя, вплоть до утраты индивидуальности. Второй — обогащение собственной индивидуальности. Такое обогащение, при котором индивидуальные черты как бы исчезают, становятся несущественными. Остается их таинственный избыток, проявляющийся в гармонии внутренней и внешней свободы и достоинства. От встречи с подлинной личностью остается ощущение: *Esse homo*.

Я, конечно, далек от мысли исключить понятие или слово «личность», как и словечко «субъект» из тезауруса психологии. С языком не поспоришь. Я и сам исхожу из «презумпции виновности»:

<sup>49</sup> Карсавин Л. П. Философия истории. М., 2007. С. 476–477.

все встреченные мною люди — личности, пока они не доказали противного. Речь идет о том, чтобы психология умерила свои притязания на формирование, тестирование, а тем более — на манипулирование личностью.

В сфере познания и действия взаимоотношения между непосредственным и опосредованным не столь драматичны, хотя, как следует из изложенного, они достаточно сложны. Непосредственное усмотрение, конечно, замечательно, но на нем далеко не уедешь, его приходится объективировать, обосновывать (хотя бы самому себе), а порой *себя смирять, становясь на горло собственной песне*. Опосредованное знание — не менее замечательно, но собственные импульсы его развития и саморазвития весьма ограничены. Они увеличиваются, когда опосредованное знание становится живым, а заученное действие — свободным.

Думаю, что пока рано подводить итоги размышлениям относительно взаимоотношений непосредственного и опосредованного. Лучше поставить многоточие...

Д. И. Дубровский

## Субъективная реальность как предмет философского и научного исследования

**С**убъективная реальность (далее сокращенно — СР) — осознаваемые в любой степени и форме психические состояния индивида. Понятие СР охватывает как отдельные явления и их виды (ощущения, восприятия, чувства, мысли, намерения, желания, волевые усилия и т. д.), так и целостное персональное образование, объединяемое нашим Я, взятом в его относительном тождестве самому себе, а тем самым в единстве его рефлексивных и арефлексивных, актуальных и диспозиционных измерений. Это целостное образование представляет собой исторически развертывающийся континуум, временно прерываемый глубоким сном без сновидений, комой, другими случаями потери сознания. Качество СР — единственное удостоверение, что я сейчас существую.

СР всегда представляет собой определенное «содержание», которое дано индивиду в форме «текущего настоящего», т. е. *сейчас*, хотя это «содержание» может относиться к прошлому и будущему. Все множество явлений СР, протекающих как последовательно, так и одновременно, в значительной степени организуется и управляется нашим Я, которое, в свою очередь, всегда в том или ином отношении проникнуто их «содержанием». Лишь в патологии возникают так называемые психические автоматизмы и другие проявления деперсонализации — переживание чуждости, независимости от Я отдельных явлений СР, их навязанности, неуправляемости.

СР представляет неотъемлемое специфическое качество сознания. Именно оно вызывает главные теоретические трудности при попытках объяснения сознания, его связей с мозговыми процессами и физическим миром. В философской и психологической литературе оно обозначается различными, но близкими по значению терминами «феноменальное», «ментальное», «субъективный опыт», «интроспективное», «квалиа» (последний термин употребляется в

аналитической философии большей частью для обозначения чувственных отображений; заметим, однако, что ее представители стали широко употреблять в последнее время и термин «субъективная реальность»).

Философский анализ проблемы СР предполагает охват, по крайней мере, четырех основных категориальных планов ее исследования, а именно: *онтологического, гносеологического, аксиологического (ценностного) и праксеологического (выражающего активность — интенциональность, цель, волю и т. п.)*. Эти категории конституируют структуру всякого философского знания и задают основные типы философских проблем. Указанные категории не редуцируемы друг к другу, т. е. каждая из них не может быть логически выведена из другой или сведена к другой. В этом проявляется их фундаментальное значение. Вместе с тем они *взаимополагаемы* — в том смысле, что рассмотрение проблемы в одном категориальном плане предполагает (а в ряде случаев настоятельно требует) ее рассмотрения в остальных. СР есть несомненная *реальность* (которая нуждается в специальном онтологическом объяснении), но она вместе с тем представляет некоторое *знание*, несет *ценностное* содержание и обладает свойством *активности*. Взятые вместе названные категориальные планы создают достаточное основание для исследования экзистенциальной проблематики, которая приобретает ныне исключительное значение.

Если в классической философии каждый из четырех фундаментальных типов проблем разрабатывался сравнительно обособленно, то сегодня эти категориальные планы исследования во все большей мере взаиморефлексируются и взаимопроникают друг друга, демонстрируя постклассическую особенность конвергентного развития. Это ставит новые вопросы, касающиеся внутрифилософской междисциплинарности и специализации.

Взаиморефлексия указанных четырех категориальных планов — важное методологическое требование, предъявляемое к современным исследованиям СР. Эти вопросы подробно обсуждались мной в ряде работ<sup>1</sup>. Поэтому я кратко остановлюсь лишь на взаимообусловленности онтологических и гносеологических планов исследования СР — именно тут обычно возникают главные теоретические трудности.

Специфика явлений СР состоит в том, что им нельзя непосредственно приписывать физические свойства (массу, энергию, про-

<sup>1</sup> Дубровский Д. И. Проблема идеального. Субъективная реальность. Изд. 2-е, доп. М., 2002; Дубровский Д. И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. М., 2007.

странственные характеристики). Этим они отличаются от предметов исследования классического естествознания и претендуют на особый онтологический статус, определение которого всегда составляло трудную проблему для философов материалистической ориентации и естествоиспытателей, в особенности для тех, кто изучал связь психических явлений с деятельностью головного мозга.

Как известно, в большинстве случаев эта проблема решалась путем редукции явлений СР к физическим (физиологическим) процессам, к речевым и поведенческим актам. Однако подобные редукционистские модели их объяснения обнаруживают явную несостоятельность, что ясно показывает психологический, а также эпистемологический анализ и подтверждает полувековой опыт разработки проблемы «сознание и мозг» в аналитической философии. В равной мере несостоятельны и связанные с редукционистскими установками концепции эпифеноменализма (согласно которым явления СР не могут выполнять никаких каузальных функций, являются «номологическими бездельниками», никчемными дублерами мозговых процессов). Это противоречит закономерностям биологической эволюции и убеждениям здравого смысла.

Но каким образом тогда можно выделить и корректно описать явление СР как предмет исследования, например, в нейронауке?

Лишенное непосредственной пространственной характеристики явление СР тем не менее обладает временным индикатором, который может использоваться для дискретизации «текущего настоящего», скажем, путем выделения его *минимального интервала*. Такой разрыв пространственного и временного описания, немыслимый для физических объектов, представляет одну из «странностей» качества СР.

Перед нами следующие ключевые теоретические вопросы.

Если явлениям СР нельзя приписывать физические свойства, то *как объяснить их связь с мозговыми процессами*, более того, *как они могут быть включены в физическую картину мира* (так называемый парадокс связи «пространственного» и «непространственного»). Отсюда и вопрос о том, *как объяснить их способность служить причиной телесных изменений*. Ведь с научно-материалистических позиций обязательно признается необходимая связь явлений СР с мозговыми процессами, а повседневный опыт свидетельствует о том, что они действительно способны производить прямые следствия в наших телесных органах, например, вызывать и контролировать целесообразное движение руки и т. п.

Эти вопросы онтологического плана имеют своей обратной стороной не менее сложные эпистемологические вопросы, ответы

на которые призваны, по выражению представителей аналитической философии, преодолеть «провал в объяснении».

Здесь два главных вопроса. Первый: «провал в объяснении» вызван тем, что описание явлений СР производится в понятиях интенциональности, цели, смысла, ценности, воли и т. п., а описание физических явлений — в понятиях массы, энергии, пространственных характеристик и т. п., и между этими понятийными комплексами нет прямых логических связей. Требуется некоторое посредствующее понятийное звено, чтобы объединить эти различные типы описаний в единой концептуальной системе. Как его найти или создать?

Второй вопрос: СР представляет «внутренний», индивидуально-субъективный опыт, непосредственно открытый только данному индивиду (выражаемый в отчетах от первого лица). Как перейти от этого индивидуально-субъективного опыта к *интерсубъективным*, общезначимым утверждениям (от третьего лица) и к обоснованию истинного знания?

В философии все эти вопросы многократно ставились и решались по-разному с тех или иных классических позиций. Однако в плане насущных проблем современной науки они продолжают оставаться открытыми. Это особенно остро сказывается в тех отраслях науки, которые нацелены на исследования психики, феноменов СР и не приемлют редукционистских решений.

Между тем в последние десятилетия получил широкое развитие *метатеоретический уровень научного познания*, связанный с утверждением парадигмы функционализма и результативностью информационных подходов к решению междисциплинарных проблем, успешным развитием интегральных процессов между ранее разобщенными научными дисциплинами, что особенно ярко демонстрирует конвергентное развитие НБИК (нанотехнологий, биотехнологий, информационных и когнитивных технологий; более того, речь идет теперь о необходимой включенности в это конвергентное развитие социогуманитарных дисциплин и социальных технологий; и привычная аббревиатура НБИК должна быть преобразована в НБИКС).

Все это открывает новые возможности решения указанных выше теоретических вопросов. И здесь первостепенное значение имеет информационный подход, который широко и успешно применяется не только в науке, но и в философии для решения актуальных эпистемологических, онтологических, социокультурных проблем. Несмотря на различие трактовок понятия «информация» и отсутствие единой теории информации, это понятие имеет обще-

принятые значения во многих областях современной науки<sup>2</sup>. Оно может служить в качестве концептуального «моста» для преодоления «провала в объяснении», так как информация допускает, с одной стороны, ценностно-смысловое и деятельно-целевое описание, а, с другой, физическое описание носителя информации и тем самым создается возможность объединения этих двух способов описания в единой концептуальной структуре. Поэтому информационный подход может успешно служить для разработки проблемы «сознание и мозг», которая является своего рода пробным камнем при попытках объяснения связи СР с физическими процессами. Не случайно, она вот уже более полувека находится в центре внимания аналитической философии, где ей посвящено поистине огромное количество работ.

Ниже я попытаюсь кратко изложить искомое теоретическое объяснение с позиций развиваемого мной информационного подхода к проблеме «сознание и мозг»<sup>3</sup>.

Для этого достаточно принять два принципа: 1) информация необходимо воплощена в своем материальном, физическом носителе (т. е. не существует вне и помимо него) и 2) информация инвариантна по отношению к физическим свойствам своего носителя (одна и та же информация может быть воплощена и передана разными по своим физическим свойствам носителями, т. е. *кодироваться по-разному*; например, информация о том, что завтра ожидается гроза, может быть передана на разных языках, устно, письменно, с помощью азбуки Морзе и т. д.; во всех этих случаях ее носитель может быть разным по величине массы, энергии, пространственно-временным характеристикам). Кроме этих двух исходных посылок требуется принятие одного соглашения: 3) явление СР (например, мое переживание в данном интервале зрительного образа черного квадрата на белом фоне — обозначим его А) может интерпретироваться как информация (о данном объекте).

<sup>2</sup> Информационный подход в междисциплинарной перспективе (материалы Круглого стола) // Вопросы философии. 2010. № 2.

<sup>3</sup> Дубровский Д. И. Психические явления и мозг. Философский анализ проблемы в связи с некоторыми актуальными задачами нейрофизиологии, психологии и кибернетики. М., 1971; Дубровский Д. И. Информация, сознание, мозг. М., 1980; Дубровский Д. И. Проблема идеального. Субъективная реальность. Изд. 2-е, доп. М., 2002; Дубровский Д. И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. М., 2007; Дубровский Д. И. Явления сознания и мозг: проблема расшифровки их нейродинамических кодов (Доклад на Научной сессии Общего собрания Российской академии наук 15–16 декабря 2009 года) // Мозг. Фундаментальные и прикладные проблемы. Под ред. акад. А. И. Григорьева. М., 2010; Дубровский Д. И. Проблема нейродинамического кода психических явлений // Вопросы философии. 1975. № 6. С. 84–95.

Поскольку приведенное явление СР есть информация (А), то оно имеет свой определенный носитель (обозначим его Х), который согласно данным нейронауки представляет собой сложную мозговую нейродинамическую систему, т. е. *явление субъективной реальности необходимо связано с соответствующим мозговым процессом как информация со своим носителем*. Х есть кодовая, информационная система. Хотя она необходимо включает физические компоненты, строится из них, но ее в точном смысле нельзя назвать физической системой, так как ее функциональная специфика не может быть объяснена на основе физических свойств и закономерностей. Это показывает анализ характера необходимой связи А и Х.

Кратко: связь между А и Х является *функциональной*, представляет собой *кодovou зависимость*, сложившуюся исторически, в филогенезе или онтогенезе; А и Х — явления *одновременные и однопричинные*; они находятся в отношении *взаимооднозначного соответствия*; Х есть кодовое воплощение А или, короче, код А. Именно кодовая структура типа Х определяет наличие качества СР, т. е. создаваемого переживания мной данного чувственного образа. Основательное исследование связи А–Х, структурной и функциональной организации систем типа Х, означает расшифровку мозгового кода данного явления СР.

В этой связи выясняются теоретические и методологические вопросы расшифровки кода, типы кодов, способы их образования и преобразования, специфические черты тех мозговых кодов, которые являются носителями явлений СР, т. е. информации, данной личности в «чистом» виде (поскольку ее мозговой носитель целиком закрыт для личности, никак не отображается ею); именно такого рода данность, *представленность* нам информации в «чистом» виде выражает качество СР.

На этой теоретической основе может развиваться экспериментальная программа исследований в области расшифровки мозговых кодов психических явлений. В ее реализации за последние годы уже достигнуты значительные успехи<sup>4</sup>. Это открывает новые возможности для исследования коммуникативного кольцевого контура, несущего в себе цепь кодовых преобразований — от мозгового кода типа Х и затем кодовых структур речепроизводства, мимики, выражения глаз до восприятия и декодирования этих сигналов в

<sup>4</sup>См.: Дубровский Д. И. Обман: философско-психологический анализ. Изд. 2-е, доп. М., 2010; Николеллис М., Рибейро С. В поисках нейронного кода // В мире науки. 2007. № 4. С. 37–43; Стикс Г. Как подключиться к мозгу // В мире науки. 2009. № 2.

мозгу другого индивида, вплоть до преобразования их опять же в кодовую структуру типа Х, несущую ему информацию в «чистом» виде и знаменующую акт *понимания* т. е. в форме явления *его* СР (для краткости я выделил лишь некоторые звенья коммуникативного контура; в действительности он далек от линейного изображения и включает многие другие звенья и преобразования).

Следующие вопросы: почему в ходе эволюции возникает качество СР (зачем оно?) и почему некоторые информационные процессы, по выражению Чалмерса, «не идут в темноте»? Почему в них информация не только «презентируется», но и «субъективно переживается»? Как возникает и осуществляется такое переживание в результате определенных кодовых преобразований в мозговой нейродинамике? На эти вопросы мною даны подробные ответы с позиций информационного подхода. Они изложены в ряде моих работ. В наиболее компактном виде это сделано в статье, которая так и называется: «Зачем субъективная реальность или “Почему информационные процессы не идут в темноте?” (Ответ Д. Чалмерсу)»<sup>5</sup>. Эту статью я и рекомендую моим оппонентам для критического анализа.

Качество СР выступает как особый способ *представленности* информации индивиду. Он включает помимо отображения объекта так же и отображение *принадлежности* этой информации данному индивиду (данному Я). У человека качество СР связано с тремя основными свойствами: 1) *данностью информации в «чистом» виде* (поскольку мы никак не отображаем ее носитель, не чувствуем, что происходит в нашем мозгу, когда переживаем образ предмета или думаем о чем-либо), 2) *ее принадлежностью данному Я* и 3) *способностью Я оперировать этой информацией по своей воле* в достаточно широком диапазоне.

Для того чтобы информация обрела форму СР, т. е. была представлена мне в «чистом» виде, необходимо, по крайней мере, *двуступенчатое, кодовое преобразование* на уровне мозговой Эго-системы: первое из них представляет информацию, которая пребывает в «темноте», второе преобразование «открывает» и тем самым актуализует ее в «чистом» виде для нашего Я и в большинстве случаев делает доступной для произвольного оперирования и использования в целях управления.

Тем самым производится *информация об информации*, что является условием ее субъективной переживаемости для индивида; создается *новый уровень интеграции и переработки информации* и *новый способ управления целостным поведением организма*. Много-

<sup>5</sup> Дубровский Д. И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. М., 2007. С. 139–164.

ступенчатость операций такого рода позволяет выходить за рамки текущей ситуации, обобщать опыт, развивать способность «отсроченного действия», «пробного действия без его реализации», прогнозирования, проектирования, построения моделей желательного или нежелательного будущего, т. е. способность *действий в виртуальном плане*. Субъективная реальность и есть по существу первичная форма виртуальной реальности, возникающая уже у животных (которым присущи многообразные явления СР — тема, требующая специального рассмотрения). Виртуальная реальность приобретает чрезвычайное развитие и многообразные формы и функции благодаря кодовой системе языка<sup>6</sup>.

Исходя из сказанного выше, информационный подход позволяет объяснить каузальную функцию явлений СР. Они способны служить причиной телесных изменений в качестве *информационной причины*. Отличие информационной причины от физической причины определяется *принципом инвариантности информации по отношению к физическим свойствам ее носителя*. Здесь причинный эффект вызывается именно информацией на основе сложившейся *кодовой зависимости*, а не самими по себе физическими свойствами носителя этой информации, которые могут быть разными. Наглядно это выступает в формировании условных рефлексов и особенно ярко — в языковой коммуникации.

Важно подчеркнуть, что понятие информационной причинности не противоречит понятию физической причинности; оно расширяет теоретические средства объяснения, когда предметом исследования становятся самоорганизующиеся системы (биологические, технические, социальные). Психическая причинность есть вид информационной причинности.

Каждый из нас уверен, что может по своему желанию, по своей воле совершать выбор действия, произвольно оперировать теми или иными представлениями, мыслями и т. д., хотя в составе СР есть и такие классы явлений, которые *недоступны произвольному управлению* или поддаются ему с большим трудом (боль, эмоции и др.). Тем не менее наше Я может управлять собой в весьма широком диапазоне.

Но что означает моя способность произвольного оперирования информацией в «чистом» виде, т. е. собственными мыслями, чув-

---

<sup>6</sup> Черниговская Т. В. Мозг и язык: врожденные модули или обучающая сеть? (Доклад на Научной сессии Общего Собрания Российской академии наук «Мозг: фундаментальные и прикладные проблемы» 15 декабря 2009 года) // Вестник Российской академии наук. 2010. № 5–6. С. 461–465.

ственными образами? Она означает мою способность *произвольно оперировать соответствующим классом собственных мозговых нейродинамических систем* (в силу того, что А и Х являются одновременно и однопчинными, взаимно-однозначно соответствуют друг другу). Признание этого означает, что я *могу по своей воле управлять некоторым классом кодовых преобразований на уровне собственной мозговой Эго-системы* (структурно-функциональной подсистемы головного мозга, представляющей мое Я)<sup>7</sup>. Но способность управлять собственной мозговой нейродинамикой означает, что Эго-система головного мозга является самоорганизующейся системой, ее функциональные возможности это функциональные возможности моего Я.

Следовательно, акт свободы воли (как в плане производимого выбора, так и в плане генерации внутреннего усилия и соответствующей энергии) есть акт самодетерминации (эти вопросы в разных планах обсуждались во всех моих книгах и многих статьях).

Обоснование реальности свободы воли как актов самодетерминации мозговой Эго-системы позволяет теоретически корректно «соединить» наше Я с нашим мозгом, глубже осмыслить проблемы психической саморегуляции и «ментального» управления собой (в том числе этической саморегуляции и самоуправления), феномены «напряжения мысли», «напряжения воли», «дефицита воли», «сильной воли», так называемой психической энергии, ибо самодетерминация мозговой Эго-системы, следовательно, нашего Я, включает управление биохимическими процессами, ответственными за производство энергии, необходимой для выполнения задуманного действия, для достижения поставленной цели.

Тем самым удостоверяются наличие неизведанных ресурсов самополагания и самопреобразования, наша (пока еще слабо освоенная) способность расширять контуры психической регуляции. Это

---

<sup>7</sup> В последние годы нейронаука достигла значительных результатов в исследовании структурно-функциональных особенностей Эго-системы головного мозга, которая образует высший, личностный уровень мозговой *самоорганизации и управления*, включающий сознательно-бессознательный контур психических процессов (работы Дж. Эдельмана, А. Дамасио, Б. Либета и др.). Анализируя и обобщая многочисленные исследования в этом направлении, рассматривая два уровня Эго-системы головного мозга (генетический и биографический), отечественный нейрофизиолог Д. П. Матюшкин предложил свою концепцию Эго-системы головного мозга, которая, на мой взгляд, заслуживает внимания не только психологов, но и философов, занимающихся проблемой сознания. См.: Матюшкин Д. П. О возможных нейрофизиологических основах природы внутреннего «Я» человека // Физиология человека. 2007. Т. 33. № 6. С. 1–10; Матюшкин Д. П. К вопросу о физиологическом механизме мышления // Вестник СПбГУ. 2010. Сер. 3. Вып. 1. С. 103–108.

включает создание доступов к механизмам интенсификации творческой деятельности, укрепления воли, повышения действенности высоких жизненных смыслов и ценностей, а также, к использованию ресурсов жизнестойкости нашего организма, в частности доступа к вегетативным функциям (как это умеют делать йоги, когда они, к примеру, произвольно изменяют свой сердечный ритм или повышают желудочную секрецию).

Другими словами, обосновывается наша способность расширять диапазон возможностей управления собственной мозговой нейродинамикой, а тем самым и собственными телесными процессами<sup>8</sup> (со всеми желательными для нас следствиями, в том числе экзистенциального характера). Все это вносит существенные коррективы в понимание «природы человека», в проблематику обучения, воспитания, самопреобразования, позволяет наметить новые направления исследований в этой области и теоретического осмысления «перспектив человека».

Информационный подход позволяет, на мой взгляд, преодолеть «провал в объяснении», как его описывал Томас Нагель<sup>9</sup>. Этот «провал» касается, в первую очередь, научного теоретического объяснения. Ведь проблема «сознание и мозг» является прежде всего *междисциплинарной*, я сказал бы даже, *трансдисциплинарной*, научной проблемой, в силу чего в ней сильно выражен метанаучный теоретический каркас, на который опирается информационный подход. Истолкование явлений СР в качестве вида информации «понижает», если так можно выразиться, уникальность самого качества СР, так как связывает его с родственными явлениями в живой системе и с результатами биологической эволюции. Разумеется, информационный подход и сформированная на его основе

<sup>8</sup> В этой связи важно отметить выдающиеся достижения молекулярной биологии и психогенетики. Экспериментально показано, что переживаемое психическое явление связано с экспрессией так называемых «быстрых» генов, т. е. сразу вызывает белковые трансформации в соответствующих нейронах, синаптических связях и эффекторах разного уровня. Ведущий российский нейрофизиолог и специалист в области исследований памяти К. В. Анохин подчеркивает, что «во время обучения экспрессия генов в мозге находится под когнитивным контролем (!), переходя из-под влияния только локальных клеточных и молекулярных взаимодействий под контроль более высокого порядка — общемозговых систем, составляющих индивидуальный опыт организма». См.: Анохин К. В. Мозг и память: биология следов прошедшего времени (Доклад на Научной сессии Общего Собрания Российской академии наук «Мозг: фундаментальные и прикладные проблемы» 15 декабря 2009 года) // Вестник Российской академии наук. 2010. № 5–6. С. 459.

<sup>9</sup> Нагель Т. Мыслимость невозможного и проблема духа и тела // Вопросы философии. 2001. № 8.

концепция, изложенная в моих публикациях, требуют пристального критического анализа.

Основное содержание знаний о мозге — результат научных исследований, философия имеет к ним косвенное отношение. Описание же и трактовка феноменов сознания весьма существенно определяются философскими установками и понятиями. Однако и они могут с достаточным основанием описываться обыденными, научными и метанаучными средствами (во всяком случае, в тех отношениях, когда речь идет об их связи с мозгом). Тем не менее ведущая роль в четком описании и систематизации явлений СР принадлежит, конечно, феноменологическому анализу.

Задача состоит в том, чтобы корректно выделить и четко описать явление СР, взятое в качестве объекта исследования. В этом состоит необходимое условие продвижения нейронауки в разработке проблемы расшифровки мозговых кодов явлений СР. В существующих исследованиях объект расшифровки кода (т. е. выделяемое явление СР) остается большей частью недостаточно определенным, что снижает их результативность. Но здесь есть и более глубокий вопрос, настоятельно выдвигающий на первый план задачу специального и основательного феноменологического анализа явлений СР, их структурно-динамических свойств и их систематизации.

Суть его определяется характером связи информации и ее носителя, о которой уже шла речь выше. Повторю, что явление СР и его мозговой нейродинамический носитель представляют собой явления *одновременные и однопричинные*, они находятся в отношении *взаимнооднозначного соответствия*. В силу этого феноменологическое описание явления СР в плане его формально-содержательных, временных, структурных, динамических свойств может служить в качестве первичной модели его искомого мозгового кода, т. е., по крайней мере, формальных, временных и структурно-динамических характеристик той мозговой нейродинамической системы, которая представляет его кодовую организацию. Такая возможность неявно принимается крупными представителями нейронауки, когда они ищут нейродинамические корреляты определенных явлений СР<sup>10</sup>; ведь *исходным пунктом* здесь служит то или иное явление СР (ощущение, восприятие и т. д.), которое выделяется по временному интервалу, модальности, видовому признаку

---

<sup>10</sup> *Иваницкий А. М.* Проблема сознания и физиология мозга // Проблема сознания в философии и науке. Под ред. Д. И. Дубровского. М., 2009; *Сергин В. Я.* Психофизиологические механизмы сознания: гипотеза автоотождествления и сенсорно-моторного повторения // Там же.

и др. и затем соотносится с наблюдаемыми одновременными экспериментальными данными (на основе методов ЭЭГ, ЭМГ, ФМРТ, ПЭТ и др.). При этом, правда, установленные корреляции зачастую остаются лишь на дальних подступах к пониманию искомой кодовой организации.

Задача состоит в том, чтобы выделить те параметры структуры СР, которые на нынешнем уровне научного познания можно считать достаточными для описания отдельных явлений СР в тех случаях, когда выясняются их нейродинамические (и, возможно, иные) корреляты или ставится цель расшифровки их мозговых нейродинамических кодов. Достаточными в том смысле, чтобы служить для построения первичной модели искомых коррелятов и соответствующей кодовой нейродинамической структуры.

На мой взгляд, помимо временного индикатора (фиксирующего избранное явление СР), правомерно использовать, по крайней мере, еще пять таких индикаторов (их можно назвать также аналитическими параметрами структуры СР): 1) *содержательный*, 2) *формальный*, 3) *истинностный*, 4) *ценностный* и 5) *деятельностный* (*интенционально-волевой*). Взятые вместе они позволяют сравнительно полно описывать в аналитическом плане всякое явление СР.

Индикатор содержания означает, что всякое явление СР представляет собой отображением *чего-то*; это и есть его «содержание». Мы отвлекаемся здесь от того, является отображение адекватным или нет, представляет оно отображение внешней предметной реальности, собственной телесности или самой СР. Но его описание требует тщательного анализа. Можно выделить три стадии такого описания: а) первичная символизация или категоризация во внутренней речи, б) формирование *личностного инварианта* этого «содержания», т. е. словесного выражения его для себя, позволяющего в дальнейшем сравнительно четко выделять его среди других «содержаний», встречать его в своем сознании как «уже знакомое». Это свидетельствует, что данное содержание приобрело диспозиционный статус. Но оно еще не приобрело качества *интерсубъективности* данного «содержания». Это достигается на следующей стадии: в) формирования *межличностного инварианта*, — на которой содержание приобретает четкую лингвистическую форму внешнего выражения (или нелингвистическую, но общепринятую знаковую форму) и постепенно утверждается во внешних коммуникациях. Данный индикатор указывает на тот регистр кодовой нейродинамической организации, посредством которого кодируется «содержание» данного явления СР (определенного интервала «текущего настоящего»), нацеливает на экспериментальный поиск

этого регистра (функционального механизма). Последний представляет, по-видимому, наибольшую сложность для его понимания; здесь сокрыт главный проблемный узел расшифровки мозговых кодов психических явлений. Пока мы находимся лишь на подступах к пониманию этого функционального механизма, довольствуемся знанием только некоторых отдельных его фрагментов.

Формальный индикатор означает, что всякое явление субъективной реальности выступает в определенной форме, ибо содержание всегда так или иначе оформлено. Одна и та же форма способна нести в себе различное содержания, однако ограничивает его многообразие по определенным признакам, группирует его в определенные классы, роды, виды и т. д. Так, когда мы говорим о восприятии, то имеем в виду определенную форму существования чувственных образов. Она позволяет упорядочивать их колоссальное разнообразие. Научное описание форм существования явлений СР, осуществляемое главным образом психологией, идет в русле тех формальных дискретизаций, которые сложились в быденном языке (эмоции, ощущения, представление, понятие, желание, воображение, надежда и т. д., и т. п.). Каждая из форм подразделяется на виды и подвиды. К сожалению, пока еще не создана основательная таксономия явлений СР, несмотря на то, что основной спектр формальных дискретизаций хорошо известен. Формальный индикатор фиксирует необходимый параметр структуры СР и потому обязывает ввести этот параметр в модель нейродинамической кодовой организации исследуемого явления СР, а тем самым нацеливает на выяснение тех функциональных механизмов, которые осуществляют операции категоризации, классификации, обобщения, формальной идентификации.

Истинностный индикатор характеризует всякое явление СР со стороны адекватности отображения в нем соответствующего объекта. Оно может быть истинным или ложным, правильным или неправильным, сомнительным или неопределенным. Однако во всех случаях у нас сохраняется *фундаментальная установка на истинность и правоту*, которая функционирует диспозиционально и зачастую арефлексивно. Мы постоянно «настроены» на достижение адекватного знания о том, что нас интересует. Всякий интервал «текущего настоящего» несет в себе *санкционирующий регистр* «принятия» или «не принятия» данного «содержания», его вероятностной оценки. Этот санкционирующий регистр далек от совершенства, нередко отбирает в качестве «истинных», «правильных» ложные и нелепые представления. Однако все действительно великие идеи, все истинные теории зарождались и начинали свой путь в уме отдельных лич-

ностей, были санкционированы вначале *личностным* регистром и лишь со временем получали подтверждение на уровне *межличностных* и *надличностных* санкционирующих регистров социума.

Я оставляю в стороне анализ сложных вопросов, касающихся амбивалентностей в структуре СР, исследования особенностей личностного знания<sup>11</sup>, места и роли обмана, в особенности же самообмана (эти актуальные вопросы подробно рассматривались в посвященной им книге<sup>12</sup>). Для меня было важно показать, что в каждом интервале «текущего настоящего» присутствует функциональный механизм санкционирования приемлемого и неприемлемого, сомнительного, вероятного, неопределенного. На этом основании можно полагать такого же рода функциональный механизм в нейродинамической кодовой организации изучаемого явления СР и намечать пути его специального исследования.

Ценностный индикатор характеризует *значимость* «содержания» переживаемого интервала «текущего настоящего» для личности, ее *отношение* к этому «содержанию». Ценностное «измерение» СР обладает спецификой не сводимой к «истинностному» и другим параметрам СР. Хорошо известно, что ложные представления могут иметь для личности исключительно высокую ценность, а истинные — весьма низкую и даже отрицательную. В этом отношении ценностный параметр, как и истинностный, имеет два полюса, один из которых выражает положительное, а другой отрицательное значение. Структура ценностных отношений включает три основных вида отношений: 1) иерархические (четкое различие высших и низших ценностей, подчинение низших высшим, однозначный выбор); 2) рядоположенные (когда многочисленные ценностные отношения находятся примерно на одном, как правило, невысоком, даже низком уровне, они легко взаимозаменяемы, и выбор между ними либо крайне затруднен, либо, наоборот, очень прост); 3) конкурентные (когда две ценностные интенции несовместимы, но требуется выбор; если он не производится, то это порождает мучительное, унижительное и т. п. состояние амбивалентности). Именно доминирующая в данном интервале ценностная интенция определяет выбор, решение, действие.

Ценностный индикатор указывает на аналогичный специфический функциональный регистр в кодовой мозговой организации,

<sup>11</sup> См.: *Николелис М., Рибейро С.* В поисках нейронного кода // В мире науки. 2007. № 4. С. 37–43; *Стикс Г.* Как подключиться к мозгу // В мире науки. 2009. № 2.

<sup>12</sup> *Дубровский Д. И.* Обман: философско-психологический анализ. Изд. 2-е, доп. М., 2010.

который осуществляет мотивационные санкции различного характера (когнитивные, эмоциональные, болевые и др.).

Деятельностный (интенционально-волевой) индикатор характеризует сознание, всякое явление СР со стороны его активности, указывает на то «измерение» СР, которое можно обозначить как проекцию в будущее, интенциональность, целеполагание и целеустремленность, как волеизъявление, действенный творческий фактор. Эти факторы в той или иной мере проявляются во всяком интервале «текущего настоящего», выражают *вектор активности*, особое качество, которое не может быть замещено ни одним из указанных выше параметров, несмотря на тесную связь с ними, особенно с ценностным параметром. Важно рассматривать активность в ее саморазвитии как процесс новообразований, включающий существенные изменения ее направленности и способов реализации, как возможность становления ее все более высоких форм.

Деятельностный (интенционально-волевой) индикатор нацеливает на исследование тех специфических функциональных механизмов в деятельности мозга, которые поддерживают состояния активности и реализуют их в различных видах деятельности. Это создает условия для основательного рассмотрения процессов нейродинамической самоорганизации на уровне Эго-системы мозга, которая (самоорганизация) служит неперменным фактором нейродинамических кодовых систем явлений СР.

Временной индикатор и кратко обрисованные выше пять индикаторов фиксируют основные динамические измерения многомерной структуры СР. Они могут использоваться для построения более развитых компьютерных моделей кодового представительства в мозгу явлений СР. Они указывают на те аналогичные функциональные регистры мозговой нейродинамической организации, которые должны служить предметом и целью нейрофизиологических и психофизиологических исследований при решении задачи расширения мозговых кодов явлений СР.

Как уже отмечалось, проблематика СР является чрезвычайно многоплановой. Я ограничился рассмотрением тех ее аспектов, которые связаны с проблемой «сознание и мозг», поскольку именно в ней наиболее широко и остро представлены как философские, так и научные планы современных исследований проблематики субъективной реальности.

Т. В. Черниговская

## Языки сознания: кто читает тексты нейронной сети?<sup>1</sup>

**И**дея написания этой статьи была вызвана тремя мыслями, сформулированными в недавно вышедшей книге, подготовленной В. А. Лекторским и Д. И. Дубровским<sup>2</sup>.

- Мозг находится в мире, а мир находится в мозгу.
- Субъективные состояния и все психические феномены — сознательные и бессознательные — порождаются нейронными сетями, с очевидностью имеющими адресата, интерпретирующего их «тексты» или хотя бы просто считывающего их. Кто он?

- Что дает нам основания считать, что формально-логическое мышление, доступное человеку, применимо к описанию законов природы? Не безальтернативность же...

«Великий Кант научил нас, что время, пространство и причинность во всей своей закономерности и возможности всех своих форм находятся в нашем сознании совершенно независимо от объектов, которые в них являются и составляют их содержание; или, другими словами, к ним одинаково можно прийти, исходя из субъекта или из объекта; поэтому их можно с равным правом называть как способами созерцания субъекта, так и свойствами объекта, поскольку последний есть объект (у Канта: явление), т. е. представление»<sup>3</sup>.

В статье Нагеля «Мыслимость невозможного и проблема духа и тела», позиция ясно сформулирована: «Сознание следует признать концептуально несводимым аспектом реальности»<sup>4</sup>. По-прежнему при описании ментальных явлений, «субъективной реальности» и

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 11-06-12035-офи-м-2011.

<sup>2</sup> Естественный и искусственный интеллект / Под ред. Д. И. Дубровского, В. А. Лекторского. М., 2011.

<sup>3</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собрание сочинений. Т. 1. Кн. 2: О мире как воле. М., 1992.

<sup>4</sup> Нагель Т. Мыслимость невозможного и проблема духа и тела // Вопросы философии. 2001. № 8. С. 101.

сведения их с нейрофизиологическими процессами в мозгу имеет место «провал в объяснении», ибо ментальные процессы — не физические, а значит, не могут быть сведены к пространственно-временным координатам.

С другой стороны, нет никаких оснований для утверждения, что физическое не сопутствует ментальному, вопрос в том — как. Параллельное описание нейрофизиологических процессов и ментальных состояний, ими вызываемых, никак не помогает ответить на вопрос, как поведение нейронной сети порождает субъективные состояния, чувства, рефлексию и другие феномены высокого порядка. Без смены фундаментальных представлений о сознании такой провал в объяснении, как считает Нагель, преодолен быть не может.

Попробуем разобраться в определениях.

Термин *сознание* используется как минимум в двух разных смыслах: как характеристика наличия такового свойства у живых существ и как наличие определенных уровней и *состояний* сознания. На самом деле, существует много разных смыслов, которые вкладываются в это понятие. Основные контексты таковы:

- Сознанием обладает любое чувствующее и реагирующее существо. Как тогда можно признать, что им обладают рыбы, креветки и т. д.?
- Состояние не во сне и не в коме. Как тогда в этом смысле определять состояние во сне, в гипнозе и т. д.?
- Осознание: мы не только осознающие, мы еще осознаем, что осознаем. Как тогда быть с маленькими детьми? С высоко-развитыми, но не говорящими существами?
- Так называемое *What is it..*<sup>5</sup>, когда предлагается представить, каков мир с точки зрения *другого* сознания — например, летучей мыши с ее эхолокацией, или осьминога. Виртуально мыслимые инопланетные существа не многим более непонятны в этом смысле, чем любое земное животное.

Субъективная реальность, *qualia*, или феноменальное сознание — едва ли не центральная проблема в обсуждении этих сложнейших вопросов. Это подчеркивает и крупнейший современный нейрофизиолог Эдельман<sup>6</sup>: центральная проблема Сознания — как субъективные переживания порождаются физическими явлениями? Он считает, что эволюция закрепляла способность порождать субъективные феномены, имеющие кардинальное значение для

<sup>5</sup> Nagel T. What is it like to be a Bat? // Philosophical Review. 1974. Vol. 83. № 4 (October). P. 435–456.

<sup>6</sup> Edelman G. M. Wider than the sky: a revolutionary view of consciousness. L., 2004.

процессов высокого порядка. Однако, классическая когнитивная наука пока не может поместить *qualia* в свои парадигмы.

Об этом написано и продолжают писать огромное количество статей и книг, и очень четко проблема очерчена в работах Д. И. Дубровского<sup>7</sup>. Мы видим только то, что знаем. Образы и представления — не копия и даже не сумма физических сигналов, поступающих на наши рецепторы. Их *строит* наш мозг. Иначе говоря, то, что видится, слышится и осязается, отличается не только у разных видов животных и у всех них от нас, не потому, что разные диапазоны зрения, слуха, обоняния и т. д., а потому, что у всех живых существ разный мозг, который все эти сенсорные сигналы обрабатывает, формируя *субъективные* (!) образы. Не только у разных видов, но и у разных людей, входящих в один вид — разные *qualia*. Надо также подчеркнуть, что наличие субъективной реальности не выявляется бихевиористскими методиками, стало быть, экспериментальная проверка требует специальной ментальной проработки.

В связи с вышесказанным мы должны приучиться делать серьезные поправки на индивидуальные, этнические, конфессиональные, профессиональные и иные культурные отличия, строившие мозг и субъективные миры разных людей. Мозг — не сумма миллиардов нейронов и их связей, а таковая сумма плюс индивидуальный опыт, который сформировал этот инструмент — наш мозг — и настроил его. Восприятие — *активное* извлечение знаний и конструирование мира. Разные живые системы делают это по-разному, извлекая из мира разные характеристики (например, магнитные поля или поляризованный свет) и строя разные *Umwelt*'ы. Разные тела дают разные картины мира. Именно наличие субъективного мира и самого субъекта отличает человека от киборга. Пока... Отличие человека от других биологических видов, от компьютеров и «зомби» состоит в обладании *arbitrium liberum* — Свободой Воли, способностью к добровольному и сознательному выбору и согласию с принимаемым решением — *voluntarius consensus*<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Дубровский Д. И. Зачем субъективная реальность или «почему информационные процессы не идут в темноте?» (ответ Д. Чалмерсу) // Дубровский Д. И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. М., 2007. С. 139–164; Дубровский Д. И. Проблема «другого сознания» // Вопросы философии. 2008. № 1. С. 19–28; Дубровский Д. И. Актуальные проблемы интересубъективности // Естественный и искусственный интеллект. М., 2011. С. 129–148.

<sup>8</sup> Черниговская Т. В. От коммуникационных сигналов к языку и мышлению человека: эволюция или революция // Российский физиологический журнал им. И. М. Сеченова. 2008. Т. 94. № 9. С. 1017–1028.

В. А. Лекторский<sup>9</sup> пишет, что все когнитивные процессы — это получение и обработка информации по определенным правилам и алгоритмам, и в мозгу есть ментальные репрезентации, обеспечивающие контакт с миром (см. в связи с этим провокационную статью Дж. Фодора *Where is my mind?*<sup>10</sup>) Это — гипотезы высшей степени абстракции, лежащие в основании картины мира, которую нельзя проверить эмпирически потому, что «объективной», «настоящей» картины мира просто нет, или ее знает только Создатель. Сложение мнений статистически приемлемого количества людей ничего не добавляет, так как у них всех — подобный мозг. Как твердо заключает Кант, «рассудок не черпает свои законы (*argiori*) из природы, а предписывает их ей!»<sup>11</sup> (см. в этой связи статью Редько<sup>12</sup>). Не удастся уклониться от опасного вопроса: Почему формальное мышление применимо к реальному миру? Почему мы принимаем как аксиому, что хорошо организованное в рамках *наших* алгоритмов построение — истинное? Истинное — но в рамках *нашего* мышления.

Здесь мы и сталкиваемся с парадоксом: *Мозг находится в мире, а мир находится в мозгу*. Поиск субъективного опыта в физическом мире (т. е. в качестве и интенсивности сенсорных стимулов) — абсурден: его там нет, так как он строится в мозгу, в *отдельном*, дополнительном пространстве мозга. Кто смотрит на ментальные репрезентации? Физические события отражаются в специфической нейронной активности головного мозга, но *кто их интерпретирует?*

Казалось бы, очевиден ответ «я», но... как бы из иного измерения, из другого пространства, изнутри мозга, но не как физического объекта, а как психического субъекта. И ведь мозг ведет (с кем-то) диалог... А кто с кем говорит («не ходила бы ты туда...»)? Раньше бы сказали — правое и левое полушария, как бы две разных личности<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Лекторский В. А. Исследование интеллектуальных процессов в современной когнитивной науке: философские проблемы // Естественный и искусственный интеллект. М., 2011. С. 3–16.

<sup>10</sup> Fodor J. Where is my mind? // London Review of Books. 2009. Vol. 31. № 3 (12 February).

<sup>11</sup> Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Сочинения В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 67–210.

<sup>12</sup> Редько В. Г. Моделирование когнитивной эволюции — актуальное направление исследований // Естественный и искусственный интеллект. М., 2011. С. 61–79.

<sup>13</sup> Chernigovskaya T. Cerebral lateralization for cognitive and linguistic abilities: neuropsychological and cultural aspects // Studies in Language Origins / J. Wind, A. Jonker (eds.). Amsterdam; Philadelphia. 1994. Vol. III. P. 56–76; Chernigovskaya T. Cerebral asymmetry — a neuropsychological parallel to semiogenesis // Acta Colloquii. — Bochum publications in Evolutionary Cultural Semiotics / Ed. by U. Figge, W. Koch. 1996. Vol. 27. P. 53–75; Chernigovskaya T. Neurosemiotic Approach to Cognitive Functions // Journal of the International Association for Semiotic Studies. 1999. Vol. 127. 1/4. P. 227–237.

Но теперь эта картина стала гораздо более пестрой, а мозг — гораздо «населенней».

А можем ли мы мозгу доверять? Потенциальная его способность поставлять личности не только ложную сенсорную и семантическую информацию, но и неадекватную оценку принадлежности ощущений данному субъекту, хорошо известна из психической патологии. Исследования Рамачандрана с фантомными ощущениями<sup>14</sup> показывают, что «убеждение сознания» может их уничтожить, стало быть способы произвольного, сознательного воздействия даже на такие экстремально-аномальные ощущения есть.

Вопрос о критериях наличия сознания и феноменального опыта вообще сверхсложен, не говоря о том, что можно говорить о разных его типах (к примеру, перцептивном, оперирующем сенсорными образами, и операциональном, обеспечивающем рассуждения). Критерием сознания может объявляться способность к символической интерпретации, к семиозису, способность произвольно оперировать знаниями и передавать их другому (и себе). Иногда говорят о процессе представления внутренних знаний в явной форме, и в этом случае наличие сознания у креветок и устриц сомнительно, хотя наличие или отсутствие *qualia* можно обсуждать.

Как пишет Дубровский, у высших животных сложность производства информации об информации гораздо ниже, чем у нас, им нельзя приписывать самосознание и свободу воли, но, как теперь совершенно ясно, они способны решать сложные когнитивные задачи, справляться с состояниями неопределенности и совершать выбор для достижения цели, что заставляет нас относиться к их психической деятельности менее высокомерно, хотя «вторичные моделирующие системы» им и не доступны<sup>15</sup>. Нарастает по мере приближения к человеку и количество степеней свободы психического — свобода воли. Чрезвычайно интересен в связи с этим вопрос когнитивных возможностей других биологических видов<sup>16</sup>.

В этой связи стоит вспомнить Б. Поршнева, писавшего, что «становление человека — это нарастание человеческого в

<sup>14</sup> Ramachandran V. S. The Man with the Phantom Twin: Adventures in the Neuroscience of the Human Brain. N. Y., 2008.

<sup>15</sup> Черниговская Т. В. Зеркальный мозг, концепты и язык: цена антропогенеза // Российский физиологический журнал им. И. М. Сеченова РАН. 2006. Т. 92. № 1; Черниговская Т. В. От коммуникационных сигналов к языку и мышлению человека: эволюция или революция // Российский физиологический журнал им. И. М. Сеченова. 2008. Т. 94. № 9. С. 1017–1028.

<sup>16</sup> Резникова Ж. И. Когнитивное поведение животных и его развитие в онтогенезе // Теория развития. М., 2011. С. 279–315.

обезьяньем»<sup>17</sup> и Т. де Шардена: «С конца третичного периода, на протяжении более 500 миллионов лет в клеточном мире поднималась психическая температура. От ветви к ветви, от пласта к пласту, как мы видели, нервные системы, *ragirassu*, все более усложнялись и концентрировались. В конечном счете у приматов сформировалось столь замечательно гибкое и богатое орудие, что непосредственно следующая за ним ступень могла образоваться лишь при условии полной переплавки и консолидации в самой себе всей животной психики»<sup>18</sup>.

Вопрос, который по-прежнему встает, когда я думаю о специфически человеческих когнитивных «умениях», таков: наш мозг — реализация «множества всех множеств, не являющихся членами самих себя» Бертрана Рассела<sup>19</sup> или рекурсивный самодостаточный шедевр, находящийся в рекурсивных же отношениях с допускаемой в него личностью, в теле которой он размещен? И кто в чем размещен тогда?.. И прав ли Гёдель?<sup>20</sup>

Наука XXI века не только размыла границы между отдельными своими областями, но и делает попытки воспринять арсенал когнитивных средств, веками осваиваемый искусством — недискретные, размытые описания. Например, противоречивые факты о деятельности мозга становятся более понятны, когда мы переходим к нейросемиотическому рассмотрению разных способов обработки информации<sup>21</sup>.

Люди — существа, обладающие сознанием и рефлексией и создающие семиосферу особого характера. Уникальность этого свой-

<sup>17</sup> Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории. СПб., 2007. С. 43.

<sup>18</sup> Шарден Т. де Феномен человека. М., 1987. С. 139.

<sup>19</sup> Russell B. History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day. L., 1946.

<sup>20</sup> Hutton A. This Gödel is Killing Me // *Philosophia*. 1976. № 3. P. 135–144.

<sup>21</sup> Черниговская Т. В. Человеческое в человеке: сознание и нейронная сеть // Проблема сознания в философии и науке / Ред. Д. И. Дубровский. М., 2008; Черниговская Т. В. Если зеркало будет смотреться в зеркало, что оно там увидит? (к вопросу об эволюции языка и сознания) // Когнитивные исследования. Вып. 4. М., 2010. С. 67–89; Черниговская Т. В. Мозг и язык: врожденные модули или обучающаяся сеть? // Мозг. Фундаментальные и прикладные проблемы. По материалам сессии Общего собрания Российской академии наук 15–16 декабря 2009 (под редакцией академика А. И. Григорьева). М., 2010. С. 117–127; Dietrich A. Who's afraid of a cognitive neuroscience of creativity? // *Methods*. 2007. Vol. 42. № 1. May. P. 22–27; Манин Ю. И. Математика как метафора. М., 2008; Финн В. К. Синтез познавательных процедур и проблема индукции // Научно-техническая информация. Сер. 2: Информационные процессы и системы. 2009. № 6. С. 1–37; Fink A., Graif B., Neubauer A. C. Brain correlates underlying creative thinking: EEG alpha activity in professional vs. novice dancers // *NeuroImage*. 2009. Vol. 46. P. 854–862.

ства продолжает подвергаться сомнению, в частности, потому, как уже говорилось, что нет ясного представления о критериях наличия сознания, особенно у животных. Важно и то, что часть когнитивной деятельности происходит не индивидуально, а координированно с другими людьми или артефактами, и сознание, как бы его ни понимать, может рассматриваться и как распределенный процесс. Не утихают дискуссии о том, является ли естественный язык нашей видовой спецификой, качественно отличной от других коммуникационных систем, или ведущую роль в антропогенезе играла нарастающая способность к социальному поведению высокого ранга.

Очевидно, что человек в его современном виде сформировался как существо, для которого видообразующим является оперирование символами и вторичными моделирующими системами, базирующимися на натуральном языке и формирующими сверхструктуры — языки второго порядка. К таким системам относятся искусство и наука как результат моделирующей деятельности, создающей аналог познаваемого объекта, в некотором смысле его заменяющий. Особая конструктивная природа искусства делает его совершенным средством хранения сложной информации, с необычайной емкостью и экономностью и даже со способностью увеличивать ее количество. Это уникальное свойство произведений искусства придает им черты сходства с биологическими системами и ставит их на особое место в ряду всего созданного человеком<sup>22</sup>. Галилей утверждал, что книга Природы написана языком математики. А правда ли универсальный язык — математика? И языком чего она на самом деле является? Не языком ли самого мозга? Следует ли из этого с обязательностью, что мозг — компьютер, перебирающий «единицы и ноли»? На каких языках мозг разговаривает сам с собой (от генов и клеток до продуцируемых им же галлюцинаций)? Как он разговаривает с организмом в целом? Как с себе подобными? Что такое человеческие языки и почему/зачем они такие разные? Можем ли мы адекватно описывать мир с помощью естественного языка — достаточно ли в нем средств? Что за язык — музыка? Особый тип моделирования мира, некая совершенная система — подобная математике, и даже сходно построенная, но иначе воздействующая?

Мозг — сложнейшая структура из всех мыслимых. Вопрос о том, что именно в нем заложено генетически и в какой мере, а главное — как именно внешняя среда и опыт настраивают этот инстру-

<sup>22</sup> Лотман Ю. М. О проблеме значений во вторичных моделирующих системах // Труды по знаковым системам. Вып. 181. 1965. С. 210–216.

мент, остается по-прежнему открытым. Нейронауки исследуют, как происходит эта работа — каждого из отделов и нейронной сети в целом, как перераспределяется активность нейронных ансамблей, как и почему происходит формирование новых функциональных связей, как влияет на это поступающая извне информация и генетические факторы, лежащие в основе когнитивной компетенции.

Что из того мира, который мы воспринимаем и к которому приспособливаемся, принадлежит ему, а что порождает наш мозг? Иными словами, вопрос о разделении субъекта и объекта остается центральным.

Это было давно осознано крупнейшими умами, например гениальным Ухтомским, который говорил, что нет ни субъекта, ни объекта, что мы вовсе не зрители, а участники и даже что природа наша делается, т. е. ее как бы и нет независимо от нас. В этой связи нужно вспомнить А. Пятигорского и М. Мамардашвили<sup>23</sup>, которые прямо говорили, что бытие и сознание представляют собой континуум, и что мышление и существование совпадают.

Ситуацию, где объект исследования не независим от наблюдателя, физика пережила давно, когда начала разрабатываться квантовая теория, и мир смутил «кот Шредингера». Такими сюжетами, нарушающими все привычные представления о пространстве и времени, как принято думать, заселен квантовый (т. е. микро) мир, и все там зависит от наличия наблюдателя. В макромире подобных феноменов до последнего времени не наблюдалось. Но это в физике, а в науках, изучающих живые системы, роль наблюдателя недооценивать не стоит.

Головокружительным вопросом о течении времени в субъективном пространстве задавались многие мыслители: Что такое «теперь»? Как мозг «выдерживает» разные временные шкалы одновременно — конвенционально объективное время, личную шкалу жизни, актуальное время, способность членить время по-разному<sup>24</sup>.

Одним из первых, кто ощутил едва ли не отчаяние от размышлений о времени, был Августин Блаженный, осознавший, что прошлое уже прошло, будущее еще не наступило, а настоящего как бы

<sup>23</sup> Пятигорский А. М., Мамардашвили М. К. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. М., 1982.

<sup>24</sup> Varela F. J. The Specious Present: A Neurophysiology of Time Consciousness // Naturalizing Phenomenology and Cognitive Science. Stanford, 1999; Юрасов А. А. Искусственный интеллект и темпоральная структура сознания // Естественный и искусственный интеллект. М., 2011. С. 80–91; Черниговская Т. В. Время — дом, где мы живем, или оно создается нашим мозгом? М., 2012.

и нет. Или напротив — только оно и есть... Прошное обязано своим существованием нашей памяти, а будущее — нашей надежде<sup>25</sup>. Не является ли время продукцией нашего сознания или даже хуже того — мозга? Можем ли мы в XXI веке все еще говорить о том, что время течет без перерывов и с одинаковой скоростью, само по себе, равномерно и однонаправленно? Похоже, что нет, и с ньютоновской метафорой времени как текущей реки приходится распрощаться. Мозг должен все время определять, что, в каком порядке, когда и где происходит, сравнивать это и составлять насколько возможно адекватную картину мира. Не надо также забывать о временных иллюзиях, о зависимости оценки времени от эмоциональной ситуации — внешней и внутренней и т. д., что замечательно разработал Анри Бергсон<sup>26</sup>.

К тому же разные процессы в самом мозгу протекают с разной скоростью, и есть временные окна, которые позволяют классифицировать поступающую информацию. К счастью, наш мозг обладает системой фильтров, которые не пропускают разного рода «ненужную» информацию. Мало того, такие фильтры играют роль ускорителей или замедлителей воспринимаемых процессов, чтобы мы не сталкивались с ситуациями из фильма «Матрица», когда мгновенные, с нашей точки зрения, события (типа полета пули) оказываются возможными для постепенного наблюдения<sup>27</sup>. В известных пределах это возможно при различных мозговых нарушениях. Иными словами — время, в котором мы существуем, продуцирует сам мозг, и это тоже вариант *qualia*.

Различает ли мозг такие понятия, как «до» и «после»? И как теперь, в XXI веке, относиться к каузальности? Обязательно ли она связана с временными характеристиками? Что считать объективным, говоря о времени? У Ньютона и Канта время субстанциально, а значит объективно, у Бергсона — субъективно, оно растягивается, сжимается, застывает... Мозг может играть и в свои собственные игры в зависимости от химических процессов — как эндогенных, так и привнесенных: например, кокаин и марихуана могут изменять время, нейротрансмиттеры (допамин, адреналин) — химические вещества, которые играют прямую роль в его восприятии. Деформируют время некоторые заболевания (болезнь Паркинсона, Альцгеймера, шизофрения).

<sup>25</sup> Августин. Исповедь. М., 1991.

<sup>26</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. М., 2001.

<sup>27</sup> Eagleman D. Brain time // What's next? Dispatches on the Future of Science / Ed. by M. Brockman. N. Y., 2010; Eagleman D. Incognito: The Secret Lives of the Brain. Pantheon, 2011.

Давно стала очевидной несводимость такой предельно сложной системы к цифровым алгоритмам. Как минимум, наше сознание представляет собой более, чем один способ обработки информации, вовсе не все они осознаваемы (т. е. могут и не принадлежать сознанию) и не описываются вычислениями в традиционном смысле. Паскаль писал, что разум действует медленно, учитывая так много факторов и принципов, что поминутно устает и разбегается, не имея возможности одновременно удержать их. Чувство действует иначе: мгновенно и всегда. На самом деле, то, что он в своих «Мыслях» называл чувством, вдохновением, сердцем, «чувством суждения», обозначало непосредственное познание живой реальности в противоположность рассудочному знанию и рациональным выкладкам. Не стоит забывать о еще одной неприятности: я могу знать нечто, не зная о том, что я это знаю.

Вернемся к Паскалю — эху Августина: «Мы никогда не задерживаемся в настоящем. Мы вспоминаем прошлое; мы предвкушаем будущее, словно хотим поторопить его слишком медленный шаг, или вспоминаем прошлое, чтобы остановить его мимолетность. Мы так неосмотрительны, что блуждаем по недоступным нам временам и вовсе не думаем о том единственном времени, которое нам принадлежит... Настоящее не бывает никогда нашей целью... мы вообще не живем, но лишь собираемся жить...»<sup>28</sup> Итак, похоже, что тексты нейронной сети читает сама нейронная сеть, в которую мы попались, или которой, возможно, являемся... Утешает лишь то, что в нее попался и мир. Или она сама и есть мир. И форма ее, и плотность, изящество плетения, гибкость и упругость — живые, и мы можем вывязывать свои узоры, не подчиняясь шаблонам, данным нам а priori — для устойчивости.

P. S. Посвящая эти заметки замечательному человеку и мыслителю Владиславу Александровичу Лекторскому, я хотела бы, глядя из экспериментальной когнитивной науки, подчеркнуть не вполне осознанную моими коллегами роль аналитической философии, необходимой для правильной интерпретации теорий, формулируемых конкретными науками на основе эмпирических данных. Более того, задача ее — формулировать и сами вопросы, которые эмпирические науки должны ставить и проверять в своих экспериментах. Работы Владислава Александровича — замечательный учебник размышления о когнитивных процессах.

<sup>28</sup> Паскаль Б. Мысли. М., 2003.

**Раздел 4.**  
**Конструктивизм и реализм**  
**в эпистемологии**  
**и науках о человеке**

# Реализм, антиреализм, конструктивизм и конструктивный реализм в современной эпистемологии и науке

**К**онструктивизм сегодня в моде. О нем пишут и говорят не только философы, но и социологи, психологи (отечественные психологи издают «Журнал конструктивистской психологии»), науковеды и даже некоторые специалисты в области когнитивной нейрологии. Конечно, можно отнестись к этому, как к чему-то не очень серьезному, как к любой очередной моде — а моды, как известно, бывают и в сфере идей. Я думаю, что на самом деле речь идет о важных вещах. Эпистемологический конструктивизм выражает ряд особенностей современных наук о человеке и даже современной культуры в целом. Отсюда и его популярность. Об этом я скажу подробнее позже. Сразу хочу заявить, что не являюсь эпистемологическим конструктивистом, но вместе с тем считаю, что конструктивистский подход схватывает ряд важных характеристик познавательной деятельности, которые могут и должны быть лучше поняты в рамках другой эпистемологической позиции, которую я (вслед за некоторыми философами) называю конструктивным реализмом.

Согласно классическому пониманию, идущему от Платона, знание как отличное от мнения и веры необходимо предполагает отношение к реальности. Оно говорит о том, что «есть на самом деле», а не просто о том, что кому-то кажется<sup>1</sup>. Вместе с тем знание предполагает обоснованность. Вообще говоря, в обычной жизни мы употребляем термин «знать» не только в отношении того, «что есть» в действительности, каково реальное положение дел, но и в отношении умения, способности нечто сделать, осуществить, построить: я знаю, как пилить дрова, кататься на велосипеде, писать письма и т. д. Но филосо-

---

<sup>1</sup> Как считал античный софист Протагор, напоминающий некоторых современных философов, «как кому что кажется, так оно и есть». Платон противостоит Протагору.

фия и прежде всего такой ее раздел, как эпистемология, всегда имела дело прежде всего со «знанием что», так как ее интересовал вопрос о реальности и возможности ее постижения. Основная идея эпистемологического конструктивизма состоит в том, что «знание что» может быть сведено к «знанию как»: вы знаете нечто о каком-либо предмете в том и только в том случае, если можете построить его.

Конструктивизм, таким образом, находится в оппозиции к эпистемологическому реализму. Однако нет оснований любой антиреализм в эпистемологии считать конструктивизмом, как это нередко имеет место в современной эпистемологической и методологической литературе, особенно в нашей стране. Антиреалистическое истолкование познания стало возможным после известного «эпистемологического поворота» в западной философии в XVII веке и приобрело особенную популярность в XX веке. Что же касается эпистемологического конструктивизма, то он, будучи особой формой антиреализма, хотя и имел предшественников в виде немецкой философии начала XIX века и неокантианства на рубеже XX столетия, стал популярным именно в наши дни, т. е. в конце XX и начале XXI века. Как я попытаюсь показать, это не случайно. Но сначала я остановлюсь на общем противостоянии реализма и антиреализма в эпистемологии. Ибо лишь в контексте этой дискуссии можно понять особенности современного конструктивизма.

## Старый спор

Спор реалистов и антиреалистов в эпистемологии идет в истории западной философии, по крайней мере, с XVII века. Сам предмет этого спора — имеет ли познание дело с существующей независимо от него реальностью или же с фактами собственного сознания можно отнести к разряду вечных философских проблем. И даже заявить о неразрешимости этой проблемы (как и других, ей подобных) и добавить, что при всей увлекательности подобных дискуссий они не имеют прямого отношения ни к жизни, ни к реальному познанию. Ведь человек будет продолжать делать то, что делал раньше: работать, растить детей, создавать новую технику, заниматься наукой безотносительно к тому, правы ли эпистемологические реалисты или их противники<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Как известно, еще Аристотель сказал, что нет науки более увлекательной и менее полезной, чем философия.

Я попытаюсь показать, что в действительности дело обстоит не так. Во-первых, потому, что исторически то или иное предлагавшееся решение этого спора было связано с философским обоснованием специфического отношения человека к миру. При этом философия, с одной стороны, легитимизировала тот или иной тип культуры, а с другой, была важным фактором его трансформации. Во-вторых, то или иное решение определяло программу познавательной деятельности: то, какие вопросы может ставить познание, в частности научное, какая стратегия познавательной деятельности является предпочтительной.

Сегодня этот спор приобрел ряд новых измерений. Уже к началу XX века стало ясно, что он касается фундаментальных оснований наук о природе и обществе. Например, от того, как понимается существование математических объектов (в рамках таких разных программ обоснования математики, как платоновский реализм, формализм или конструктивизм) зависит не только истолкование, но и принятие той или иной части математики. Эпистемологический феноменализм в лице Э. Маха ориентировал физиков на создание «феноменологических» теорий, а реализм в лице М. Планка на предпочтение «трансцендентных» теорий. Новый материал для дискуссии реалистов и их противников возник в связи с интерпретацией квантовой механики: какова роль человека и создаваемой им приборной ситуации в процессе измерения квантовомеханических состояний?

Самые острые дискуссии реалистов и антиреалистов ведутся ныне вокруг философского понимания наук о человеке: эти дисциплины привлекают особое внимание, многие мыслители связывают с их развитием цивилизацию XXI века.

К влиятельным антиреалистам в современной эпистемологии относятся не только представители постмодернистского деконструктивизма, но и такие известные философы, работающие в рамках аналитической философской традиции, как «ирреалист» Н. Гудмен<sup>3</sup> и последователь Л. Витгенштейна М. Даммитт<sup>4</sup>, ряд немецких ученых и философов, которые, исходя из идей биокибернетики, создали концепцию радикального эпистемологического конструктивизма<sup>5</sup>. Влиятелен среди психологов и социологов «социальный конструкционизм». Конструктивизмом является и постмодернизм и постструктурализм.

Нужно признать, что антиреалистические идеи эпистемологического конструктивизма, социального конструкционизма и пост-

<sup>3</sup> Goodman N. Fact, Fiction and Forecast. Cambridge, 1983.

<sup>4</sup> Dummett M. Truth and Other Enigmas. L., 1978.

<sup>5</sup> Glasersfeld E. von. Radical Constructivism. A way of Knowing and Learning. Washington, 1996.

модернистского деконструктивизма весьма популярны сегодня у многих отечественных философов и специалистов в области гуманитарных дисциплин.

Но наряду с этим движением в современной философии и науке существует другое — не менее влиятельное. Это движение эпистемологического реализма. Часто оно сопровождается натуралистической интерпретацией познания и науки — иногда говорят о «натуралистическом повороте» в современной эпистемологии, а иногда об «онтологическом повороте» в современной философии. Правда, реализм не обязательно означает натурализм, существуют и иные его разновидности. Сегодня плодотворно развиваются такие разновидности эпистемологического реализма, как метафизический реализм<sup>6</sup> (в числе его сторонников многие представители аналитической философии, в частности, такие известные философы, как К. Поппер, Дж. Сёрл, С. Крипке, П. Чёрчланд, Ф. Дретцке, Р. Милликэн и др.), «прямой реализм» Х. Патнэма<sup>7</sup>, критический реализм М. Бунге, «гипотетический реализм» ряда представителей эволюционной эпистемологии<sup>8</sup>, научный реализм (ранний Х. Патнэм<sup>9</sup>, Ф. Бойд и др.), референциальный реализм<sup>10</sup> (Р. Харре, Я. Хакинг и др.), конструктивный реализм (Г. Ленк<sup>11</sup> и др.). К реалистическим относятся такие влиятельные в современной эпистемологии концепции, как экстернализм (Х. Патнэм и др.) и релейабиллизм (А. Голдман и др.).

Сторонники современного эпистемологического реализма опираются на интерпретацию научного знания, а также на философское осмысление бурно развивающихся в последние тридцать лет когнитивных наук: когнитивная психология, исследования в области искусственного интеллекта, когнитивная лингвистика, когнитивные нейронауки, эволюционная эпистемология и др.

<sup>6</sup> *Popper K.* Логика и рост научного знания. М., 1983; *Searle J.* The Rediscovery of the Mind. Cambridge, M., 1992; *Kripke S.* Naming and Necessity. Oxford, 1980; *Churchland P.* Scientific Realism and the Plasticity of Mind. Cambridge, 1979; *Dretske F.* Knowledge and the Flow of Information. Oxford, 1981; *Millikan R.* Language, Thought and Other Biological Categories. Cambridge, 1984.

<sup>7</sup> *Putnam H.* Sense, nonsense, and the senses // The Journal of Philosophy. 1994. № 91. S. 445–518.

<sup>8</sup> *Vollmer G.* Evolutionäre Erkenntnistheorie. Stuttgart, 1975. См. также: *Меркулов И. П.* Эпистемология. Т. 2. М., 2006.

<sup>9</sup> *Putnam H.* Realism and Reason. Cambridge, 1983.

<sup>10</sup> *Harre R.* Varieties of Realism: A Rationale for the Natural Sciences. Oxford, 1986; *Hacking I.* Representing and Intervening. Cambridge; N. Y., 1983.

<sup>11</sup> *Lenk H.* Grasping Reality. An Interpretation-realistic Epistemology. Singapore, 2003.

## Эпистемологический антиреализм и конструктивизм

Мысль о том, что познающий человек имеет дело с существующей независимо от него реальностью, с бытием — исходная предпосылка философствования как в Античности, так и в Средние века. Для того чтобы понять, что есть знание, нужно исходить из теории бытия — метафизики, или онтологии в более позднем наименовании. Метафизика и есть первая философия, а теория познания производна и зависима от теории бытия. Подобная реалистическая эпистемологическая установка сопровождалась определенными предписаниями о том, что можно и чего нельзя делать в научном исследовании. Правильное постижение того, что существует, осуществимо только в том случае, если человек не вмешивается в изучаемое явление, а описывает его таким, каково оно есть. Иными словами, эксперимент как средство изучения реальности с этой точки зрения невозможен. Ведь в эксперименте человек пытается «перехитрить» природу, поставить естественные явления в сконструированные им неестественные условия. В действительности согласно этой позиции «естественное» и «искусственное» несовместимы друг с другом. Техническая деятельность, создающая мир искусственных предметов, рассматривается как не имеющая отношения к познанию, а с точки зрения ценностной ставится не очень высоко — в отличие от деятельности теоретика: теория в переводе с греческого и означает «созерцание» того, что есть на самом деле.

В основе цивилизации Нового времени лежит иная система установок, задающих отношение человека к природе, к самому себе и себе подобным. Она является весьма специфичной и не существовала ранее в истории. Речь идет о понимании природы и вообще всего естественно данного как простого ресурса человеческой деятельности, как некоторого пластичного материала, в принципе допускающего возможность безграничного человеческого вмешательства, переделки и преобразования в интересах человека, который как бы противостоит природным процессам, регулируя и контролируя их. Снимается противопоставление «естественного» и «искусственного»: природа выступает как гигантский механизм, выявить скрытые пружины которого можно только путем его разборки. Познание теперь понимается уже не как описание того, что дано в опыте, а как вмешательство в природные процессы с целью выявить «под пыткой» их тайну, и как создание того, что сама природа создать не может. Факты не столько описываются с помощью эксперимента, сколько препарируются и конструируются в нем. Познание понимается в рамках проективно-конструктивного отношения к миру.

Иначе, чем во времена античности, понимается и строится научная теория как высшая форма познавательного отношения к миру. Теоретическое мышление осуществляется в форме особого рода деятельности теоретика со специфическими объектами — объектами теоретическими. Научная теория как бы содержит в потенции производство эмпирических феноменов в реальном эксперименте, а последний не что иное, как вид технической конструктивной деятельности.

В этой связи получает распространение мысль о том, что если знание сущности вещи предполагает знание ее ближайшей причины (идея, идущая от Аристотеля), то человек имеет наиболее адекватное знание лишь о том, что он создал собственными действиями.

Но поскольку предмет, созданный человеком, включается в цепь природных взаимодействий, независимых от человека, постольку возможности контроля за тем, что происходит с продуктами человеческой деятельности, ограничены. А значит, ограничено и знание об этих предметах. Самое адекватное знание человек может иметь только о состояниях собственного сознания и о том, что сознание производит. Возможность иметь знание о внешней сознанию реальности — включая природные события и процессы, бытие других людей и даже бытие собственного тела — становится проблематичной. Проблематичным оказывается даже само существование бытия. Декартовское «открытие сознания» как центра не только познавательной деятельности, но и в известном смысле самого бытия определило развитие западной философии на несколько столетий и вместе с тем повлияло на европейскую науку.

Отношение европейской науки и эпистемологии на протяжении трех столетий было не простым. С одной стороны, наука не могла не исходить из того, что она имеет дело с изучением существующей независимо от познания реальности. Это как бы «трансцендентальное условие возможности научного исследования», возможности проведения эксперимента, результат которого не предрешен, возможности опробования предлагаемых гипотез с точки зрения их предсказательной силы. В этой связи успешно развивавшаяся наука не могла серьезно относиться к тезису о том, что познаваемая реальность в действительности является конструкцией сознания либо из ощущений (феноменалистский эмпиризм Дж. Беркли, Д. Юма, Э. Маха) либо из «чувственных данных» (Б. Рассел, ранняя аналитическая философия). Все эти идеи могли казаться философскими умствованиями, не имеющими отношения к тому, что на самом деле происходит в познании вообще и в научном познании в частности и в особенности.

Однако ряд серьезных событий, случившихся в науке в конце XIX и начале XX столетия, заставил многих мыслящих ученых изменить отношение к философскому анализу познания.

На рубеже XIX и XX столетий произошла революция в физике. То, что считалось на протяжении нескольких столетий убедительно обоснованным знанием — механическая картина мира — обнаружило свою несостоятельность, а сфера применения конкретных теорий, исходивших из механической картины мира, оказалась безграничной. В этой связи остро встал вопрос об обосновании системы научного знания о нахождении некоего незыблемого фундамента, которому не угрожал бы пересмотр. Философия эмпиризма с ее идеей о том, что в основе знания лежит чувственный опыт, который может быть понят как продукт взаимоотношений элементарных единиц — ощущений, чувственных данных — оказалась востребованной. Известный физик и философ-сенсуалист Э. Мах полагал, что знание является не постижением реальности, существующей независимо от него, а простым описанием отношений между ощущениями, и на основании этой эпистемологической концепции сделал ряд методологических рекомендаций. Если познание вообще, научное познание в частности — это не что иное, как экономное описание опыта, то чем экономнее это описание, тем лучше. Поэтому в физике нужно предпочитать такие теории, которые не предполагают существования объектов за пределами опыта. Это так называемые «феноменологические теории», к числу которых относится классическая термодинамика. А вот предположения о реальности молекул, как это имеет место в молекулярно-кинетической теории тепла, или тем более атомов — это по Э. Маху не что иное, как выражение донаучного способа мышления. Вообще согласно этим представлениям деление мира на явление и сущность, на реальное и иллюзорное является пережитком, чем-то вроде первобытного анимизма. Нужно сказать, что идеи Э. Маха повлияли на развитие физики в XX веке, в частности, на становление специальной теории относительности, как это признавал ее автор А. Эйнштейн.

Психология, имеющая дело с человеческим сознанием, с субъективной сферой, тем более не могла не учитывать понимания сознания, характерное для классической линии развития европейской эпистемологии. Психология, сделавшись самостоятельной наукой, пыталась подражать естествознанию. С этой целью она стала практиковать эксперимент. Последний предполагает, что объект экспериментирования и все, что с ним происходит, существует объективно-реально. Но в результате психологического эксперимента возникают образования совершенно особого рода — субъек-

тивные переживания, состояния сознания. Психология понимала их в соответствии с установками классической новоевропейской эпистемологии — как непосредственно данные, замкнутые на себя и безошибочно постигаемые в актах интроспекции. Но совместить такого рода специфическую субъективную реальность с тем, что происходит в объективной реальности, включая тело самого субъекта, было невозможно. Мост между субъективным миром и миром объективным при таком понимании не существует. Оставалось либо признать тезисы эмпиристского феноменализма, как это сделал Э. Мах, который занимался не только физикой, но и психологией, либо предложить что-то вроде неубедительной теории иероглифов Г. Гельмгольца или не более впечатляющей теории специфических энергий органов чувств И. Мюллера.

Мысль о том, что научная теория может и должна быть понята не как знание о реальности, лежащей за опытом и в его основе, а как своеобразное описание опыта, некоторый инструмент для предсказания новых фактов, стала весьма популярной не только в эпистемологии XX века, но и среди многих ученых, заинтересованных в проблемах методологии науки. Среди таких методологических концепций весьма влиятельной не только среди физиков, но и у психологов, социологов и представителей ряда других наук, был в течение нескольких десятилетий прошедшего века операционализм. Эта концепция была разработана известным физиком-экспериментатором П. Бриджменом. Ее основная идея состояла в том, что можно и нужно представить все осмысленные научные понятия как сводящиеся к фиксации соответствующих экспериментальных, прежде всего измерительных, операций<sup>12</sup>. Концепция операционализма — это не просто воскрешение философского сенсуализма. В отличие от Э. Маха или Дж. Беркли П. Бриджмен исходит из реального существования измерительных приборов и другой физической аппаратуры, не говоря уже о самих ученых. Смысл понятий (любых — как обыденных, так и научных) — это по Бриджмену совокупность некоторых операций. Никакой реальности помимо действий исследователя, согласно этим представлениям не существует. Каждой совокупности операций измерения соответствует свое отдельное понятие. Поэтому, например, в зависимости от того, измеряем ли мы длину предмета с помощью прикладывания к нему какого-то иного предмета, принятого за единицу измерения, например, линейки, или же с помощью фиксации времени прохождения луча света от одного конца измеряемого

<sup>12</sup> *Bridgman P. The Logic of Modern Physics. N. Y., 1927.*

предмета до другого, мы будем иметь два разных понятия длины, так как процедуры измерения были разными. Однако обсуждение операционалистской методологии в 50-е годы прошлого столетия показало, что в действительности теоретические понятия имеют «открытый» характер в отношении процедур установления их связи с опытом, в том числе и с процедурами опытного измерения, т. е. их содержание не задается «снизу», совокупностью экспериментальных операций, а определяется «сверху», принятой системой онтологических допущений относительно исследуемой реальности. В конце XX века операционализм потерял почти всех своих сторонников среди ученых, так же как и махизм с его установкой на феноменологическое описание в противовес «субстанциональному» объяснению.

Я хочу подчеркнуть, что хотя разные эпистемологические концепции эмпиризма придавали большое значение конструирующей деятельности субъекта в процессе познания («логические конструкторы» из чувственных данных у Б. Рассела и логических эмпиристов, использование измерительных операций и инструментов у операционалистов и т. д.), во всех этих случаях конструкции понимаются как способ выявления, описания того, что есть, что дано в мире опыта: как в виде ощущений, так и в виде приборов и средств измерения. Иными словами с этой точки зрения конструирующая деятельность при познании оправдана настолько, насколько она служит для познания того, что есть, существует. Хотя то, что существует, понимается иначе, чем в опыте обычного человека и в деятельности ученого-исследователя. Правда, философы, развивавшие подобные концепции пытались показать, что исследователь в действительности как раз и работает в соответствии с их теориями, однако сам не понимает того, что реально делает: если ученый прислушается к мнению философов-методологов, то, как утверждали защитники этих взглядов, его работа станет намного эффективнее (такие ученые на самом деле появились и стали строить теории в соответствии с подобными рекомендациями: махистскими, операционалистскими и т. д.). Таким образом, эмпиристский эпистемологический антиреализм все же нельзя считать видом эпистемологического конструктивизма.

Первым эпистемологическим конструктивистом можно считать Канта.

Правда, подходы к конструктивистской эпистемологии можно найти уже у Вико, который реализовал на философском уровне проективно-конструктивную установку новоевропейской цивилизации. Он считал, что нельзя хорошо знать природные процессы,

так как человек не может их создать (эти процессы — продукт деятельности Бога, который имеет о них совершенное знание). Зато все то, что является результатом человеческой деятельности, может быть адекватно познано человеком.

Кант идет гораздо дальше. На самом деле, он пытается показать, что человек может адекватно познавать не только продукты своей технической деятельности, но и природные процессы: ведь то, что мы считаем природой, является продуктом деятельности субъекта, правда, деятельности не материально-технической, а идеальной.

Согласно Канту, наше познание имеет дело не с независимой от субъекта реальностью, не с вещами в себе, а с теми предметами, которые произведены самим субъектом. Можно знать лишь то, предмет чего существует в опыте. Но опыт — это конструкция, это организация субъектом материала чувственности (ощущений) с помощью априорных форм чувственного созерцания и априорных категорий рассудка. То, что мы называем объектом опыта — это не что иное, как воплощение определенного правила увязывания разнообразных чувственных впечатлений. Правда, эта конструкция производится, как считает Кант, не эмпирическим индивидом, а Трансцендентальным Субъектом и осуществляется как бы «за спиной» эмпирического индивида, не сознается им.

Субъектной конструкцией оказываются оба типа опыта: как опыт внешний, относимый индивидуальным субъектом к внешнему миру, так и опыт внутренний, характеризующий индивидуальные переживания. В конечном итоге все то, что мы считаем существующим независимо от нас, это продукт деятельности трансцендентального субъекта.

Однако нужно заметить, что с точки зрения Канта конструктивизм имеет свои границы. Во-первых, нужно различать позицию философа-трансценденталиста и позицию эмпирического сознания (к последнему относится как обыденное сознание, так и сознание ученого). Если для философа мир «трансцендентально идеален», т. е. сконструирован, построен Трансцендентальным субъектом, то для эмпирического сознания мир предстает как эмпирически реальный, независимый от сознания. Его можно и нужно исследовать и открывать в нем нечто неизвестное. Во-вторых, по Канту конструктивная деятельность Трансцендентального Субъекта предполагает данность разнообразных ощущений как материал для деятельности (ибо строить можно только из чего-то), а также трансцендентную реальность вещи в себе, которая и производит ощущения.

Нужно сказать, что в послекантовском немецком идеализме, прежде всего в философии Фихте и Гегеля, конструктивистское по-

нимание пошло гораздо дальше. Было снято противопоставление деятельности и вещи в себе, снят тезис о существовании независимой от деятельности сферы чувственной данности, весь мир опыта и вся реальность были поняты как продукт деятельности некоего Абсолютного Субъекта. Фихте и Гегель пытались показать, таким образом, что «данное» может быть без остатка растворено в «сделанном». Поскольку в отношении индивидуального субъекта (если он даже понят как Трансцендентальный) это плохо получается, был предположен некий Абсолютный субъект, деятельность которого производит все то, что мы считаем реально существующим.

Неокантианцы на рубеже XIX и XX столетий продолжили эту линию. «Данное» было сведено к «заданному» и растворено в деятельности над-индивидуального человеческого разума.

Нужно, однако, сказать, что большинство эпистемологических концепций и в XIX, и в течение почти всего XX века не были конструктивистскими в полном смысле этого слова. Ситуация изменилась во второй половине XX века. И это было связано не столько с внутренним развитием эпистемологии, сколько с философскими проблемами, порожденными наукой, прежде всего науками о человеке.

Одной из первых влиятельных в эпистемологии в XX веке конструктивистских концепций был конструктивизм в обосновании математики, программа которого была сформулирована в 20-х годах прошлого столетия. Согласно математическому конструктивизму существуют только те математические объекты, которые можно построить. Важно заметить, что речь идет не только о философском истолковании познавательной деятельности, но и об определенных способах работы в математике: конструктивисты принимают не все методы математического доказательства и не все математические теоремы.

На развитие конструктивистской установки в эпистемологии вообще и в таком ее разделе, как философия науки, большое влияние оказала теория Т. Куна о существовании научных парадигм и об их смене в результате научных революций. Эта теория была разработана на основе изучения материала истории физики за последние несколько столетий<sup>13</sup>. Тезис Куна был таков: происходящая в истории науки радикальная смена парадигм, картин мира, общих онтологических предпосылок, не говоря уже об отдельных теориях, свидетельствует о том, что теоретическое знание не может рассматриваться как постижение реальности. Однако если бы Кун ограничился защитой только этого тезиса, его позиция не отличалась

<sup>13</sup> Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.

бы принципиально от эпистемологического инструментализма. В действительности он утверждал нечто большее: не только теории, но и факты, данные наблюдения не являются чем-то инвариантным, они меняются в зависимости от того, в рамках какой парадигмы и какой теории они получены. Они «теоретически нагружены». Сменяющие друг друга парадигмы «несоизмеримы». Поэтому полученные в их рамках факты не могут сопоставляться. В познании нет ничего «данного», как считали феноменалисты, эмпирики, инструменталисты и операционалисты. Все в нем сконструировано. Идеи Куна повлияли на развитие социальной эпистемологии. Некоторые ее версии («эдинбургская школа») приходят к выводу о том, что все в познании, в частности, в научном, должно быть понято как результат социальных конструкций, взаимоотношений между разными группами исследователей, их борьбы за влияние, власть и материальные ресурсы<sup>14</sup>.

На развитие современного эпистемологического конструктивизма серьезно повлияла критика американским философом У. Селларсом так называемого «мифа о данности»<sup>15</sup>. Имеется в виду тезис Селларса о том, что никаких данных, в том числе чувственных, в процессе познания не существует. То, что принимается за данное, в действительности является продуктом построения познаваемого мира — предметной онтологии — посредством различных языковых средств. Критика «мифа о данности» иногда отождествляется с общепринятой сегодня в эпистемологии и философии науки критикой фундаменталистских концепций, исходивших из того, что существует некое неизменное основание, являющееся конечным пунктом обоснования всех познавательных построений (позже я покажу, что оснований для такого отождествления нет).

К подобным выводам привело и развитие постструктурализма и постмодернизма, которые, исходя из анализа семиотической проблематики, сформулировали тезис о том, что бессмысленно говорить о существовании чего-то, к чему относятся знаки, т. е. о существовании референтов, денотатов, что язык в известном смысле замкнут сам на себя и что разговоры о реальности — это пережиток старой философии, от которого пора избавляться («нет ничего, кроме текста», сказал Ж. Деррида)<sup>16</sup>.

В последние двадцать лет получило распространение преимущественно в Германии и Австрии движение радикального эписте-

<sup>14</sup> Bloor D., Barnes B., Henry J. *Scientific Knowledge: A Sociological Analysis*. Chicago, 1996.

<sup>15</sup> Sellars W. *Science, Perception and Reality*. L., 1963.

<sup>16</sup> Деррида Ж. О грамматологии. М., 2001.

мологического конструктивизма. Основатели и участники движения — специалисты в области биологии, нейрокибернетики, психологии, теории систем (Э. фон Глазерсфельд, Х. фон Фёрстер, У. Матурана, Ф. Варела, Г. Рот и др.)<sup>17</sup>. Вот один из примеров реализации идей радикального эпистемологического конструктивизма. Немецко-американский специалист в области нейрокибернетики Х. фон Фёрстер попытался понять процесс познания (используя идеи Матураны и Варелы) на основе концепции «кибернетики второго порядка». Последняя, с его точки зрения, отличается от старой кибернетики («сухой теории управления») тем, что не ссылается на некий предполагаемый мир «по ту сторону» действующего агента, а исходит из принципа кругообразности: человек учится видеть себя частью того мира, который он наблюдает и который сконструирован им самим<sup>18</sup>. То, что мы называем объективностью, реальностью — не что иное, как наша конструкция, которая в принципиальном отношении не отличается от иллюзии. Х. фон Фёрстер, так же, как Э. фон Глазерсфельд, даже считают возможным называть себя эпистемологическими солипсистами.

Наконец, это социальный конструкционизм, популярный среди психологов и социологов<sup>19</sup>. С точки зрения социальных конструкционистов при исследовании психики, сознания, человеческой личности мы имеем дело не с реальными предметами, а лишь с конструкциями двоякого рода. Во-первых, это продукты социальных взаимодействий, разного рода коммуникаций, имеющих культурно-исторический характер. В разных культурах и в разное время эти конструкции будут разными: поэтому и личность, и «Я», и субъективный мир будут выглядеть по-разному, а, может быть, вообще не будут иметь места. Во-вторых, сам исследователь вместе с тем, кого он исследует, строит изучаемый предмет, который вне этого процесса не существует. То, что принимается за познание, в действительности таковым не является. Поэтому в этом случае невозможно строить теории (так как не существует предметов, к которым они могли бы относиться) и проводить эксперименты, предполагающие существование процессов, которые экспериментально исследуются. Психолог или социолог с этой точки зрения являются в действительности не исследователями, а участниками в создании

<sup>17</sup> См.: Лекторский В. А. Кант, радикальный эпистемологический конструктивизм и конструктивный реализм // Вопросы философии. 2005. № 8.

<sup>18</sup> См.: Foerster H. von. Sicht und Einsicht. Versuche zur einer operativen Erkenntnistheorie. Braunschweig/Wiesbaden, 1985.

<sup>19</sup> Gergen K. J. Realities and relationship: Soundings in Social Constructionism. Cambridge, 1994.

определенных социальных отношений, некоей эфемерной социальной реальности, о которой можно говорить лишь в условном смысле, ибо она существует только в рамках конструктивной деятельности.

## В защиту реализма

Между тем развитие современной науки в целом, интенсивно прогрессирующее в течение последних тридцать лет исследование когнитивных процессов в особенности дают все больше аргументов в пользу реалистической интерпретации познания и знания. Эта интерпретация не только лучше объясняет факты познавательной деятельности, но и дает обоснование конкретным исследовательским программам в науках о природе и обществе, невозможным в рамках антиреалистической эпистемологии. Эпистемологический реализм оказывается наиболее адекватным тому этапу развития науки и новым взаимоотношениям человеческой цивилизации, природы и космоса, который характерен для начала XXI столетия. Особенно плодотворным является, на мой взгляд, конструктивный реализм, который в определенном смысле снимает противостояние конструктивизма и реализма. Но сначала я кратко сформулирую некоторые современные аргументы в пользу общего реалистического понимания познания.

Для философских эмпириков осмысленно можно говорить только о том, что дано в чувственном опыте или о том, что в опыте можно проверить (верифицировать). Суждения, метод проверки которых не существует, бессмысленны и поэтому не могут быть ни истинными, ни ложными. С этой точки зрения реальность не может существовать вне актуального или возможного опыта. Однако как обычная жизнь, так и практика науки исходят из того, что подобные суждения вовсе не бессмысленны и могут соответствовать или не соответствовать реальности. Например, в ходе расследования убийства президента США Дж. Кеннеди в 1963 году многие приходят к предположению о том, что он был убит Ли Харви Освальдом. В настоящее время нет надежных способов доказательства этого предположения. Допустим также, что такие способы принципиально не могут быть найдены (все улики уничтожены). Означает ли, что это предположение не является ни истинным, ни ложным и невозможно говорить о его соответствии или несоответствии реальности? Очевидно, дело обстоит не так. Мы пользуемся такого рода утверждениями и тогда, когда изучаем, что случилось

в прошлом, и тогда, когда предполагаем, что информацию о реальных событиях в некоторых частях Вселенной мы не можем получить по определенным физическим причинам: существование «черных дыр» и пр. В современной науке серьезно обсуждаются гипотезы о существовании миров, лишь в отдельных из которых находятся наблюдатели (не обязательно люди). Это, например, космогоническая теория Линде о существовании нескольких Вселенных и предложенная Эвереттом интерпретация, согласно которой в процессе квантово-механического измерения возникает несколько параллельных миров, лишь в одном из которых находится исследователь. Реальность не только познается по-разному разными существами и одним и тем же существом в разное время. Существуют такие сферы реальности, которые в данное время не познаются никем, а возможно, никогда и никем не будут познаваться.

Развитие современных когнитивных наук (они иногда объединяются в единую когнитивную науку, иногда рассматриваются по-разному) исходит из того, что познание может и должно быть понято как совокупность процессов переработки мозгом или каким-то другим устройством — естественным или искусственным — информации, поступающей из внешнего мира. Поэтому для того, чтобы понять, как возможно познание, нужно исследовать сам мир, посылающий информацию познающему существу, изучать способы взаимодействия познающего — будет ли это насекомое, летучая мышь, шимпанзе или человек — с миром и способы переработки информации. В процессе развития когнитивных наук за последние тридцать лет был не только собран огромный эмпирический материал. Seriously менялись и общие представления относительно когнитивных процессов: в частности, на смену идеям о существовании «языка мозга», ментальных репрезентаций и алгоритмических способов переработки когнитивной информации пришли идеи коннекционизма, а затем концепция динамических когнитивных систем<sup>20</sup>. Но во всех случаях эти исследования исходят из эпистемологического реализма и рассматривают процессы познания как включенные в мир. Если для некоторых представителей аналитической философии язык — это способ конструирования реальности, а постструктуралисты утверждают, что помимо текста ничего нет, то современные специалисты в области когнитивной

<sup>20</sup> Лекторский В. А. Философия, когнитивная наука и искусственный интеллект // Искусственный интеллект: междисциплинарный подход (под ред. Д. И. Дубровского и В. А. Лекторского). М., 2006; Лекторский В. А. Философия и исследование когнитивных процессов // Когнитивный подход: философия, когнитивная наука, когнитивные дисциплины (под ред. В. А. Лекторского). М., 2007.

лингвистики, например, такой всемирно известный лингвист, как Н. Хомский, и в области философии языка (Р. Милликэн<sup>21</sup> и др.) исходят из того, что язык может быть понят только в контексте эволюции и в качестве способа взаимодействия с окружающим миром. Проблемы, обсуждаемые в течение десятилетий и касающиеся взаимоотношения смысла, значения, референта, синонимии и т. п., находят решение в рамках эволюционной эпистемологии. В ее рамках познание на разных уровнях, в том числе у животных, изучается как форма приспособления к среде в процессе биологической эволюции и одновременно как важный фактор эволюционных процессов.

С точки зрения традиционного инструментализма принимаемые в рамках научной теории утверждения о существовании принципиально ненаблюдаемых объектов (атомов, электронов, кварков и т. д.) — это не что иное, как замаскированный способ описания наблюдаемых фактов или неявный набор рекомендаций по производству определенных лабораторных действий: операций измерения и т. д. К тому же принятие утверждения о существовании тех или иных ненаблюдаемых объектов с этой точки зрения во многом конвенционально, так как факты опыта можно описывать по-разному, а лабораторные операции тоже могут быть теми или иными. Между тем в реальной научной практике дело обстоит иначе.

Не все, что нельзя наблюдать, не существует. Во-первых, само различие между наблюдаемым и не-наблюдаемым исторически подвижно. Вирусы и гены стало возможным наблюдать только с помощью специально сконструированной аппаратуры. И это обусловлено тем, что сенсорная система человека, принимающая информацию из внешнего мира, имеет целый ряд ограничений, относящихся и к устройству этой системы, и к размерам человеческого тела. Это не означает, что тогда, когда специальной аппаратуры для наблюдения вирусов и генов не было, гипотезы об их существовании были лишены смысла. Наоборот, именно с помощью этих гипотез и ряда других теоретических допущений можно было сконструировать саму аппаратуру и истолковать результаты полученных с ее помощью наблюдений. Во-вторых, тогда, когда речь идет о таких теоретических объектах, которые принципиально не могут быть даны в опыте, даже с помощью особой аппаратуры, т. е. тогда, когда, в частности, говорят об атомах, электронах и т. д., нет оснований отрицать принципиальную возможность их существования.

<sup>21</sup> *Millikan R. Cutting Philosophy of Language Down to Size // Philosophy at the New Millenium. Cambridge, 2001.*

Мы можем наблюдать вирусы и гены потому, что информация о них, хотя и может быть получена только с помощью специальных приборов, является наглядной, т. е. соответствует особенностям нашей сенсорной системы. Такого соответствия нет в случае атомов, электронов и элементарных частиц. Но существование последних может быть столь же объективно реальным, как существование деревьев, столов, стульев и генов. Если бы размеры тела человека были сопоставимы с размерами генов и вирусов, он мог бы видеть их непосредственно, без помощи особых приборов. А если бы его размеры и устройство нервной системы были принципиально другими, он мог бы наблюдать и атомы. Конечно, подобное предположение выглядит фантастическим, но его нельзя назвать бессмысленным<sup>22</sup>.

Не процедуры наблюдения и операции измерения определяют содержание теоретических понятий. Наоборот, постулирование существования ненаблюдаемых объектов с неким набором присущих им свойств характеризуют возможности и смысл того, что дано в наблюдении. Один и тот же реальный объект — как наблюдаемый, так и ненаблюдаемый — имеет разные формы проявления в опыте и допускает различные способы измерения. Я могу одновременно видеть, слышать другого человека и ощущать пожатие его руки, осознавая, что все эти восприятия разной модальности относятся к одному и тому же человеку: это явление называется в психологии интермодальностью восприятия. Можно по-разному измерять длину объекта, но различные способы измерения будут относиться к одному и тому же понятию присущей ему длины. Именно наличие определенной онтологической рамки — она может быть естественно и стихийно принята, если речь идет об обычном опыте, и специально сконструирована, если мы имеем дело с научным познанием — т. е. принятие существования определенного типа объектов с их свойствами и отношениями между ними, дает возможность критического отношения к существующему опыту и поиску нового типа опыта, в котором можно было бы эмпирически наблюдать иные свойства того же объекта. Таким образом, реалистическая эпистемологическая установка ориентирует на выход за пределы данности, на формирование новых экспериментальных ситуаций и новых лабораторных процедур. Антиреалистическая установка феноменализма и инструментализма наоборот некритически относится к тому, что дано сегодня в опыте, не допускает возможности изменения этой данности и выхода за ее пределы.

<sup>22</sup> *Harre R. Varieties of Realism: A Rationale for the Natural Sciences. Oxford, 1986.*

Ряд философов науки считает идеальными все теоретически вводимые объекты. Иногда их называют также абстрактными, что уже совсем неточно, так как в логике к абстрактным в отличие от конкретных относятся только такие объекты, которые не взаимодействуют в пространстве и времени, в частности свойства, отношения, суждения. Между тем в реальной научной практике проводится различие между реальными и идеальными объектами. Хотя атомы, электроны, элементарные частицы, кварки и др. принципиально ненаблюдаемы и вводятся с помощью особых теоретических построений, современная наука исходит из того, что они реально существуют. Они взаимодействуют друг с другом в пространстве и времени, и это взаимодействие определяет события, имеющие место не только в микромире, но и в нашем обычном опыте (хотя на микроуровне особенности пространства, времени и причинности отличаются от того, с чем мы имеем дело в нашем макроопыте и с чем имела дело классическая физика). Что же касается идеальных объектов (материальная точка в классической механике, идеально твердое тело, идеальный газ и т. д.), то их нельзя считать реальными, так как они лишены ряда важных свойств реальных объектов. Например, материальная точка не имеет размеров, но рассматривается как имеющая массу. В соответствии с законами механики не может существовать тело, не имеющее размеров и имеющее массу. Смысл идеальных объектов, конструируемых с помощью специальных процедур идеализации, — создание средств для формулирования некоторых зависимостей в «чистом виде» и для удобства расчетов. Их существование не реально, а фиктивно, это квази-объекты, «как бы» объекты<sup>23</sup>. Квази-существование идеальных объектов возможно только по отношению к реальному существованию других объектов как наблюдаемых, так и ненаблюдаемых: материальная точка по отношению к реальному телу, идеальный газ в отличие от реального газа, идеальный атом в отличие от атома реального и т. д.

Если считать, что все объекты, вводимые на теоретическом уровне, являются идеальными, т. е. имеют один и тот же тип существования, и в этом смысле нет принципиального различия между атомом и материальной точкой, тогда возможны два разных понимания смысла научной теории. Либо теория рассматривается как особый способ описания того, что имеет место в мире опыта (фе-

<sup>23</sup> Между прочим, если исходить из знаменитого определения существования, данного У. Куайном («существовать значит быть значением связанной переменной»), то различие между идеальными, т. е. фиктивными объектами, и объектами реальными пропадает. См.: *Quine W. O. van. Ontological Relativity and Other Essays*. N. Y., L., 1969.

номенализм, инструментализм, операционализм), либо как способ формирования самого опыта, продукт мышления, имеющего дело с самим собой и не зависящего ни от опыта, ни от реальности, существующей независимо от мышления. Последняя позиция является конструктивистской. Она была разработана, в частности, Гегелем, а в философии науки XX века немецкими неокантианцами. С точки зрения подобной позиции отрицание «данности» как определяющей содержание познания тождественно отвержению эпистемологического реализма. Бытие и мышление рассматриваются как тождественные, ибо мышление конституирует то, что мы считаем бытием. Философский рационализм является последовательным эпистемологическим конструктивизмом — в отличие от эмпиризма, ибо последний все же допускает существование чего-то «данного»: чувственных данных, операций, приборов и т. д.<sup>24</sup> Подобная интерпретация научной теории не соответствует реальной практике научного познания и не может объяснить разного обращения теоретика с реальными и идеальными теоретическими объектами. Дело в том, что формирование теоретических моделей, в которых фигурируют реальные объекты, определяет направление развития теории, задает эвристику поиска новых связей теоретических объектов с эмпирией и подсказывает пути создания новых экспериментальных установок. А работа с идеальными объектами позволяет формулировать идеализированные теоретические утверждения и упрощает расчеты.

Вот еще один аргумент в пользу эпистемологического реализма. В эксперименте создается искусственная ситуация, не могущая возникнуть сама по себе в изучаемой предметной области. Но цель эксперимента в том, чтобы выявить те зависимости, которые на самом деле существуют. Если бы экспериментатор имел дело только с собственными действиями, тогда не имело бы смысла заботиться о различении тех результатов, которые выражают процессы, имеющие место в изучаемой предметной области, от тех, которые возникли как следствие искусственного вмешательства экспериментатора — «артефакты». Между тем проблема артефактов — не надуманная, она особенно важна для современных наук о человеке: психологии, социологии.

Одним из главных предметов критики со стороны аналитической философии на протяжении многих десятилетий XX века был

---

<sup>24</sup> Серьезное отличие современного эпистемологического конструктивизма от гегелевского и от конструктивизма неокантианцев заключается в том, что сегодня эпистемологические конструктивисты, как правило, являются релятивистами, какими, конечно, не были ни Гегель, ни неокантианцы.

так называемый «эссенциализм», т. е. концепция, согласно которой в изучаемой реальности существуют глубинные необходимые зависимости. Эта критика была столь настойчивой и длительной, что многим стало казаться, будто бы антиэссенциализм — это некая само собою разумеющаяся предпосылка современной эпистемологии и философии науки. Между тем как сегодня становится ясным, научная теория строится как развертывание некоторой исходной модели, формулирующей определенные необходимые зависимости. Иными словами, эпистемологический эссенциализм должен быть реабилитирован<sup>25</sup>. Для эмпиризма необходимость, фиксируемая в познании, может быть только логической (аналитической), а теория считается лишь способом выявления регулярностей эмпирического опыта, которые не являются необходимыми. Для трансцендентализма необходимость, обнаруживаемая в познаваемых объектах, присуща не этим объектам самим по себе, а выражает особенности работы мышления, которое как бы накладывает свои структуры — в виде синтетических суждений а priori — на материал чувственности. В действительности познание выявляет необходимые связи, присущие самой познаваемой реальности: это не логическая и не концептуальная, а физическая необходимость.

Существует ряд эпистемологических и методологических проблем, которые весьма значимы для научного познания и которые привлекают сегодня внимание философа: отличие реальных и номинальных определений, отношение естественной и искусственной классификации, которые имеют смысл лишь при условии принятия реалистической эпистемологической установки.

В этой связи скажу несколько слов о проблеме классификации. Иногда утверждается, что всякая классификация условна, подчиняется лишь соображениям удобства и является не способом постижения чего-то реального, а средством конструирования фактов. В действительности дело обстоит совсем не так. Верно, что выделять объекты, отличать их друг от друга можно и на основании таких признаков, которые являются для них не существенными, а случайными. Например, если группа людей осуществляет некое со-

---

<sup>25</sup> Правда, есть существенное отличие «старого» эссенциализма от современного. Первый полагал, что можно получить абсолютное и не корректируемое знание о реально существующих сущностных зависимостях. Сегодня ясно, что такого не исправляемого и не ревизуемого знания нет. Наши гипотезы об объективных зависимостях могут не подтвердиться. Они могут быть в чем-то скорректированы, изменены. Но это не отменяет той важной особенности познания, что оно всегда исходило и будет исходить из поиска такого рода реальных зависимостей и что ему удается находить такого рода необходимые связи.

вместное действие, то для того, чтобы не затеряться в толпе среди других, члены группы надевают белые повязки. В этом случае можно классифицировать людей в толпе на имеющих и не имеющих такие повязки. Наличие повязок не имеет никакого отношения ни к характерам носящих их людей, ни к выполняемой ими задаче. Но ведь и в этом случае для того, чтобы построить класс людей с белыми повязками нужно, чтобы эти повязки были на самом деле. Наша конструкция возможна только в том случае, если определенные свойства, особенности существуют реально. Но самое интересное состоит в том, что, хотя условные (искусственные) классификации в самом деле широко применяются на практике, задача познания вообще и научного в частности и в особенности состоит в том, чтобы классификация опиралась на знание естественных необходимых связей между признаками. Именно такой характер имели те классификации, которые означали новую эпоху в истории науки, ибо либо опирались на теорию, либо были зародышем новой теории: дарвиновская классификация видов, исходившая из теории эволюции, менделеевская классификация химических элементов, определившая последующее развитие теоретической химии и физики. Думаю, что такой же характер имеют дискуссии о классификациях в современной экономической географии.

Я хочу обратить внимание на две популярные сегодня эпистемологические теории, которые предполагают реалистическую предпосылку.

Первая из них получила название экстернализма. Она была впервые предложена Х. Патнэмом<sup>26</sup>. Если очень просто выразить ее основную идею, то она сводится к тому, что содержание всех когнитивных состояний определяется не их внутренними отношениями и не их субъективной переживаемостью, а отношением к внешней реальности. Эту мысль можно пояснить таким примером, который, правда, относится не к когнитивным состояниям, а к состояниям телесным, но тем не менее может быть использован и для понимания содержания сознания. Допустим, что после летней поездки на дачу я обнаружил на своем теле несколько красных точек. Я пытаюсь понять, что это такое. Рассматривание самих этих точек не помогает ответить на мой вопрос. Если я вспомню, что был покусан комарами, у меня будут основания полагать, что красные точки — следы комариных укусов. Если же комаров на даче не было, зато я оказался в такой ситуации, когда вынужден был про-

<sup>26</sup> Putnam H. The Meaning of «Meaning» // Putnam H. Philosophical Papers. Vol. II. Mind, Language and Reality. Cambridge, 1975.

дираться через заросли шиповника, тогда, скорее всего, эти точки — уколы шипов. Принципиально так же дело обстоит и с содержанием субъективных когнитивных состояний.

Вторая теория — релайабиллизм, от слова *reliable*, что значит надежный<sup>27</sup>. Эта теория была предложена для разрешения «парадокса Геттиера»<sup>28</sup>. В истории эпистемологии со времен Платона знание рассматривалось как мнение, которое является истинным и обоснованным. Релайабиллизм исходит из того, что субъективно убедительная обоснованность знания и его надежность не одно и то же. Надежность определяется только отношением знания к реальности. Знание может быть надежным и тогда, когда владеющий им субъект не имеет субъективных средств его обоснования. Это относится, например, к значительной части тех знаний, которыми мы пользуемся на уровне здравого смысла. А когда мы обосновываем знание, трудно достичь полного обоснования. Тем не менее на практике мы пользуемся достаточно надежными средствами получения знания, которые не являются абсолютно несомненными, но в нормальных условиях хорошо ориентируют нас в объективном мире.

А теперь критические соображения уже не по поводу антиреалистической эпистемологической установки в целом, а специально по адресу эпистемологического конструктивизма.

Конечно, У. Селларс прав в том, что в познании, в частности, в чувственном опыте нет ничего «данного». Но это не значит, что данности нужно противопоставлять конструкцию. Не следует «миф о данном» заменять «мифом о конструкции». В реальном познании реальность не «дается», а берется, извлекается. Но для того чтобы нечто извлечь, нужно иметь средство извлечения. Этим средством является активная деятельность познающего: изменение, трансформация окружения в случае чувственного опыта, использование разного рода приборов, создание экспериментальных ситуаций в случае научного познания, наконец, конструирование научных теорий, которые можно уподобить сети, забрасываемой в океан реальности, а создание теории уподобить плетению сети (образ А. Эддингтона). Для того чтобы обнаружить, открыть нечто реально существующее, исследователь должен знать его характеристики, знать, где и как его искать. Эти характеристики формулируются («конструируются») с помощью теории. Но сам реальный объект теория не конструирует. С помощью теории его можно либо от-

<sup>27</sup> Goldman A. *Epistemology and Cognition*. Cambridge, 1986.

<sup>28</sup> См. наст. изд. раздел 3. гл. 1. Эпистемология и изучение когнитивных процессов.

крыть (если в теории схвачены реально существующие зависимости), либо не открыть (если теория не соответствует тому, что есть на самом деле). В качестве примеров удачных открытий обычно приводят открытие Нептуна на основании расчетов Леверье и открытие позитрона, сделанное на основе теоретических выкладок Дирака. Это в самом деле хорошие иллюстрации мысли о том, что реальные объекты, с которыми имеет дело наука, даже на высших ступенях абстракции не конструируются, а открываются. Этот процесс можно сравнить с географическим открытием. Если последнее совершается не случайно, не наобум, а планомерно и продуманно, то заранее имеется представление о том, где можно искать неизвестную землю, архипелаг, остров, каковы их примерные характеристики. После этого можно пускаться в путешествие и либо открыть, либо не открыть искомое (последнее произошло, например, с Землей Санникова, которая была многократно описана, но так и не была обнаружена).

Предложенная Т. Куном идея «несоизмеримости» разных парадигм — это тоже новый миф. В действительности никакой несоизмеримости не существует. Это было хорошо показано, в частности, в разработанной И. Лакатосом методологии исследовательских программ. В реальной истории науки, как показал И. Лакатос, разные программы постоянно сравниваются, сопоставляются с точки зрения возможностей расширения опыта, т. е. предсказания новых, неожиданных фактов. Конечно, факты «теоретически нагружены». Но эта «нагруженность» осуществляется в рамках наблюдательных теорий, общих для разных программ. Степень взаимосвязи разных понятий, входящих в теорию, исследовательскую программу, в парадигму, разная. Принятие принципиально новой теоретической концепции вовсе не означает радикального изменения смысла всех теоретических понятий, как утверждает Т. Кун. И, наконец, разные теории, программы, парадигмы разделяют истолкование опыта на уровне здравого смысла.

«Теоретическая нагруженность» фактов означает не их сконструированность, а лишь то, что принятая концептуальная сетка определяет, какие именно характеристики действительности выбираются, считаются важными. Но для того, чтобы такой выбор был возможен, эти характеристики должны существовать на самом деле. Так, например, исследователи обнаружили в Африке народность, в языке которой было всего лишь два слова для обозначения цветов спектра (в отличие от семи в нашем языке): все цвета делились на два класса: теплые (сюда вошли различаемые нами, но не различаемые представителями данной народности, красный,

оранжевый, желтый) и холодные (зеленый, голубой, синий, фиолетовый). Отсюда исследователями был сделан вывод о том, что носители данного языка различают лишь два цвета. Проведенные эксперименты с представителями изучавшейся народности как будто бы подтверждали мнение относительно их цвето-восприятия. Эти факты были истолкованы как подтверждение популярной одно время гипотезы «языковой относительности» Сепира-Уорфа, согласно которой средства языка — грамматика и лексика — конструируют ту реальность, в которой живут его носители. В действительности, конечно, никакой конструкции цветов не было. Речь идет о том, что выделяется и что пропускается в восприятии. Если бы человек воспринимал всю поступающую в его сенсорную систему информацию, он не воспринимал бы ничего и не мог бы ориентироваться в мире. В процессе восприятия происходит отбор поступающей информации с помощью соответствующей системы фильтров, которые известный специалист по проблеме восприятия Р. Грегори называет «перцептивными гипотезами». Язык добавляет еще одну такую систему. Но для того, чтобы нечто выделять, это нечто должно существовать на самом деле. И ведь деление цветов на холодные и теплые — это реальность. Поэтому невозможно сказать, что представители африканского племени, о котором идет речь, выдумали, сфантазировали, сочинили воспринимаемые ими цвета. Другое дело, что они сознательно не воспринимают те цвета спектра, которые привычны для нас (тем не менее они имеют соответствующую этим цветам сенсорную информацию и в определенных условиях могут сознательно воспринимать красный, желтый и др. цвета, что было показано). Но ведь и мы воспринимаем далеко не все возможные цвета. В языке одной из чукотских народностей содержится двадцать два слова для обозначения белого цвета, и представители этой народности воспринимают эти двадцать две разновидности белого. Но эти двадцать две разновидности на самом деле существуют. Тот факт, что мы их не воспринимаем, — особенность нашего языка и культуры. Но если бы это было жизненно необходимо, мы стали бы воспринимать и эти оттенки белого.

А вот к каким парадоксам приводит конструктивистская установка в эпистемологии.

Радикальный эпистемологический конструктивизм утверждает тезис о том, что действительность есть лишь конструкция, существующая внутри аутопоэтической системы в ответ на некий толчок извне. Но в этом случае возникает странная картина. Анализ такого рода систем должен обосновать конструктивистский тезис о том, что никакой действительности, реальности на самом деле

нет, так как то, что мы принимаем за последнюю — лишь продукт действия аутопоэзиса. С другой стороны, разговор об аутопоэтических системах возможен лишь при условии понимания этих систем как реально существующих в реальном окружении и при взаимодействии с последним. Получается, что «мир находится в мозгу, а мозг в мире». Я уже не говорю о том, что невозможно понять внутренние перестройки в такого рода системах, если не учитывать необходимости получения информации из внешнего мира. Нужно сказать, что кантовский конструктивизм (на который любят ссылаться сторонники данной точки зрения) является гораздо более последовательным. Ибо Кант принципиально не смешивал эмпирическую установку обычной жизни и научного познания с трансценденталистской установкой и считал невозможным исследовать трансцендентальный вопрос о возможности познания с естественно-научных позиций. Но именно это и пытаются делать исследователи, разделяющие точку зрения радикального эпистемологического конструктивизма.

Что касается социального конструкционизма, то он тоже не может свести все реальные процессы к конструкции. Ибо вынужден исходить из того, что реально существуют социальные процессы, конструирующие познание, знание, мир субъективности. Реально существуют люди, вступающие между собою в деятельность-коммуникативные отношения. Существуют созданные людьми предметы, в которых объективированы социальные и культурные смыслы. Но тогда непонятно, почему нужно отказываться в реальном существовании природным процессам. Чем они хуже социальных? К тому же, если считать, что все модели реальности — лишь продукт социальных отношений и в подлинном смысле слова знаниями не являются, тогда и саму концепцию социального конструктивизма нужно считать продуктом социальных взаимоотношений, продуктом переговоров и сделок между разными группами исследователей, а не попыткой нечто понять, познать.

Я отмечал, что эмпиристский антиреализм в отличие от эпистемологического реализма замыкает исследователя в наличном опыте и не ориентирует на его радикальное расширение. Однако антиреалисты — эмпирики все же исходят из того, что познание связано с постижением чего-то существующего, пусть даже в виде чувственных данных, лабораторных ситуаций, средств измерения и т. д. Что же касается эпистемологических конструктивистов, то если они последовательны, то не могут объяснить, почему нужно переходить от одной конструкции к другой — ведь с их точки зрения вне конструкции вообще ничего не существует. Разве что счи-

тать построение новых конструкций своеобразной игрой, имеющей чисто эстетический смысл — к похожей мысли в свое время пришел П. Фейерабенд.

## Конструктивный реализм

Концепция конструктивного реализма представляется мне наиболее перспективной и современной. Это не просто разновидность эпистемологического реализма. Это целая программа исследований познания, подкрепленных экспериментами, программа, серьезно повлиявшая на когнитивную науку в целом и определившая третий, современный этап ее развития. Эта позиция в некоторых отношениях снимает старое противостояние реализма и конструктивизма.

Попытаюсь выделить некоторые моменты конструктивного реализма как эпистемологической позиции.

На становление этой позиции в эпистемологии и науках о человеке серьезно повлияли работы по исследованию восприятия, предпринятые в 70-е и 80-е годы прошлого столетия известным американским психологом Дж. Гибсоном<sup>29</sup>.

Концепция Дж. Гибсона — это не просто одна из психологических теорий восприятия (а таких теорий на протяжении последних трехсот лет было великое множество). Можно с полным основанием утверждать, что это революция в данной области.

Все исследователи восприятия считали его результатом соединения неких элементарных единиц чувственности: ощущений, чувственных данных. Для эмпириков-сенсуалистов это происходит как бы стихийно, без активности субъекта (опыт сам создает ассоциации ощущений). Для интеллектуалистов субъект играет активную роль в восприятии, в известном смысле строит, конструирует его, обрабатывая сенсорную информацию с помощью определенных правил, стандартов, эталонов. Одним из родоначальников последнего подхода был Г. Гельмгольц, который уподоблял восприятие «бессознательному умозаключению». А в 60-е годы XX века, когда когнитивная психология стала интенсивно развиваться, и начался первый этап когнитивной науки в целом, идея о том, что построение восприятия предполагает деятельность мозга на основе ментальных репрезентаций и что восприятие по существу является

<sup>29</sup> Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1988.

разновидностью мышления, стало почти общим местом, как говорится, «навязло в зубах».

Эмпиристский сенсуализм и интеллектуализм в понимании восприятия — это противоположные позиции, исключающие друг друга. Между тем они разделяют одну общую предпосылку, которая казалась настолько очевидной, что никем не оспаривалась. Эта предпосылка включает в себя два пункта. Первый пункт. Предполагается, что в процессе восприятия субъект имеет дело с данными сознания и остается замкнутым в рамках сознания (хотя в одном случае субъект понимается как более или менее пассивный регистратор данности, а в другом как активный конструктор, сознание в свою очередь может пониматься как особая реальность или же сводиться к деятельности мозга). Внешний мир — это своеобразный пусковой механизм. Он причинно воздействует на органы чувств, оставляя определенные «следы», а в дальнейшем выключается из игры. Сознание (а, значит, как это ясно сегодня, определенные процессы в мозгу) имеет дело только с этими «следами». Однако, если дело обстоит так — а иначе и быть не может, считали в течение нескольких столетий психологи и многие философы, — то непонятно, как воспринимающий субъект может иметь дело с реальностью: ведь непосредственно ему дан не внешний мир, а его собственные субъективные состояния, которые могут быть и не похожи на то, что существует вне сознания. Вот второй пункт предпосылки, который тоже неявно принимался всеми исследователями восприятия. Упомянутые «следы» — это идеальные образования, из которых или на основе обработки которых возникает другое идеальное образование, своеобразная «идеальная вещь», называемая восприятием. Этот «идеальный предмет» (в англо-язычной философской литературе в XX веке это называлось «перцептом») затем каким-то неясным образом сопоставляется с реальностью, «проектируется» на нее.

Дж. Гибсон отказался от обеих составляющих неявной предпосылки в исследовании восприятия. Исходный пункт его теории — восприятие это не обработка «следов» воздействия внешнего мира на сенсорную систему, а взаимодействие воспринимающего с внешним миром. Только в рамках такого взаимодействия оно и может существовать. И восприятие — не «идеальный предмет», имеющийся во «внутреннем мире» сознания, не «вещь», а процесс. Это процесс извлечения информации из внешнего мира. Восприятие не конструируется, но и не дается. Оно извлекается из мира активными действиями воспринимающего. Поэтому можно что-то воспринять и что-то не воспринять. Можно воспринимать лучше и хуже. Но действия, обеспечивающие восприятие, это не действия

сознания и не деятельность мозговых механизмов (хотя без работы мозга восприятие невозможно), а реальные действия воспринимающего субъекта с его окружением. Поэтому в восприятие включено не только сознание, и не только сенсорная система плюс мозг, а все тело воспринимающего и та часть окружения, которая взаимодействует с субъектом в данном процессе. Восприятие — не явление сознания, а событие в реальном мире, необходимая составляющая жизни.

Извлекаемая информация — в отличие от сенсорных сигналов, которые с точки зрения старых концепций восприятия порождают отдельные ощущения — соответствует особенностям самого реального мира. Ощущения, которые якобы вызываются отдельными стимулами и которые с точки зрения старой философии и психологии лежат в основе восприятия, не могут дать знания о мире. На самом деле таких ощущений просто не существует. Это миф традиционной философии и психологии. Между тем восприятие, понятое как активный процесс извлечения информации, презентрует субъекту те качества самого внешнего мира, которые соотносимы с его потребностями. Постулированные традицией ощущения не могут развиваться, не могут возникать новые их виды. Между тем извлекаемая в восприятии информация становится все более тонкой, совершенной и точной. Учиться воспринимать можно всю жизнь.

Нельзя понять, например, зрительное восприятие, если мы исходим из анализа процессов распространения света как они истолковываются в физике, в частности в квантовой механике. Ибо в случае действительного зрения (а не того, как оно традиционно изучалось в психологии) происходит восприятие объектов, соотносимых по размеру с телом воспринимающего и включенных в его жизнедеятельность. Гибсон отличает физический мир от окружающего мира — последний имеет своеобразную онтологию, отличную от онтологии физики и даже свои законы распространения света («экологическая оптика»).

Принципиальная идея Дж. Гибсона состоит в том, что каждое живое существо выделяет в мире именно то, что соответствует возможностям его действия. У разных типов живых существ эти потребности и возможности существенно отличаются.

Реальность многообразна и многослойна, и познающее существо имеет дело только с некоторыми ее характеристиками. Так, например, человек, сидящий и работающий за столом, собака, подбежавшая к хозяину и улегшаяся под столом, и таракан, огибающий ножку стола, воспринимают один и тот же предмет — стол. Но воспринимают они его по-разному. Для собаки стол не суще-

ствуется как то, что может использоваться для еды или написания текстов, таракан, по-видимому, не может воспринять стол в его целостности. Все эти существа живут в мире, в котором существует стол, но они воспринимают его в соответствии со своими возможностями действия (можно сказать, в соответствии со своими онтологическими схемами). Если существуют инопланетные разумные существа, то можно полагать, что они будут воспринимать и постигать мир, в том числе и наше земное окружение, иным образом, чем мы. Если бы были существа, размеры которых сопоставимы с размерами элементарных частиц, они смогли бы непосредственно воспринимать эти частицы, что невозможно для человека.

Ряд современных исследователей, отталкиваясь от идей Гибсона (сегодня в когнитивной науке возникло целое движение гибсо-нианцев и неогибсо-нианцев), развивает понимание познания как деятельности в рамках теории динамических когнитивных систем. Познание с этой точки зрения — это не что-то, происходящее «внутри» познающего существа, а динамический процесс, в котором психика, тело познающего существа и окружающий реальный мир — это лишь три аспекта некоей единой деятельности. Идущее от Декарта резкое противостояние «внутреннего» и «внешнего» снимается. Познание со всеми своими конструкциями имеет дело именно с реальностью. Вместе с тем познающее существо «вырезает» из реальности именно то, что соотносимо с его деятельностью. Именно в этом направлении ряд исследователей связывают современный этап развития когнитивной науки<sup>30</sup>.

Понимание роли деятельности как способа контакта с миром влечет ряд важных методологических следствий. Вот одно из них. Если понимать познание как основанное на регистрации того, что дано в опыте, то ряд эпистемологических, логических и методологических проблем не поддается решению. К их числу относится, например, проблема оправдания индукции: каковы основания считать, что те регулярности, которые до сих пор встречались в опыте, будут присутствовать в нем в дальнейшем? Действительно, если предполагать, что познающий просто пассивно фиксирует чувственные данные, то на вопрос, как можно обнаружить необходимые связи в изучаемой предметной области, не существует ответа. Повторение опыта не дает гарантий обнаружения таких связей,

<sup>30</sup> См., например: *Thelen E., Smith L. A Dynamic systems approach to the development of cognition and action. Cambridge, 1994; Mind as Motion: Dynamics, Behavior and Cognition / Eds. R. Port, T. van Gelder. Cambridge, 1995.* В этом же направлении идут поздние работы Ф. Варелы. См. *Varela F., Thompson E., Rosh E. The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience. Cambridge, 1991.*

к тому же непонятно, как много таких повторений необходимо. Но если учесть, что в действительности опыт не дается, а извлекается в процессе активного деятельностного контакта с миром — в случае науки речь идет об эксперименте, если исходить из того, что познающий — это не внешний регистратор того, что происходит в мире, а сам через посредство деятельности включен в объективные процессы, то деятельностное воспроизведение определенного эффекта является гарантией выявления необходимых связей. Поэтому научные исследования должны ориентироваться не на собирание бесконечного количества фактов, а на экспериментальное воспроизводство определенных зависимостей (повторение экспериментов в этом случае диктуется не идеологией эмпиристского индуктивизма, а необходимостью устранения внешних привходящих факторов).

Ряд современных специалистов по философии науки<sup>31</sup> считают, что именно возможность экспериментального манипулирования ненаблюдаемыми объектами (измерение координат или импульса элементарных частиц и т. д.) является подтверждением их реального существования.

В науках о человеке исследователь имеет дело с такой реальностью, которая производится и воспроизводится человеческой деятельностью и вне этой деятельности не существует. Точка зрения социального конструкционизма в психологии (восходящая к Л. С. Выготскому), согласно которой высшие психические функции человека, включая сознание и структуру «Я», обусловлены культурно-исторически и возникают в процессе коммуникации и совместной деятельности, разделяется многими современными исследователями. Важно однако иметь в виду, что возможны два понимания социального конструкционизма. Одно из них, о котором я писал выше, связано с антиреалистическим и релятивистским пониманием познания и сознания. Но существует и другое понимание социального конструкционизма, когда он вполне совместим с позицией конструктивного реализма. Второе понимание, например, разрабатывает известный английский философ и психолог Р. Харре, который, с одной стороны, признан в качестве одного из классиков социального конструкционизма, а с другой, является реалистом в эпистемологии и философии науки<sup>32</sup>.

Интенсивно развивающиеся сегодня исследования коллективной познавательной деятельности как социально и культурно обусловленной могут быть поняты в рамках концепции кон-

<sup>31</sup> *Hacking I.* Representing and Intervening. Cambridge; N. Y., 1983.

<sup>32</sup> *Harre R.* Personal Being. Cambridge, 1984.

структивного реализма. Ибо их сторонники исходят из реального существования исторически меняющихся систем коллективной деятельности и коммуникации, из реального существования индивидов, включенных в эти системы. Индивидуальное познание понимается в качестве компонента коллективного познавательного процесса. Другой индивид, без взаимодействия с которым невозможен мой познавательный процесс — это не конструкция моего сознания (или моего мозга, как сказали бы радикальные эпистемологические конструктивисты), а в некотором смысле часть меня самого. Без него я не был бы самим собою, не существовало бы моего Я, не было бы возможно и познание в его специфически человеческих формах.

Согласно позиции конструктивного реализма Я во всех своих ипостасях, в том числе и в качестве познающего, может быть понято как существующее исключительно в социальных коммуникациях, т. е. как продукт и одновременно условие социально-культурного конструирования. Это не означает, что субъективная реальность и Я фиктивны. Нет, они вполне реальны, однако это особый тип реальности.

Очень важно иметь в виду, подчеркивает Р. Харре, что субъективная реальность — это не просто нечто непосредственно данное и переживаемое, а нечто осмысленное. Именно осмысленность переживаний, приписывание им определенных значений и конституирует субъективность<sup>33</sup>. Этот факт был хорошо понят Кантом. Вопрос в том, откуда берется эта осмысленность. Р. Харре связывает эту осмысленность (вслед за Л. Витгенштейном) с овладением индивидом системой коллективных значений — как языковых, так и практических. При этом многие субъективные переживания в качестве условий своего существования предполагают не только наличие социальных значений, но также и специальную деятельность по их «обговариванию» с другими людьми, в процессе которой устанавливается, какое именно значение следует приписать данному переживанию. Именно в этом коммуникативном процессе они окончательно «доопределяются». Это относится и к познанию как индивидуальному, так и коллективному.

Но если Я как относящееся к эмпирическому индивиду может быть понято как результат коммуникаций и совместной деятельности, как нечто сконструированное в ходе этих процессов (современные психологи называют это «Я-концепцией»), то как быть с другим Я — тем, которое может сделать «Я-концепцию» предметом собственной

<sup>33</sup> Harre R., Gillett G. The Discursive Mind. L., 1994.

рефлексии? То, что эмпирическое Я — это некая конструкция, хорошо понимал Кант. Правда, для него эта конструкция осуществляется не в процессе социальных коммуникаций и не в ходе взаимодействий индивида с другими людьми, а силами самого индивидуального сознания. Но Кант обращал внимание также на другое обстоятельство: Я, которое делает эмпирическое Я предметом своей познавательной рефлексии (первое Я и есть по Канту Трансцендентальный Субъект), не может быть продуктом конструкции, ибо само является носителем конструктивной деятельности. Трансцендентальное Я по Канту не может быть собственным познаваемым объектом, так как это привело бы к парадоксу. Поэтому оно непознаваемо и относится к миру вещей в себе. Как быть с этим рефлектирующим Я? Можно ли понять его также как продукт конструктивной деятельности?

Согласно Р. Харре это можно сделать. Но и в этом случае речь должна идти о коллективной коммуникативной деятельности.

Р. Харре считает, что рефлектирующее Я, которое он предпочитает называть собственным, или внутренним Я (в отличие от эмпирической «Я-концепции») может быть уподоблено своеобразному теоретическому понятию. Так же, как теоретические понятия (вроде понятия поля или понятия кванта, или понятия энергии) не имеют эмпирических, опытно данных референтов, собственное Я непрезентировано сознанию индивида в качестве особого объекта. Оно не может быть объектом познания, хотя каждый акт познания предполагает его. Так же, как теоретическое понятие помогает осмыслению эмпирического опыта, с которым имеет дело наука, собственное Я служит осмыслению мира индивидуального сознания, установлению в нем синхронического и диахронического единства. В этом отношении оно похоже на Трансцендентальное Я Канта. Вместе с тем это все же не Трансцендентальное Я, ибо оно как особая реальность полагается культурой и является общим для всех представителей данной культуры. Но в другой культуре, в других социальных условиях собственное Я может не существовать вовсе. С точки зрения Р. Харре существование собственного, или внутреннего Я характерно для западноевропейской культуры как культуры саморефлексии и культивации «внутреннего мира».

Некоторые наши исследователи утверждают, что термин «конструктивный реализм» является оксюмороном, соединением несоединимого. Это, конечно, не так. Ибо в действительности любая конструкция предполагает реальность, в которой она осуществляется и которую она выявляет и пытается трансформировать. С другой стороны, реальность выявляется, актуализируется для субъекта только через его конструктивную деятельность.

Если «Я», личность, идентичность — это социальные конструкции, из этого вовсе не следует их нереальность. И стол, за которым я сижу, тоже построен, сконструирован. Однако он не перестает от этого существовать. Феномен «Я» возникает в определенном возрасте и в определенных культурно-исторических условиях. Но когда «Я» возникло, оно становится реальностью, при этом такой, в которой далеко не все ясно как самому его носителю, так и другим. Можно сказать, что все социальные институты есть продукт человеческой деятельности, т. е. в некотором смысле конструкции. Но из этого не следует их нереальность. Человек вообще создает такие предметы (как материальные, так и идеальные), которые как бы выходят из под его контроля и начинают жить вполне самостоятельной реальной жизнью. Это и социальные институты — и поэтому можно и нужно изучать их структуры, строить о них теории. Это и субъективный мир человека — предмет психологических исследований как теоретических, так и экспериментальных. Это мир идеальных продуктов человеческого творчества, развивающийся по своим особым законам, как показал еще Поппер. Эти идеальные предметы до такой степени отделяются от породившего, сконструировавшего их творца, что сегодня многие считают бессмысленным ставить вопрос об их авторстве.

Таким образом, реальность должна пониматься как многослойная и многоуровневая. Разные уровни не сводимы друг к другу, хотя между ними есть отношения зависимости. Способы существования разных уровней различны. Поэтому можно говорить о существовании «разных миров», каждый из которых реален и связан с другими. Физический мир, например, это не только микромир, но и макромир: мир деревьев, животных, людей, столов и стульев. Сказать, что стул не существует, что это наша иллюзия, что имеется только некоторая концентрация атомов и элементарных частиц в определенной области пространства и времени, было бы в высшей степени странно (хотя некоторые физики утверждали именно это). Существуют числа, теории, идеи, хотя это уже другой способ существования<sup>34</sup>. Существует субъективный мир, и это тоже реальность, хотя иного рода, чем реальность физического рода. Поэтому я могу рефлексировать над собственными переживаниями, т. е. пытаться осознать и познать их (иной раз неудачно), и исследователь-психолог может изучать мои психические процессы со стороны,

<sup>34</sup> То, что теории строятся, а идеи разрабатываются, самоочевидно. Что касается происхождения чисел, то это как раз не самоочевидно и до сих пор является предметом дискуссий разных направлений в философии математики.

конструировать теории в этой связи, проводить эксперименты. Но субъективная реальность как объект изучения не конструируется процессом ее исследования. Она в значительной мере конструируется социальными коммуникациями, но это уже другой вопрос: одно дело, как она возникает и существует, другое дело, как она исследуется.

В рамках эпистемологической установки конструктивного реализма развиваются и другие популярные сегодня теории: концепция общества как коммуникативной системы Н. Лумана<sup>35</sup>, акторно-сетевая теория Б. Латура (который не так давно был сторонником социологического конструктивизма в его субъективистском варианте<sup>36</sup>) культурно-историческая теория деятельности финско-американского психолога Ю. Энгештрёма<sup>37</sup>, между прочим, признающего влияние на его концепцию деятельностных разработок, осуществленных в нашей философии и психологии советского периода, в частности, в работах Э. В. Ильенкова и А. Н. Леонтьева. Действительно, разработка деятельностного подхода в философии, методологии, науках о человеке имеет большую традицию в нашей стране. Достаточно назвать имена Э. В. Ильенкова, Г. П. Щедровицкого, В. С. Степина, И. С. Алексеева, С. Л. Рубинштейна, А. Н. Леонтьева, П. Я. Гальперина, В. В. Давыдова и др. Сегодня эти разработки можно истолковать именно в духе конструктивного реализма, они востребованы современной эпистемологией, когнитивной наукой, науками о человеке. Развитие этих исследований в современном контексте имеет хорошие перспективы<sup>38</sup>.

\* \* \*

Сегодня в связи с развитием нанотехнологий проблема взаимоотношения природных и социально-культурных, естественных и искусственных процессов, органического развития и человеческого конструирования является одной из наиболее острых — не только в теоретическом, но и в плане сугубо практическом, в отношении возможных последствий применения нанотехнологий для человека, в том числе последствий весьма опасных. Дело в том, что нанотехнология начинает конструировать предметы и материалы, оперируя

<sup>35</sup> Луман Н. Общество. М., 2005.

<sup>36</sup> Latour B. Reassembling the Social. An introduction to Actor-Network Theory. Oxford, 2005.

<sup>37</sup> Engeström Y. Developmental work research. Expanding activity theory in practice. Berlin, 2005.

<sup>38</sup> См. также Столярова О. Е. Реляционная онтология Уайтхеда и ее конструктивистская интерпретация // Вопросы философии. 2008. № 12.

теми единицами реального мира (атомы, элементарные частицы), которые философы-эмпирики считали логическими конструкциями из чувственных данных, а конструктивисты простыми фикциями. Естественно, что для эпистемологического конструктивизма проблемы взаимоотношения естественного и искусственного не существует, так как для него не существует естественного. Между тем энтузиасты нанотехнологий предлагают понять человека как Космиурга, как конструктора реального Космоса. Эта конструктивистская научно-техническая и социальная установка в случае ее принятия угрожает подорвать бытийные основания человека, его деятельности и познания. Это весьма современная проблематика, которую нужно обсуждать.

Человек стоит сегодня перед открытием новых горизонтов своей конструктивно-проективной деятельности и вместе с тем перед лицом новых опасностей. Обсуждение этой новой проблематики, которая имеет прямое отношение к будущему человека, предполагает, что человек не существует вне мира, а вписан в него и должен считаться со сложностью, а в ряде случаев и непредсказуемостью тех процессов, в которые он пытается вмешиваться. Чисто инженерный, наивно технократический подход и опасен, и невозможен.

Таким образом, конструктивный реализм — это и есть современная философская установка, соответствующая той ситуации, которая создана развитием науки, техники и коммуникативных процессов.

*Л. А. Микешина*

## Способы представления онтологии в теоретическом и эмпирическом гуманитарном знании<sup>1</sup>

**В**ажнейшей особенностью знания является его онтология, что со всей очевидностью проявляется при исследовании эпистемологии естественного, социального и гуманитарного знания. Способы представления онтологии формировались в философии с момента ее возникновения, однако проблема не исчерпана и продолжает разрабатываться и сегодня, как и само понимание онтологии и метафизики как учения о бытии и существовании. Соотношение эпистемологии и онтологии, понимание проблемы истины существенно осложнилось сегодня разнообразными подходами к трактовке онтологии, а также необходимостью современного ее осмысления, в частности, на основе идей и опыта аналитической философии, ведущих ее представителей, особое значение придающих языку и его онтологии. К этим проблемам непосредственное отношение имеют исследования В. А. Лекторского, всегда одним из первых разрабатывающего в отечественной философии новые подходы и направления. Российские эпистемологи — последователи и ученики Владислава Александровича — имеют своего флагамена, формирующего принципиальные идеи, критико-аналитические оценки и трактовки положений, разработанных другими философами, в частности зарубежными. Так, в последние годы он исследовал проблемы эпистемологического конструктивизма и конструктивного реализма как эпистемологической позиции, осуществил критический анализ современного антиреализма и упрощенного понимания реализма. В. А. Лекторский обосновывает тезис о том, что «реальность должна пониматься как многослойная и многоуровневая. Разные уровни не сводимы друг к другу, хотя между ними есть отношения зависимости. Способы существования разных

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ.  
Проект № 11-03-00011.

уровней различны. Поэтому можно говорить о существовании “разных миров”, каждый из которых реален и связан с другими»<sup>2</sup>. Принципиальным является также положение о том, что «в действительности любая конструкция предполагает реальность, в которой она осуществляется и которую она выявляет и пытается трансформировать. С другой стороны, реальность выявляется, актуализируется для субъекта только через конструктивную деятельность»<sup>3</sup>. Обсуждение проблемы реальности имеет непосредственное отношение к онтологии и способам ее представления в знании.

Следует подчеркнуть, что многие из этих проблем Владислав Александрович исследовал еще в прошлом веке. Так, в 1980 году в широко известной монографии «Субъект. Объект. Познание» он обратился к проблемам опредмечивания знания, коммуникации и социальности познания. В этой книге он исследовал соотношение теории и мира объектов (наблюдаемых и ненаблюдаемых, идеализированных и реальных), а также — тематику «альтернативных» миров и непрерывности опыта, объективности знания и разрыва между перцептивными или концептуальными системами. В связи с этими проблемами им была обстоятельно рассмотрена концепция онтологической относительности У. Куайна, ведущего философа-аналитика, которая изложена с предельной корректностью и доброжелательностью, а главное — дана обстоятельная и теоретически значимая критика этой концепции, не несущая на себе идеологической принудительности советского периода. Именно эта известная работа Владислава Александровича и ее раздел об онтологической относительности У. Куайна сегодня осознается как одна из существенных для понимания природы знания и способов описания онтологии. Для меня значима не только концепция онтологической относительности известного философа-аналитика, но и оценка ее положений академиком В. А. Лекторским.

Сегодня при рассмотрении проблемы представления онтологии в разных видах знания необходимо вспомнить основные положения концепции У. Куайна, основываясь на известной его статье «Онтологическая относительность» (1968). Следуя Дьюи, он полагает, что «для первой философии места нет», знание, разум и значение должны изучаться «эмпирически» (а не метафизически), по аналогии с «частями» того мира, который изучают естественные науки. В таком случае реальным объектом изучения становится язык, поскольку «значения

<sup>2</sup> Лекторский В. А. Реализм, антиреализм, конструктивизм и конструктивный реализм в современной эпистемологии и науке // Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке / Отв. ред. В. А. Лекторский. М., 2009. С. 37, 38.

<sup>3</sup> Там же. С. 37.

суть значения языка» и, по Дьюи, они не психические сущности, а «свойства поведения». При этом «личного языка» не существует (что совпадало и с точкой зрения Л. Витгенштейна). Обращение к бихевиористской концепции значения, как отмечает Куайн, ведет к утрате «уверенности и определенности», если мы хотим определить значение слова как его употребление. Куайн показывает это на известном «искусственном примере» со словом «кролик» (или «гавагаи» у одного из племен) и трудностях радикального перевода. При этом речь идет не столько о неопределенности значения (интенционала), сколько о неопределенности экстенционала, референции, «поведенчески непознаваемой». Непрозрачность референции имеет место и у каждого из нас, в родном языке, она «бессмысленна до тех пор, пока она не соотносена с некоторой координатной системой». Это и есть «принцип относительности», в котором для Куайна содержится решение проблемы.

Он вводит понятие «предпосылочного языка», который, по сути, задает определенную систему координат. «Предпосылочный язык дает нам искомый смысл (*query sense*), хотя бы относительный смысл, относительный в обращении к этому предпосылочному языку. Вопросать о референции каким-либо абсолютным способом — почти то же самое, что вопрошать об абсолютном положении, абсолютной скорости, а не о положении и скорости относительно данной системы отсчета. Это во многом походило бы на вопрошание о том, что никогда нельзя было бы в действительности обнаружить...»<sup>4</sup> Очень интересны дальнейшие размышления Куайна: мы осуществляем некоторый регресс к смыслам предпосылочного языка, но не станет ли этот регресс бесконечным? И по существу, «эта ситуация мало отличается от вопросов о пространственной координате и скорости», нет предела возможной последовательности дальнейших координатных систем. Это, как мне представляется, означает, что проблема неопределенности существует не только в неформализованном, нестрогом гуманитарном знании, но также в любой из естественных наук. Из этого следует, что «на практике мы, обсуждая референцию, останавливаем регресс предпосылочных языков, достигая нашего родного языка и принимая его слова за чистую монету»<sup>5</sup>. Итак, Куайн признает необходимость «останавливать регресс», обращаться к практике и естественному языку при выяснении смыслов референции и, соответственно, представлений об онтологии в любых видах познания.

<sup>4</sup> Куайн У. О. ван. Онтологическая относительность // Современная философия науки. Хрестоматия / Сост., перевод, комментарии А. А. Печенкина. 2-е изд. М., 1996. С. 54.

<sup>5</sup> Там же.

Однако (естественная) наука в полной мере готова к данной ситуации, поскольку существует, в частности, реляционная доктрина пространства, нет абсолютных положений и скорости, существуют лишь отношения координатных систем друг к другу. Но в таком случае мы уже переходим на уровень теории и тогда «смысл имеет вопрос не о том, что собой представляют объекты теории с абсолютной точки зрения, а о том, как одна теория объектов интерпретируется и переинтерпретируется в другую. <...> Релятивистский тезис, к которому мы пришли, — отмечает Куайн — состоит в следующем: нет смысла говорить о том, что представляют собой объекты теории сами по себе, за пределами обсуждения вопроса о том, каким образом интерпретировать или переинтерпретировать одну теорию в другую. <...> Внутри такой предпосылочной теории мы можем показать, как некоторая субординированная теория, чей универсум является какой-то частью предпосылочного универсума, может путем переинтерпретации быть сведена к другой субординированной теории, универсум которой будет меньшим по сравнению с первой частью. Такой разговор о субординированных теориях и их онтологиях осмыслен, но лишь относительно предпосылочной теории с ее собственной примитивно выбранной и в конечном счете непрозрачной онтологией»<sup>6</sup>.

Из этого следует, что теория не может быть полностью интерпретирована, как не могут быть окончательно определены объекты теории. Можно сказать лишь, что «мы действительно полностью интерпретируем теорию *относительно* наших собственных слов и относительно нашей всеохватывающей домашней (home) теории, лежащей за ними. Но эта интерпретация фиксирует объекты описываемой теории только относительно объектов домашней теории; и последние могут в свою очередь рассматриваться на предмет их интерпретации»<sup>7</sup>. Куайн отмечает не только интерпретационный регресс применяемого языка и предпосылочного знания, но и сам факт того, что мы всегда исходим из «домашней», т. е. принятой нами и нашим сообществом теории. Таким образом, «не существует абсолютного смысла в высказываниях о содержании теории», они «имеют смысл лишь относительно некоторой предпосылочной теории, будет ли тогда осмысленной фактуальность внутренних вопросов предпосылочной теории? ...Они универсально истинны исключительно в силу значений, а не природы...»<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Там же. С. 55.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же. С. 57. В этом случае идет дискуссия с Р. Карнапом, который видел решение проблемы в существовании «универсальных слов» как «специальной породы универсально истинных предикатов», что не приемлет Куайн.

Куайн полагает, что в пределах данной теории говорить о реальности лежащей в ее основе модели не имеет смысла, можно многим моделям придать смысл и всегда возможно существование некоторой расширяющей или суживающей модели, которым также придается смысл. Итак, «онтология дважды относительна. Определение универсума теорий оказывается осмысленным лишь относительно некоторой предпосылочной теории и лишь относительно некоторого выбора способа перевода одной теории в другую»<sup>9</sup>.

Таковы значимые положения известной статьи, теоретические следствия которой обсуждаются уже десятки лет. Прежде всего отмечу, что сделанные В. А. Лекторским обстоятельные критические замечания во многом правомерны и сегодня. Он принимает позицию Куайна о том, что сама по себе сенсорная информация не определяет расчленения мира на систему объектов определенного типа, поскольку само расчленение задается именно языком, а точнее языками, каждый из которых решает эту задачу по-своему. Но при этом справедливо утверждает, что «вопреки мнению Куайна — еще до овладения языком субъект уже умеет выделять объекты внешнего мира. Способы выделения объектов непосредственно соотносятся с определенными социально выработанными формами предметно-практической деятельности, и, усваивая последние, человек усваивает специфически человеческое, познавательное отношение к действительности, т. е. то отношение, которое предполагает презентированность сознанию мира объектов и отличие последнего от субъективного мира субъекта, его сознания. Само усвоение языка предполагает, что субъект владеет определенными «механизмами референции», т. е. способами отнесения знания к действительности — эти «механизмы» включены в исходные перцептивные структуры. Основные типы референтов и системы значений не конструируются языковой системой, а предпосланы ей»<sup>10</sup>.

Однако следует отметить, что если мы хотим понять специфику концепции Куайна, то необходимо учитывать, что он отказывается от «первой философии», а также «теории копирования», близкой к установкам здравого смысла, принимает «натуралистический взгляд на язык» и обращается к бихевиористской (вербальное поведение) концепции значения. Именно в этих заданных предпосылках должна оцениваться концепция онтологической относительности. Мы не вправе требовать от нее решения проблем онтологии материального мира, которые, как философ-аналитик, не принимающий классической метафизики, не рассматривает Куайн при

<sup>9</sup> Куайн У. О. ван. Указ. соч. С. 59.

<sup>10</sup> Лекторский В. А. Субъект. Объект. Познание. М., 1980. С. 228.

анализе языковых и логических проблем научного познания. Если принимать его концепцию в контексте аналитической философии, то определенные ожидания меняются. В частности, эта концепция рассматривает такие не утратившие значимости проблемы современной эпистемологии, как специфика онтологии познавательных процедур и способов их представления в науках разного типа языков и предпосылок. Правда, Куайн не специфицирует типы наук, поэтому его концепция относится к научному знанию вообще, но в ней реализован «лингвистический поворот», серьезный анализ роли языковых различий и особенности перевода, что имеет непосредственное отношение к гуманитарному знанию.

Учитывая эти особенности, я вычленил лишь те ключевые моменты концепции онтологической относительности, которые помогают понять ее специфику в трактовке онтологии *теоретического* знания. Прежде всего, это целостное оценивание теории и ее онтологии, а не отдельных ее частей и предложений, т. е. холизм (из чего в данном случае исходил Куайн). В таком случае онтологическая относительность теоретического знания в полной мере определяется необходимым регрессом к предпосылочным теориям как языка, так и собственно теоретического знания во всех науках. Относительность предстает так же, как принципиальная неопределенность не только в социально-гуманитарных, но и в естественных науках. В своей системе рассуждений Куайн справедливо отрицает «абсолютную онтологию» знания, подчеркивая тем самым проблематичность и трудности выделения объекта теории в условиях разных способов референции, регресса к языку, предпосылкам, интерпретации, а также, что не всегда учитывается иным системам знания.

На десять лет раньше статьи Куайна вышла работа известного английского философа-аналитика П. Стросона «Индивиды. Опыт деструктивной метафизики» (1959), где была предложена концепция метафизики как учения о бытии и проблемах онтологии, представленных как в естественном, так и научном языках, а также обыденном и художественном познании. Полагаю, что она значима и для понимания проблемы онтологии в гуманитарном познании.

*Концепция дескриптивной метафизики П. Стросона, ее онтологические и эпистемологические смыслы.* Результаты исследования Стросона недостаточно используются современной эпистемологией при изучении роли языка, природы субъекта и объекта познания, а также специфики онтологии разных типов объектов в гуманитарных науках. Стросон в центр исследования ставит «обыденную онтологию», или онтологию не теоретического, но естественного языка, взглядевшись в который, можно понять, как

устроен мир и как язык его описывает. Если концепция онтологии как онтологии теории у Куайна имеет отношение в большей степени к *теоретическому* естественно-научному знанию, то онтология, исследуемая через обыденный язык, в большей степени близка к социальному (например, к феноменологической социологии А. Шюца) и гуманитарному знанию, не имеющему формализованных теорий, опирающемуся на обыденное знание и естественный язык. Соответственно, проблема онтологии этих областей знания не может быть решена без опоры на исследование проблемы ее выражения, представления в средствах и формах самого языка.

Как понимает дескриптивную метафизику Стросон, отличающий ее от «ревизирующей метафизики», «первой философии»? «Дескриптивная метафизика довольствуется описанием действительной структуры нашего мышления о мире, ревизирующая метафизика озабочена улучшением этой структуры»<sup>11</sup>. Декарт, Лейбниц, Беркли — ревизирующие, Аристотель, Кант — дескриптивные метафизики. Юм не «укладывается» в это деление.

Предмет исследования — структура дескриптивной метафизики, а именно категории и понятия, «которые — рассмотренные с их наиболее фундаментальной стороны — вообще не меняются. Они представляют собой общие места наименее утонченного мышления и все же являются неперменным ядром концептуального инструментария наиболее изошренных в мышлении людей. <...> Метафизика имеет длинную и выдающуюся историю, а значит, от дескриптивной метафизики вряд ли следует ожидать открытия каких-либо новых истин. <...> Если нет новых истин, которые необходимо открывать, то существуют старые истины, которые следует переоткрыть»<sup>12</sup>. Эта идея Стросона — заново, с позиций современной философии и научного знания, осмыслить и даже «переоткрыть» старые истины, потенциал которых не исчерпан, несомненно плодотворна и всегда актуальна.

Современное исследование дескриптивной метафизики, выявление ее новых смыслов с необходимостью предполагает существенное обогащение специального понятийного аппарата и использование новой терминологии. Введенные Стросоном понятия, такие как «индивиды», «партикулярии» (particular), «распознавание» (identification), «обозначение» (reference) и др., используемые для анализа языка и вновь увиденных автором проблем, задают

<sup>11</sup> Стросон П. Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики. Пер. с англ. В. Н. Брюшкина, В. А. Чалого. Калининград, 2009. С. 8.

<sup>12</sup> Там же. С. 10.

также новые смыслы онтологии субъекта и объекта, способствуют ее выявлению через анализ языковых выражений<sup>13</sup>.

Остановлюсь несколько подробнее, с позиций эпистемологии и обогащения ее языка, на главных аспектах концепции партикулярий и их распознавания. В этой концепции, где мир представлен «как нечто, содержащее конкретные вещи, часть из которых независимы от нас самих; <...> историю мира как нечто, составленное из конкретных эпизодов», о которых мы размышляем как о чем-то включенном в темы наших рассуждений и диалогов, Стросон моделирует как диалог субъектов и обсуждает различного рода отношения между субъектами и объектами, с помощью которых, как косвенное следствие, могут быть зафиксированы *онтологические* характеристики рассматриваемых вещей и положений. Прежде всего речь идет о *партикуляриях*, как особых конкретных объектах, имеющих основание претендовать на реальное существование, или не имеющих такового, но претендующих быть, наконец, явно не существующих в реальности, но обсуждаемых (ошибочно или сознательно) в качестве объективно существующих. Последняя ситуация особенно значима, как я полагаю, для понимания онтологии художественных произведений, а соответственно для выяснения природы истины (в ее корреспондентной теории), например, в филологии и литературоведении как областях знания.

«Индивидами системы являются партикулярии»<sup>14</sup>. Ими могут быть исторические события, материальные тела, люди и их тени, но таковыми не становятся качества и свойства, числа и виды. При этом важно, что слушатель способен или не способен *распознать* партикулярию, которую имеет в виду говорящий, и при распознавании выявляются смыслы говорящего и смыслы слушающего. «Обязательное наличие возможности распознавания партикулярий данного типа, — подчеркивает Стросон, — представляется необходимым условием включения этого типа партикулярий в нашу онтологию»<sup>15</sup>. Следует добавить, что это важнейшее условие диалога и понимания, а также истинностной оценки. Одновременно предполагается, по Стросону, что участники диалога располагают

<sup>13</sup> Я опираюсь на перевод и интерпретацию терминов Стросона, предложенную В. Н. Брюшинкиным и В. А. Чалым. Считаю, что термин «партикулярии» вполне удачен. Он восходит к У. Оккаму, однако его номиналистическая трактовка не имеет места у Стросона, о чем, в частности, говорит введение термина «непартикулярии» и обсуждение способа существования последних. Этот термин, по словам Стросона, не претендует на «теорию субъектов существования».

<sup>14</sup> Стросон П. Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики. Пер. с англ. В. Н. Брюшинкина, В. А. Чалого. Калининград, 2009. С. 140.

<sup>15</sup> Там же. С. 17.

эти партикулярии в своих картинах мира. Однако философ делает важную оговорку: сколь бы обширным не было знание говорящего и слушающего, «ни один из них не может знать, что распознающее описание другого действительно применяется единственным образом», но в этом и нет необходимости, если имеется в виду одна и та же партикулярия. Ее описание «привязано» к одной и той же системе пространственных и временных отношений, в которой существуют участники диалога. А если также знать некоторый «индивидуализирующий факт» о данной партикуляризации, то, по существу, «это знать, что нечто является истинным в отношении данной партикулярии, и никакой другой». Очевидно, что эти условия значимы для осуществления коммуникации и понимания текстов.

Стросон обобщает: в любой момент познания каждый субъект обладает «единой структурой знаний о партикуляриях, <...> эта структура знаний дает нам единственный действенный способ пополнения нашего запаса распознанных партикулярий. <...> Является необходимой истиной то, что всякая новая встреченная нами в опыте партикулярия каким-то образом соотносится с данной структурой при помощи распознавания. <...> Связь со структурой сохраняется, благодаря тождеству личности повествующего. Когда мы прибегаем к более изощренным средствам, мы систематизируем данную структуру при помощи календарей, карт и систем координат»<sup>16</sup>. При этом «система пространственно-временных отношений обладает особой всеохватностью и всепроницаемостью, делающими ее уникальной структурой для организации наших индивидуализирующих представлений о партикуляриях. Всякая партикулярия либо имеет место в данной системе, либо является представителем класса, члены которого не могут быть распознаны непосредственно, но могут быть распознаны с помощью указания на другие — установленные в рамках данной системы — партикулярии»<sup>17</sup>.

Но ряд философов исходят из другого понимания проблемы: мы сами обладаем своим местом в этой системе *здесь-и-сейчас* что дает нам точку отсчета, индивидуализирует систему и партикулярии. По Стросону, это сомнительная точка зрения, поскольку ведет к серьезной ошибке, полагая, что *здесь, сейчас, это, я, ты* «относятся к чему-то частному, личному для каждого индивида, их употребляющего. Они понимают, каким образом для каждого лица в каждый момент времени существует на этом основании единственная пространственно-

<sup>16</sup> Стросон П. Ф. Указ. соч. С. 27.

<sup>17</sup> Там же. С. 28. Последнее соображение Стросона перекликается с концепциями категоризации, существующими в психологии и лингвистике.

временная сетка; однако им на том же основании кажется, что таких сеток, таких миров столь же много, сколь и отдельных лиц. Такие философы лишают себя общей точки отсчета, делая ее частной. Они неспособны допустить, что мы находимся в системе, потому что думают, что <...> каждый из нас имеет внутри собственную систему»<sup>18</sup>. Однако в реальном познании и диалоге мы исходим из употребления слов нашего общего языка, и, как условие для понимания и коммуникации, «система» становится *общей* для собеседников.

Стросон исследует различные типы и особенности приемов распознавания партикулярий как одного и того же индивида, в частности повторное распознавание при прерывности наблюдений — та же самая вещь, то же самое место, — так и другого индивида, вступившего в диалог. «Мы можем объяснить любому другому человеку, о какой конкретной вещи идет речь в нашем рассуждении, благодаря тому, что можем собрать воедино наши сообщения или рассказы об этой вещи в пределах единственной картины мира, и структура этой картины является единой пространственно-временной структурой, обладающей одним временным и тремя пространственными измерениями»<sup>19</sup>. Возникает вопрос: «существует ли класс партикулярий, который мог бы выступить базисным для распознавания других партикулярий в нашей концептуальной схеме?» Это должны быть трехмерные пространственные предметы, существующие во времени и доступные нашим средствам наблюдения, при заданном понимании наиболее важных категорий, т. е. базисными партикуляриями являются материальные тела. Некоторый возможный выбор их — «личные партикулярии» и их распознаваемость — могут зависеть от личного опыта и принципов его индивидуализации. Другой — противоположный, но также зависимый от распознавания класс партикулярий, — это «теоретические конструкции». Стросон отмечает, что они присутствуют в разного типа знаниях — физическом и, например, социальном. В первом случае это физические частицы — ненаблюдаемые объекты, требующие особого, часто группового построения распознающих обозначений. Они не являются личными. Другой вид неличных партикулярий, зависимых в полной мере от распознаваний, в том числе коллективных, — это события типа политической ситуации или экономической депрессии, которые часто опираются на простые, реально существующие объекты

<sup>18</sup> Там же. С. 34. Не имеет ли он в виду «перспективизм» Ницше и его последователей, а также Н. Гудмена? Известна также мысль М. М. Бахтина: каждый видит мир из своего места во вселенной.

<sup>19</sup> Там же. С. 43.

(забастовки, локаут, человек, инструмент, фабрика и пр.). В определенном смысле здесь можно говорить о партикуляриях как «классе совместно наблюдаемого» и коллективно распознаваемого.

Мне представляется, что к рассуждению Стросона о специфике онтологии социального знания следует добавить еще один поворот проблемы образования партикулярий как объектов, распознаваемость которых *организуется, создается специальным образом*. Процесс «овеществления», создания партикулярий в социальных и экономических науках получил название *реификации*. Приведу анализ реификации, осуществленный еще в 60-х годах прошлого века социологами П. Бергером и Т. Лукманом в их классической работе «Социальное конструирование реальности». Они полагают, что поскольку исторические формы институционализации весьма разнообразны, то необходимо понять, до какой степени институциональный порядок воспринимается в качестве «нечеловеческой фактичности». «Это вопрос о реификации (овеществлении) социальной реальности»<sup>20</sup>, т. е. о восприятии человеческих феноменов в качестве вещей. «Человек может забыть о своем авторстве в деле создания человеческого мира. <...> Возможность реификации никогда не исчезает. <...> Это модальность сознания, точнее, модальность объективации человеком человеческого мира»<sup>21</sup>.

Важна и другая мысль этих социологов: реификация не сводится к мыслительным конструкциям интеллектуалов, она присутствует в обыденном сознании и может иметь практическое значение, возможна на дотеоретическом и теоретическом уровнях сознания. Происходящая в обществе реификации институтов — это наделение их онтологическим статусом, независимым от человеческой деятельности, «институциональный мир начинает сливаться с миром природы». Реификации придают всеобщий онтологический статус типизациям, которые созданы человеком, но «объективируют лишь часть Я». Очевидно, что выявление реификации и склонности сознания (мышления) к этой тенденции, а также обратная процедура дереификации — это необходимые процессы корректировки социально-гуманитарного мышления, теоретического мышления вообще.

Другой случай намеренного образования партикулярий — известный пример П. Бурдьё о создании классов «на бумаге», в теории и воплощение их в некие объективные структуры — партикулярии особого рода — с помощью соответствующих форм и приемов соци-

<sup>20</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. С. 146.

<sup>21</sup> Там же.

альной деятельности. Известно, что он стремился различить «видимые» и «невидимые», а также символические феномены («габитус», «социальное пространство» и «поля») в такой особой области, как «социальная реальность». Главная ошибка теоретизирования, которую он обнаружил у Маркса, «заключается в рассмотрении классов на бумаге как реальных классов, в выведении из объективной однородности условий, обусловленностей и, следовательно, диспозиций, которые вытекают из идентичности позиций в социальном пространстве, их существования в качестве единой группы, в качестве класса. <...> Классы в марксовом смысле таковы, что их нужно строить с помощью политической работы, которая может быть тем более успешной, чем более она вооружена в действительности хорошо обоснованной теорией и, следовательно, более способна оказать эффект теории»<sup>22</sup>. Введенное Бурдьё понятие «социальное пространство» не содержит деления на материальное (вещественное) и идеальное (абстрактные сущности), оно другое по природе и происхождению — оно результат социальной деятельности и коммуникации людей. Созданные в теории «классы на бумаге» могут стать социальной реальностью не просто на основе теории (эффект теории), но и специальной «коммуникации-деятельности» — политической работы. «Пролетариат», «трудящиеся», «рабочее движение» и соответственно созданные организации и символы — бюро, комитеты, секретариат, знамена, демонстрации, стачки и т. п., — все это предполагается для существования рабочего класса, «является хорошо обоснованным историческим артефактом», созданным социальной деятельностью. Из этого следует, что разработанные теории, а также спонтанные воззрения на социальный мир, на которых чаще всего базируются «научные теории», «составляют часть социальной реальности и могут получить совершенно реальную власть конструирования, как в примере с марксистской теорией»<sup>23</sup>. Последнее является важнейшей особенностью социальной реальности в отличие от природной. В таком случае «партикулярии», введенные Стросоном, не только относительны, но и неприродны. Его идеи о различного типа партикуляриях и не-партикуляриях в роли партикулярий, их специального создания в рамках принятой концептуальной схемы, с помощью особых приемов распознавания и, соответственно, их особой онтологии в полной мере подтверждается опытом социальных наук.

Наряду с материальными объектами Стросон рассмотрел другой вид базовых сущностей — «лица», которые имеют как матери-

<sup>22</sup> Бурдьё П. Начала. Choses dites. М., 1994. С. 190.

<sup>23</sup> Там же. С. 191.

альные, так и нематериальные свойства: уникальность роли тела в чувственном опыте, приписывание себе и одновременно другим субъектам состояния сознания и восприятия. К индивидуальным сущностям — «лицам» — «равно применимы и предикаты, приписывающие состояние сознания, и предикаты, приписывающие телесные характеристики, физические ситуации и т. п.»<sup>24</sup>. Возражая Лейбницу, принимавшему монаду за первичное понятие субъекта, Стросон настаивает на том, что «первичной должна быть концептуальная схема, помещающая людей в мир. Концептуальная схема, помещающая вместо этого мир в каждое лицо, должна, по крайней мере, быть вторичной. <...> Онтология, не включающая пространственные либо временные сущности, не включает и партикулярии. Онтология, которая могла бы приниматься всерьез только Богом, не может считаться возможной онтологией»<sup>25</sup>. Итак, бытие трансцендентально, оно от Бога, онтология же создается человеком в его деятельности и существует, оформляется в знании благодаря ему.

Значимость партикулярий — материальных объектов с их пространственно-временными характеристиками подчеркивается и обосновывается философом-аналитиком неоднократно и даже с применением *мысленного эксперимента*. В качестве такового рассматривается *непространственный мир*, например мир звуков — «радикальная гипотеза чистого аудиоопыта», в котором не найдется места для пространственных понятий. Это очень интересный мысленный эксперимент, но Стросон как бы не замечает, что он исследует не непространственную онтологию, но сферу восприятия «лица»: может ли он воспринимать пространственные характеристики мира только с помощью звука (слуха). Даже раздел «Звуки» он помещает до раздела «Лица». Косвенно это лишь подтверждает «человеческое происхождение онтологии», созданной лицом и полностью на него ориентированной. Как отметил В. Н. Брюшинкин, в мысленных экспериментах «британский философ рассматривает теоретические возможности работы человеческого сознания в мирах, лишенных некоторых из базовых свойств нашего мира, например, в мире, упорядоченном только во времени и населенном звуками»<sup>26</sup> при отсутствии пространственных характеристик. Стросон сомневается в возможности работы традиционной концептуальной схемы в подобном мире и обосновывает подобное сомнение.

<sup>24</sup> Бурдьё П. Указ. соч. С. 117.

<sup>25</sup> Там же. С. 141.

<sup>26</sup> Брюшинкин В. Н. Питер Стросон и его метафизика. Послесловие // Стросон П. Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики. С. 303.

Однако следует заметить, что при рассмотрении «логических субъектов и существования», Стросон выходит, по существу, еще на одну проблему, в которой он почему-то не усматривает связи с экспериментальным, «непространственным» миром звуков. Это работа «в другой области рассуждения, царстве мифа, художественной литературы или фантазии, а не в области фактов. В этих царствах, в пределах которых мы свободно движемся в разных направлениях, можно предполагать существования и приписывать истинностные значения по собственному выбору»<sup>27</sup>. Он не сопоставляет эти ситуации «искусственных миров» или своего рода «мысленных экспериментов», хотя они имеют определенное сходство, поскольку не принадлежат «области фактов». Если традиционная концептуальная пространственно-временная схема, по-видимому, не работает в случае «мира звуков», не имеющего пространственного измерения, то мир художественной фантазии (и это, как мне представляется, очень важно для понимания гуманитарного знания), отличается тем, что может иметь все параметры традиционной пространственно-временной концепции, но при этом не принадлежать области фактов. В подобных текстах «работают» все правила введения и распознавания партикулярий обыденного языка, но сам мир в целом принадлежит области фантазии. Уподобление правил введения и распознавания партикулярий на основе базовой концепции является, в первую очередь, принципом реалистического стиля художественных произведений, их оценки на «правду жизни» (истины).

Очевидно, что размышления Стросона об особенностях различного рода не-партикулярий (существующих и несуществующих идеальных объектов) и их функций, в том числе в роли партикулярий, помогает понять, как формируется онтология и какова ее природа в гуманитарных, философских и художественных текстах. Здесь существенная роль принадлежит не-партикуляриям различного вида, именно они, по Стросону, могут формировать систему, структура кото-

<sup>27</sup> Стросон П. Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики. С. 270. См. также: Стросон П. Ф. О референции // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 13. М., 1982. С. 55–87. «Когда мы произносим данное предложение и при этом не употребляем выражения “король Франции” для референции к определенному лицу, предложение не утрачивает смысла: мы просто не высказываем ничего ни истинного, ни ложного, потому что употребленное при этом вполне значимое сочетание мы не относим ни к чему. В этом случае имеет место псевдоупотребление предложения и псевдоупотребление выражения, хотя сами мы можем считать или не считать это употребление подлинным. Такое псевдоупотребление широко распространено. Оно особенно характерно для современной художественной литературы, отвергающей традиционные, устоявшиеся приемы». Уточняется, что «псевдоупотребление» лучше заменить «вторичным» употреблением.

рой приобретает определенную автономию. Подобного рода неэмпирические отношения могут восприниматься по аналогии с реальными пространственно-временными отношениями, что «подтверждается тем словарем, который используется при их описании». «Эти объекты, не являющиеся партикуляриями, чаще всего называемые в философии “типами”, а именно слова, предложения и т. п., хорошо приспособлены в обоих отношениях <...> Слово, относящееся к типам, может мыслиться, с одной стороны, как *экземпляр* своего собственного физического знака (партикулярии), с другой стороны, как единица смысла, т. е. управляемый правилами элемент системы языка»<sup>28</sup>.

Как мне представляется, одним из ярких примеров, подтверждающих правомерность и необходимость выявления партикулярий/не-партикулярий, но уже не в обыденном, а научном языке, является научная картина мира (НКМ) — понятие, широко представленное сегодня в философии науки и эпистемологии, связанное к тому же непосредственно с проблемой представления онтологии в знании.

Стросон рассуждает о НКМ следующим образом. Мы строим картину мира конкретных вещей и событий, пользуясь часто приблизительными определениями ситуаций и предметов, вводим «огромную индивидуализирующую нагрузку, <...> делаем это достаточно рационально», на основании общности опыта и его источников. «Создаваемая нами картина является единственной, структура — единой, в которой и мы сами имеем свое место, <...> основанием же этой структуры, всеобщей, объединяющей системой отношений является пространственно-временная. <...> Мы встраиваем и сюжеты других людей — наряду с нашими собственными — в единый сюжет эмпирической реальности; и это <...> в конечном счете основывается на отношении партикулярий, фигурирующих в сюжетах, к пространственно-временной системе, в которой находимся и мы сами»<sup>29</sup>.

Однако «совершенно не обязательно, чтобы реальность образовывала единую пространственно-временную систему». Возможен другой случай. Участник диалога не может утверждать, что события и вещи, о которых он рассказывает, не происходили в каком-то месте и в какое-то время. И можно сделать вывод, что события *реально* не происходили, вещь *реально* не существовала — таково наше представление о реальности. Но оно могло бы быть иным, «если бы природа нашего опыта была фундаментально иной»<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Стросон П. Ф. Указ. соч. С. 277.

<sup>29</sup> Там же. С. 32–33.

<sup>30</sup> Там же. Стросон далее не развивает эту идею, но известен, например, подход Н. Гудмена.

Для современной философии науки общей характеристикой любой НКМ является тот факт, что связи и отношения конструкторов (партикулярий), из которых она построена, фиксируются в виде онтологических принципов, теоретические идеализации, например механической КМ, — неделимые корпускулы, силы, действующие мгновенно по прямой, абсолютное пространство и время, — наделяются онтологическим статусом, а механическая КМ выступала как первая научная онтология физики, картина природы и социальной жизни. Отметив эти важные особенности на примере механической КМ, В. С. Степин исследует НКМ и «дисциплинарную онтологию» для выяснения поставленной им эпистемологической и общепhilosophической проблемы: «как соотносятся онтологизируемые конструкторы с познаваемой реальностью, не совпадающей с онтологическими схемами, которые воспринимаются как тождественные реальности, не следует ли отказаться от удвоения реальности и признать нами же сконструированные онтологии за единственную реальность?»<sup>31</sup>

Очевидно, что НКМ — это лишь модель реальности. Не являясь «вещью», материальным объектом в системе пространственно-временных отношений, т. е. партикулярией, она выступает, по сути, в роли последней. Степин подчеркивает, что «онтологический статус картины мира позволяет относить все опирающиеся на нее знания к исследуемой реальности, понимать и интерпретировать их как знания об этой реальности самой по себе. Но тогда возникает сложная проблема онтологизации теоретических конструкторов, из которых построена картина мира. Что позволяет их отождествлять с реальностью? Насколько правомерны такие отождествления?»<sup>32</sup> Стремясь ответить на эти вопросы, мы должны учитывать, что «онтологизация конструкторов картины мира, допустимая в определенных границах, обнаруживает свою несостоятельность при выходе за эти границы»<sup>33</sup>. Итак, «каждая новая картина мира как онтология будет иметь границы своей применимости»<sup>34</sup>, а в случае радикальных изменений в картине мира и принятия новой происходит изменение природы и расширение диапазона процессов, подлежащих изучению в науке, тем самым и изменение онтологии.

На примере НКМ видно, что научное знание работает с различными не-партикуляриями как *моделями* реальности, сменяющимися

<sup>31</sup> Степин В. С. Конструктивизм и проблема научных онтологий // Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке. М., 2009. С. 41.

<sup>32</sup> Там же. С. 50.

<sup>33</sup> Там же. С. 51.

<sup>34</sup> Там же.

друг друга в развитии науки. Но при этом они претендуют на статус партикулярный, что забывается не только неспециалистами, но даже самими учеными и философами, если они «наивные реалисты».

Именно поэтому значимы обоснования Стросоном того, что такого рода «подмены» присутствуют во всех формах знания, включая научное, и важно различать, что действительными логическими субъектам являются партикулярии в их пространственно-временной системе. Если в качестве особого приема в познании, без ограничений редуцировать не-партикулярии к партикуляриям и принимать их в качестве логических субъектов, то это значит наделять их свойствами, которыми они не обладают в действительности, т. е. «впадать в мифологию», в лучшем случае принимать модель за реальный объект. В философии, по Стросону, это можно утверждать по отношению к платонистам и номиналистам. Избегать такого «простодушного обмана» можно только в том случае, «если мы полностью понимаем те аналогии, которые лежат в основе структуры нашего языка». Но еще более важно понимать, что за этим, — справедливо утверждает философ-аналитик, — стоит идея *существования*, напрямую имеющая отношение к пониманию природы онтологии не только языка, но познания в целом.

Известны различные подходы к идее существования не-партикулярных, имеющих статус логического субъекта. Как показывает Стросон, если следовать современной логике, то о вещах, обозначенных логическим субъектным выражением, можно говорить, что они существуют. Мы как бы «заранее обречены сочетать понятие “существование” с эмпирическим фактом <...> и, следовательно, с теми объектами, а именно партикуляриями, обозначения которых необходимым образом представляют эмпирические факты или являются их пресуппозициями»<sup>35</sup>.

Не обращаясь к истории философии в полной мере, например, к идеям Декарта или Локка, отмечу известную в наше время позицию Р. Карнапа в «Эмпиризме, семантике и онтологии»<sup>36</sup>, для которого вопрос о существовании, в его внутреннем и внешнем аспекте, связан непосредственно с языковым каркасом. Любой объект определяется только в некотором языковом каркасе, он не существует за пределами или безотносительно к какому-либо языковому каркасу, и вопрос о существовании в этом случае становится бессмысленным. Это вызвало возражение Стросона, и не только его. Наиболее известна концепция К. Поппера о «трех мирах» —

<sup>35</sup> Стросон П. Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики. С. 283.

<sup>36</sup> Карнап Р. Значение и необходимость. М., 1959.

физическом мире, мире человеческой мысли и мире объективного знания.

Проблему продолжают разрабатывать и сегодня как лингвисты при рассмотрении онтологических аспектов языка, в терминах референции и денотата<sup>37</sup>, так и логики, в частности российские, предлагающие собственные подходы и понятия. Несомненный интерес представляет концепция А. М. Анисова о «типах существования», отметившего, что «проблема для современной эпистемологии во все не в том, существует ли внешний мир, а о том, как репрезентировать его в эпистемологических концепциях»<sup>38</sup>. Он правомерно считает, что «философская онтология не должна претендовать на пополнение списков существующих объектов, что означало бы возврат к дискредитировавшей себя натурфилософии. Ее исходная задача — сосредоточится на проблеме установления *типов существования*»<sup>39</sup>. Существует три типа существования и три класса объектов, в которых по-разному сочетаются пространственные и темпоральные компоненты. Физическая реальность с ее изменяющимися пространственными и временными параметрами, не изменяющаяся в пространстве-времени идеальная реальность и темпоральная реальность, длящаяся во времени, но лишенная пространственных характеристик. Вводя понятие «ментальный», Анисов объединяет нефизические — идеальный и темпоральный типы существования, тем самым отрицая существование «третьего мира» Поппера. Объекты ментального мира — универсалии, идеальные объекты, абстракции, — как самостоятельные, не представлены в физическом мире, не занимают места в пространстве, что подтверждает опыт оперирования как с физическими вещами, так и с предметами мысли. Он обосновывает интересную и для понимания природы понятий мысль о том, что известное утверждение «представления о предметах, имеющих лишь мысленное существование, находятся в процессе постоянных изменений», следует дополнить признанием, что «развивающиеся во времени понятия и понятия, во времени неизменные, имеют разные типы существования». Например, современное понятие целого числа не возникло просто как

<sup>37</sup> Так, Арутюнова отмечала, что «изучение референции имен непредметного значения и контекстов их употребления представляется более важным для установления объема и границ онтологии, нежели обсуждение статуса химерических (безденотатных) имен и дескрипций, которому философы и логики уделяют так много внимания». См.: Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 13. М., 1982. С. 12.

<sup>38</sup> Анисов А. М. О понятии реальной истины // Истина в науках и философии. М., 2010. С. 163.

<sup>39</sup> Анисов А. М. Типы существования // Вопросы философии. 2001. № 7. С. 100.

развитие первоначальных представлений о числе, оставаясь только в сфере логического, ментального, так как существенное изменение понятия о целых числах опирается на весь пласт научного знания и развитие представлений об объектах во всех типах существования.

Значимо для понимания онтологических предпосылок знания также положение Анисова о «существовании» в теориях и текстах, о различении синтаксического аспекта теории — «материальных вещей, называемых знаками или символами», и семантического содержания этих знаков и символов. Для проблемы типов существования ключевым является вопрос — можно ли редуцировать семантику к синтаксису в этом случае. Он делает вывод, на основе разработанной им программы на Паскале Winter, «что миров все-таки два, а не три. Знание не объективируется в текстах и других культурных продуктах, как таковых. Оно целиком принадлежит ментальному миру и нуждается в текстах лишь для того, чтобы существовать в этом мире»<sup>40</sup>.

Концепция Анисова представляет несомненный интерес и потому, что тесно связывает проблему реальности и существования с теорией истины, что до сих пор явно недостаточно исследуется<sup>41</sup>. Правда, он критикует учения об истине в разных философских концепциях на основании того, что они формулируются на естественном языке, поэтому метафоричны, образны, неточны и неясны. Теория истины может и должна быть построена только «при помощи методов современной символической и математической логики» — утверждает он. Разумеется, для построения формализованной теории истины это в полной мере справедливо. Но может ли существовать учение об истине только в формализованном виде — это весьма спорный вопрос, не говоря о том, что роли естественного языка и необходимости его исследования придается все большее значение и в философии и логике, как у Стросона, и в конкретном научном социально-гуманитарном знании, например в концепции социолога А. Шюца. Принимая концепцию А. Тарского как «лучшую из созданных когда-либо строгих теорий истины», Анисов вместе с тем считает необходимым в первую очередь ее расширить, путем введения понятия объективной реальности и, по существу, заявить, как ее можно расширить до корреспондентской теории. Автору удастся достичь многого с помощью концепции типов существований, базирующейся на аксиоматической теории множеств. Однако сразу возникает проблема формализации философского понятия (на естественном языке) — объектив-

<sup>40</sup> Анисов А. М. Указ. соч. С. 111.

<sup>41</sup> Анисов А. М. О понятии реальной истины // Истина в науках и философии. М., 2010.

ная реальность. В конечном счете «объективная реальность» свелась к двум банальным предпосылкам: «1) реальность состоит из объектов; 2) объекты обладают свойствами и вступают между собой в отношения», при этом многозначное содержание понятия «реальность» не принимается во внимание, а понятие «объект» остается открытым и утрачивается его философский смысл — независимость от субъекта и его представлений. Для философа это неприемлемо, тем более если может меняться даже само представление об онтологии<sup>42</sup>.

Другие аспекты проблемы существования разрабатывает Е. Г. Драгалина-Черная, исследуя *дедукции существования* — «самые знаменитые и вместе с тем наиболее критикуемые формы аргументации в истории философии и логики». Автор предлагает перформативную интерпретацию картезианского *cogito* и «единственного аргумента» — единственного доказательства бытия Бога — Ансельма Кентерберийского, предварительно обсуждая также положение И. Канта о том, что «существование не является предикатом» и невозможно дедуцировать реальное существование из гипотетической возможности<sup>43</sup>. Таким образом, понятия существования и онтологии существенно расширяются по сравнению с классическими представлениями о них.

Разумеется, есть и другие примеры, не менее глубокие и теоретически значимые, тем самым я подчеркиваю, что Стросон, как он сам отмечает, не претендовал на «теорию субъектов существования», на исчерпывающее рассмотрение того, какой род вещей «притязает на существование», но лишь выяснял, возможно ли сказать о партикуляриях, что они *существуют*. Важно учитывать, что «существуют подходящие обороты, <...> которые реконструируются в логике при помощи аппарата экзистенциальной квантификации. Это выражение, которое выглядит так, как если бы его можно было употреблять при обозначении партикулярий, заменяется на предикатные выражения, в некотором смысле соответствующие ему, а слово «существует» входит только как часть аппарата квантификации. Таким образом, мы допускаем, что о партикуляриях можно сказать, что они существуют, *не обязуясь предпринимать не-*

<sup>42</sup> См., например: «Как переводить Деррида? Философско-филологический спор» — дискуссию между С. Н. Zenкиным и Н. С. Автономовой о значении перевода понятия *différance* на русский язык, и важности выбора, как убедительно аргументирует Автономова, приставки раз-, а не от- (различие и отличие), что существенно влияет на онтологические смыслы перевода. См.: Вопросы философии. 2001. № 7. С. 166–168.

<sup>43</sup> Драгалина-Черная Е. Г. Дедукции существования. Путешествуя по возможным и невозможным мирам // Возможные миры. Семантика, онтология, метафизика. М., 2011. С. 40–66.

законную попытку истолковать существование как предикат *партикулярий* (курсив мой — Л. М.)»<sup>44</sup>. Он напоминает, что существуют также параллели в обыденной речи, когда говорят, например, что святость существует, имея в виду, что существуют святые люди.

Итак, стремясь дать положительную интерпретацию идей метафизики и их роли в понимании познания, Стросон предложил концепцию индивидов в познании, представленных как партикулярии, и теорию их распознавания, а также ввел категорию «лиц». Тем самым в дескриптивной метафизике Стросона предложено опосредованное через языковые и логические формы понимание такой онтологии познания, которая опирается на онтологию обыденных языковых практик, в случае, когда базовыми являются конкретные материальные объекты и лица, способы их представления и присутствия в знании в соотношении с идеальными формами (не-партикуляриями). Такой подход позволяет различать материальные и идеальные предпосылки в каждом тексте и предложении, а также описать наш способ представлять онтологию в языке, т. е. выявить специфику партикулярий в качестве логических объектов, рассматриваемых с позиций формальной и «неформальной» логики. Становится возможным обнаружить множество нюансов в познании материального и идеального, обладающего признаком существования или не обладающего им, наконец, показать онтологию «псевдосущностей» в знании. Тем самым в эпистемологии преодолевается жесткое и прямолинейное описание традиционной метафизики деления на субъект и объект, признаки их существования/несуществования, при этом субъективное и объективное освобождаются от оценочно-метафизических коннотаций.

Учение об индивидах-партикуляриях может помочь понять природу онтологии гуманитарного и художественного знания и творчества, особенно при рассмотрении соотношения и роли партикулярий и не-партикулярий, с помощью которых фиксируются реально существующие материальные объекты или не существующие реально идеальные объекты, наконец, способ представления последних как реальных материальных объектов (фантазия и мифология). Именно последние в полной мере «населяют» миры художественных произведений и живописи и их анализ может способствовать пониманию онтологии произведений искусства и культуры. Остановлюсь на ряде конкретных случаев.

*Case studies: исследование живописи и художественного текста А. В. Михайловым — проблемы онтологии.* В статье этого известно-

<sup>44</sup>Стросон П. Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики. С. 285.

го филолога и германиста «Искусство и истина поэтического в австрийской культуре середины XIX века» интересны для наших целей как сам приводимый Михайловым «материал», так и его собственный анализ произведений на предмет способов представлений в них «вещности» мира и его объектов (партикулярный/не-партикулярный, по Стросону). Речь идет прежде всего о художественных приемах в языке художника, в полной мере привязанного к обыденным представлениям и своего рода «партикуляриям в живописной форме» для передачи предметов и вещей, реально существующих в пространстве и во времени. В частности, он тщательно исследует искусство такого известного австрийского художника, как Ф. Г. Вальдмюллер (1793—1865), с его полнейшей «свободой от всякого мировоззренчески определенного, религиозного и мифологического образа действительности»<sup>45</sup>. Вальдмюллер как бы прорывается к самой реальности, к ее конечной объективности и правде, и то «субъективное начало, которое преломляет самое абсолютную реальность отображаемого на картине вещественного мира, кажется уже чем-то случайным»<sup>46</sup>, «я» художника запечатлено «как отступающее на задний план по сравнению с действительностью»<sup>47</sup>, какова она якобы *на самом деле*. И перед другими немецкими художниками стояла проблема точной передачи действительности в ее вещественности, в ее материальной реальности, но нигде «вещественность реального мира, его материальность не сводилась так, как у Вальдмюллера, к вещности мира, — *вещественность к вещности*, — к тождественности всякой вещи самой по себе: вещь передана наиболее истинно, когда представлена при наиболее выгодном для нее освещении»<sup>48</sup>. У Вальдмюллера была своя «эстетика божественно прекрасного» фотографически точное воспроизведение предмета, как бы при наиболее выгодном для него освещении. Солнечный свет Вальдмюллера «словно проходит сквозь равномерное и абстрактно-физическое пространство Ньютона, где расположены и сами вещи, этот свет не просто физический свет солнца, но и свет смысла, а потому и внутренний свет каждой вещи и каждого лица»<sup>49</sup>. Этот свет сводит лица

<sup>45</sup> Михайлов А. В. Искусство и истина поэтического в австрийской культуре середины XIX века // Михайлов А. В. Языки культуры. М., 1997. С. 685. См. также: Михайлов А. В. Искусство и истина поэтического в австрийской культуре середины XIX века // Михайлов А. В. Избранное: Феноменология австрийской культуры. М.; СПб., 2009.

<sup>46</sup> Там же.

<sup>47</sup> Там же. С. 686.

<sup>48</sup> Там же.

<sup>49</sup> Там же.

к реальной вещи, отражающей солнечный свет как налитое, полное яблоко, — лицам на картинах Вальдмюллера. «Вещность даже свету, отражаемому воздухом, атмосферой, не дает расплыться так, чтобы свет вставал между зрителем и предметами. Вещность реально-сти как истинность и эстетика божественно прекрасного являются у Вальдмюллера такими противоречивыми сторонами, которые определяют конкретный облик произведений»<sup>50</sup>, где легче увидеть идилличность, чем творческую противоречивость.

Михайлов вновь и вновь, в различных планах стремится выявить способы художника передавать «со всем возможным правдоподобием фактуру вещества»<sup>51</sup>. Так, на картине «Дети в окне» (1840), «рисую это поразительное *дерево рамы* со всеми его изъемами, трещинами, щелями, зубуринами, художник вместе с тем не просто копирует некую конкретную раму, но указывает на некое *идеальное совершенство состояния*, — тем, что изображает данное в его: а) случайности и б) стихийности. Как стихийное, все материальное всегда равно себе и все сливается в один поток. <...> Изображенная в своей случайности, во всех своих изъянах, данная вещь есть вместе с тем выражение полноты каждого мгновения»<sup>52</sup> и «*абсолютности пребывания*».

Вальдмюллер — один из ярко выраженных представителей стиля *бидермайера* в Германии XIX века. Во всех своих ипостасях бидермайер был ориентирован на реальную жизнь, реальные вкусы, реальных людей, т. е. выражал стремление к соответствию, совпадению с реалиями жизни и человека, был, если так можно сказать, ориентирован на «правдоподобие», что, в конечном счете, представляло даже как определенная ограниченность и «узость». По Михайлову, «истинность требует здесь, чтобы конкретно сомкнулись вещь и вещественность... время и вечность»<sup>53</sup>. Живопись, подобная фотографии, «запечатлевает мгновение в жизни вещи — как полноту случайного мгновения. Это дает иллюзию реального присутствия вещи. Но чем полнее эта реальность вещи, тем отчетливее выступает для нас противоречие между иллюзорной реальностью присутствия и очевидным отсутствием вещи»<sup>54</sup>.

Проблемы воспроизведения действительности «как она есть» исследуются Михайловым и при обращении к текстам художествен-

<sup>50</sup> Михайлов А. В. Указ. соч. С. 686–687.

<sup>51</sup> Там же. С. 691.

<sup>52</sup> Там же.

<sup>53</sup> Там же. С. 694–695.

<sup>54</sup> Там же. С. 695. Подробно о стиле бидермайера см.: Михайлов А. В. Проблемы анализа перехода к реализму в литературе XIX века // Михайлов А. В. Языки культуры. М., 1997. С. 74–107.

ных произведений такого крупного писателя Австрии, как Адальберт Штифтер, который опубликовал в стиле бидермайера сборник рассказов «Пестрые камешки» (1853), в одном из которых («Турмалин») осуществлено «бесподобное описание устройства домашней жизни»<sup>55</sup>. Выстроенные в ряд вещи — гравюрные листы с портретами, предметы дилетантских занятий отражаются в нарочито и педантично выстроенных в ряд синтаксических разделах. «Это — гротеск, но такой, что за гротеск всецело отвечает объект. Такой стиль — гимн гротеску. <...> Из гротескного языка самих вещей, из этого до натуральности овеществленного гротеска Штифтер выводит в рассказе две катастрофы — житейскую катастрофу своего безымянного героя и катастрофу самого искусства»<sup>56</sup>. Описание вещей содержит в себе целую драму, гладкая упорядоченность детально и искусно показанной действительности прошлого противостоит косноязычию ущербного существования человека после пережитой им драмы и катастрофы.

Михайлов подчеркивает, что детальное следование действительности используется как своего рода художественный прием: у Штифтера «ложная полнота жизни заключает в себе реальную ущербность и притесненность жизни. <...> Иллюзорность существующего на поверхности жизни искусства заключает в себе его реальную ущербность и заключает в себе возможность искусства невнятно странного и искупающего ясность искусства слишком обычного и нормального»<sup>57</sup>. При этом сам австрийский писатель считает, что «привязанность искусства к жизненной поверхности и поверхностной организации жизни плодит безответственность множашегося дилетантизма»<sup>58</sup>.

Другой известный роман Штифтера «Позднее лето», или «Бабье лето» привлекает филолога тем, что герои романа старший — автор эпической поэмы и младший — пейзажист, герои новеллы «Потомства», уничтожают, достигнув совершенства, один — поэму, другой — единственную картину пейзажа. Это не история двух поколений неудачников, переоценивших свои возможности, а история разочарования в возможности достичь «реальной реальности» — истины изображаемого. Старший (писатель) для своей цели изучил санскрит, еврейский, арабский и почти все европейские языки, прочитал все самое великое, что написано на этих языках, стремясь превзойти всех поэтов и передать в своем произведении «подлинную истину, иначе: реальную правду»<sup>59</sup>. Но даже лучшие и новые его по-

<sup>55</sup> Там же. С. 687.

<sup>56</sup> Там же. С. 689.

<sup>57</sup> Там же. С. 691.

<sup>58</sup> Там же.

<sup>59</sup> Там же. С. 702.

эмы явно не достигали уровня существующих эпических поэм, но главное — не передавали «реальной, подлинной истины», поэтому он больше ничего не создавал и уничтожил все написанное.

Но с какой реальностью он сопоставлял реальность своих поэм? И Штифтер дает очень важный для понимания проблемы ответ на этот вопрос: «не с какой-либо деятельностью, которая окружает нас и которая доступна нашим чувствам своей зримостью и осязательностью. То есть заведомо не с действительностью событий, действительностью исторического протекания и совершения, а с реальной полнотой текущей сплошным потоком вещественной действительности <...> чуть ли только не совпадающий с самой же реальностью!»<sup>60</sup>

Итак, в этом случае «цель искусства — это реальная, подлинная истина, полнота видимого и осязаемого вещественного в окружающем нас мире»<sup>61</sup>. Михайлов же, вслед за Штифтером подчеркивает, что поэт хотел изобразить «реальную реальность», «вырвать у вещей их сущность и исчерпать их глубину»<sup>62</sup>. «“Реальная реальность” предполагает, что все окружающее будет передано с абсолютным правдоподобием, абсолютно иллюзорно, и что вместе с тем внутренняя сущность будет выведена наружу, вырвана у вещей, а глубина их будет исчерпана. Абсолютная правдоподобность воспроизведения и есть, очевидно, сама правда, то есть реальная правда, или реальная реальность. А тогда всякая художническая субъективность должна быть устранена из такого воспроизведения»<sup>63</sup>. Перед нами ярко выраженная художественными средствами позиция, с которой совпадают представления современных наивных материалистов — «истинное знание — копия реального мира», — примененная, к тому же, не к объектам природного мира, а к предметам искусства, с чем мы можем встретиться и сегодня в «реалистическом искусстве». При эпистемологическом анализе подобных текстов мы можем представить эту картину по Стросону — в соотношении партикулярий и не-партикулярий, в том числе тех, которые претендуют быть партикуляриями в пространственно-временной системе.

Михайлов также описывает, по Штифтеру, как в свою очередь пейзажист, который рассказывает историю своей живописи после сожжения им своего единственного действительного шедевра, в начале своего пути рассуждал о том, почему невозможно нарисовать один и тот же пейзаж — болото именно вот так, как он его

<sup>60</sup> Михайлов А. В. Указ. соч. С. 703.

<sup>61</sup> Там же.

<sup>62</sup> Там же.

<sup>63</sup> Там же. С. 703.

всегда видел со своего места? Почему все рисуют его по-разному и в чем загадочность и сущность этой *вещи* столь серьезной, трудной и незначительной, поскольку болото как *вещь* — это как бы отрицание вещи, отмеченной негативностью бытия?

Михайлов приходит к выводу, что «творческий импульс, заложенный в стремлении воспроизвести в живописи реальность “без примеси” субъекта, включает в себе свою правду, и это доказывается уже тем, что такой импульс возрождается в живописи от времен Штифтера и вплоть до наших дней»<sup>64</sup> и уже выходит за рамки бидермайера, приближаясь к реализму. Художник, отказываясь от своей субъективности, делает это ради выявления скрытой в вещах, совпадающей с ними поэзии, раскрытие которой становится особой задачей именно живописи, где трудно исключить свою ложную субъективность, но, с другой стороны, единственно здесь, где стремятся к живописным копиям реального мира, «возможно дать до полной иллюзорности точное воспроизведение реальности, дать реальную реальность»<sup>65</sup>.

Во всех этих случаях мы имеем дело с тем, что Стросон называет не-партикуляриями, принятие которых во всем разнообразии их форм, «может встретить сопротивление со стороны эмпирически или номиналистически мыслящих философов. Они не согласятся с признанием не-партикулярий в качестве индивидов, логических субъектов»<sup>66</sup>. В подобном случае и тем более, как мне представляется, в художественных произведениях и литературных текстах, привлекается редуccionистская программа, стремящаяся заменить предложения, включающие не-партикулярии на предложения, включающие квантификацию по партикуляриям. При этом возможны все случаи: от полностью успешных до искусственно «вымученных». Проблема осложняется тем, что многие не-партикулярии, например, качества, отношения, состояния, процессы или виды деятельности, плохо приспособлены к выполнению роли индивидов. В то же время числа, *типы* предложений и *типы* слов, а также произведения искусства и литературные сочинения, модели вещей, имеющих конкретные воплощения, оставаясь не-партикуляриями, могут быть редуцированы к партикуляриям и даже рассматриваться как подобные фактам, оставаясь при этом артефактами. В случае не-партикулярий как «типов» речь может идти, по Стросону, о *модельной партикулярии*, т. е. некоторого рода прототипа, идеального примера для порождения других партикулярий. Так, в философии

<sup>64</sup> Там же. С. 704.

<sup>65</sup> Там же. С. 706.

<sup>66</sup> Стросон П. Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики. С. 273.

«Платоновская модель не-партикулярий в целом — идеальная форма, примеры которой являются более или менее точными или несовершенными копиями ее, — доставляет нам в этом случае приемлемую модель, хотя она и становится совершенно неприемлемой, если ее обобщить до случая более обширного класса партикулярий»<sup>67</sup>.

Стросон, по сравнению, например, с Карнапом, не борется и не «уничтожает» метафизику, «включая всю аксиологию и учение о нормах»<sup>68</sup>, а понимает ее необходимость в культуре, в форме дескриптивной метафизики, в частности, как описания данности различного типа «сущностей», не-партикулярий и т. п. не просто ложных, мифических, но необходимых для мышления и познания, как своего рода моделей, идеальных объектов, «предметов» мышления и творчества, тем более гуманитарного, художественного. Именно в этой сфере, как признавал и Карнап, возникает в форме метафизики и находит свое выражение «чувство жизни», хотя она по сравнению с искусством «неадекватное средство» для его выражения<sup>69</sup>. Стросон показывает, как с помощью методов дескриптивной метафизики возможно достаточно четко распознавать существующее в пространственно-временной сфере и «существующее» вне этой сферы, но только в ментальности. При этом не отрицаются возможности различного рода подмены и мистификаций с помощью тех или иных языковых форм или типов. Например, слова «быть», «существовать», «сущее», «не-сущее», которые чаще всего без различения применяются не только к материальным, но и к ментальным феноменам и идеальным объектам<sup>70</sup>. Введением различения партикулярий и не-партикулярий, обозначающих разные типы существования/несуществования, Стросон утверждает «неизбыточность» подобной ситуации как в языке, так и в познании, и показывает прямую необходимость их присутствия в философских и художественных текстах. С помощью этих понятий возможен достаточно тонкий и корректный анализ представленности онтологических конструкторов, осознания их искусственности (модельности) и сложных различного типа отношений с самой реальностью в разных видах знания и искусства.

<sup>67</sup> Стросон П. Ф. Указ. соч. С. 276.

<sup>68</sup> Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998. С. 69.

<sup>69</sup> Там же. С. 87.

<sup>70</sup> Именно это служит важным аргументом против метафизики у Карнапа: «То обстоятельство, что наши языки выражают существование с помощью глагола («быть» или «существовать»), еще не есть логическая ошибка, а только нецелесообразность, опасность. Вербальная форма легко приводит к ложному мнению, будто существование является предикатом». Там же. С. 83. (Здесь присутствует скрытая цитата из Канта.)

*В. Ф. Петренко*

## Конструктивизм в науках о человеке

**Н**е вливают также вина молодого в мехи ветхие; а иначе про-  
рываются мехи, и вино вытекает, и мехи пропадают; но  
вино молодое вливают в новые мехи, и сберегается и то,  
и другое, описано в трех Евангелиях. Стареют и умирают  
не только люди, но и философские понятия, несущие в  
себе мировоззрение прошлых эпох ветшают и умирают. Причем,  
как уходят человеческие поколения, любивших и враждовавших  
друг с другом, но приговоренных жить в одно время, так и системы  
понятий «истинных» и «ложных», «сциентистских» и «антисци-  
ентистских», исчерпав свою борьбу и полемику вокруг проблем,  
которые они должны были разрешить, уступают место новым по-  
нятиям, область битвы которых — проблемы нового видения. Та-  
кие понятия, как объективная действительность или объективная  
реальность (независимая от субъекта восприятия), истина как на-  
личие единственно правильного мировоззрения, представление о  
том, что можно изучать нечто, как оно есть на самом деле, неза-  
висимо от позиции интерпретатора, принадлежащие «корреспон-  
дентной теории истины» или «теории отражения» (ее отечествен-  
ному аналогу), постепенно уступают место таким понятиям, как  
«жизненное пространство» (зависимое от системы отсчета), «жиз-  
ненный мир» (подразумевающее наличие «пристрастного», «стра-  
дающего» человека), плюрализм или «множественность истины»,  
адекватность и эвристичность модели взамен самого понятия  
«истины». Эта система методологических понятий под разными  
именами уже активно используемая в квантовой физике и струк-  
турной лингвистике, находит свою реализацию и в гуманитарной  
науке как парадигма конструктивизма. Идеи конструктивизма, по  
мнению авторитетного американского философа Т. Рокмора<sup>1</sup>, вос-

<sup>1</sup> Рокмор Т. Кант о репрезентационизме и конструктивизме // Эпистемология и философия науки. 2005. № 1. С. 35–46.

ходят к Гоббсу, Вико, Канту. С точки зрения Рокмора, Фихте, Гегель, Маркс также развивали различные формы конструктивизма.

Термин «конструктивизм» используется в столь широких областях науки, культуры и искусства, что его можно рассматривать как омоним, за которым стоят совершенно разные словоупотребления. Тем не менее можно полагать, что есть нечто общее на уровне метафорических связей и соответствий в использовании этого термина в философии, психологии, социологии, математике, архитектуре, поэзии и живописи. И это общее — построение субъектом-творцом идеальных (как в математике или философии) или материальных (как в архитектуре) конструкций, исходя из функционально необходимых задач в деятельности. Например, в понимании Ле Корбюзье, «дома как машины для жилья» в архитектуре, или конструкта (познавательного эталона) — как функционального элемента в построении модели мира, себя, других людей — в психологической теории личностных конструктов Дж. Келли.

Термин «конструктивизм» вошел в активное употребление в конце 1970-х годов для обозначения теоретических и методологических установок в гуманитарных науках, подчеркивающих роль социальных ценностей и познавательных мотивов в построении «картины мира» данной культуры, сети научной коммуникации и деятельности научных коллективов в производстве научных знаний. Как философия познания конструктивизм находится в скептической позиции относительно онтологических представлений классической науки.

Согласно методологическому принципу конструктивизма в философии, психологии, социологии (Дж. Келли, Ж. Пиаже, А. Шюц, К. Герген, П. Бергер, Т. Лукман, В. С. Степин, У. Матурана, Ф. Варела, Р. Ватшлавик, Э. фон Глазерсфельд), знания не содержатся непосредственно в объекте (в «объективной действительности») и не извлекаются из нее в ходе «движения от относительной к абсолютной истине», а строятся (конструируются) познающим субъектом в виде различного рода моделей, которые могут быть как альтернативными, так и взаимно дополнительными. В этом плане конструктивизм стоит на позициях плюрализма или множественности истины и находится в оппозиции ленинской «теории отражения» и родственной ей «корреспондентной» теории истины<sup>2</sup>.

Иллюстрацией противопоставления позиций конструктивизма и реализма, а также «диалектического материализма» может

<sup>2</sup> Касавин И. Т. Истина // Новая философская энциклопедия. Т. II. М., 2001. С. 170.

служить заочный спор двух выдающихся психологов: швейцарского психолога Ж. Пиаже, утверждавшего, что в логике выражается специфика деятельности субъекта и что различные культуры могут иметь несовпадающие логики, и отечественного психолога П. Я. Гальперина, утверждавшего, в полном соответствии с ленинской теорией отражения, что логика скрыта в самих объектах познания и их отношениях. Немецкий философ и культуролог О. Шпенглер в фундаментальной работе «Закат Европы» писал о существовании различных логик: о логике Аристотеля, арабской логике, логике индуизма.

Проблему соотношения истины и объективности обсуждает один из основателей синергетики, лауреат нобелевской премии И. Пригожин, на примере диалога-дискуссии между великим физиком, создателем теории относительности А. Эйнштейном и индийским поэтом и философом Р. Тагором. «В диалоге с Тагором Эйнштейн отстаивал концепцию реальности, которую наука должна описывать независимо от существования человека. Не будь этого идеала, наука была бы лишена для Эйнштейна всякого интереса. В то же время Эйнштейн сознавал, что доказать «сверхчеловеческую» объективность научной истины не удастся никогда. Таким образом, эйнштейновская концепция реальности была основана на некоторой форме религиозной веры, религиозного чувства, исключительную важность которого в своей научной жизни Эйнштейн остро ощущал. С другой стороны, Тагор определяет реальность, к которой стремится истина, будь то истина научная, этическая или философская, как относительную: «Существует реальность бумаги, бесконечно отличная от реальности литературы. Для разума моли, пожирающей бумагу, литература абсолютно не существует, но для разума Человека литература обладает большим истинностным значением, нежели сама бумага. Аналогичным образом, если какая-то истина не имеет чувственного или рационального отношения к человеческому разуму, то она навсегда останется ничем до тех пор, пока мы останемся человеческими существами». Таким образом, по Тагору, истину надлежало понимать как открытый диалог, идеал которого состоит не в достижении независимой реальности, а в достижении согласия между «универсальным человеческим разумом» (т. е. совокупностью проблем, интересов и мнений, на которые реагируют или могли бы реагировать человеческие существа) и «индивидуальным» разумом, выражающим ту или иную конкретную точку зрения<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Пригожин И. Р., Стенгерс И. Время. Хаос. Квант. К решению парадокса времени. М., 2009. С. 43, 44.

В рамках постнеклассической философии (термин Степина)<sup>4</sup>, разновидностью которой выступает и методология конструктивизма, на продукт познания (концепции, теории, модели) влияют не только особенности объекта познания, но и субъекта познания (с его культурой ценностно-мотивационной сферой и языком описания), а также специфика инструментов познания (начиная от органов чувств и перцептивных эталонов субъекта и заканчивая наличием сложных технических приспособлений, таких как электронный микроскоп, циклофазотрон или радиотелескоп). Операциональные (инструментальные) средства познания определяют каркас познавательных моделей, где наряду с информацией, идущей от объекта (согласно классической науке, извлечь можно то, что позволяют органы чувств и инструментальные орудия)<sup>5</sup>, в свернутой форме присутствует и ценностно-мотивационная составляющая познания (определяющая зону поиска и его ограничений) в конструировании моделей мира. Знания и информация о мире не тождественны. На знание о мире влияют культурно исторические аспекты бытия познающего субъекта и понимаемый, в широком плане, его язык описания, зависимый от специфики лексики и грамматики естественного языка, от уровня развития математических формализмов и визуальных средств, включая кино, телевидение, интернет. Образ, картина мира оказывается производной от ценностно-мотивационной сферы (единичного или коллективного) субъекта познания, степени развития и характера инструментальных средств познания, от модельного языка в котором создаются образы познаваемого.

Понятие «конструктивизм» не имеет четко очерченных смысловых границ и не представляет собой некую авторскую концепцию. Это мировоззрение, скорее реакция на наивный реализм и вулгарный материализм. Этот концепт (термин Ж. Делеза) содержит ряд конструктивных идей, в том или ином сочетании встречающихся у целого ряда мыслителей и ученых. Так, идея активности познающего субъекта проходит красной линией от Канта и Гегеля до отечественных вариантов теории деятельности (С. Н. Рубинштейн, А. Н. Леонтьев, Г. П. Щедровицкий) и основывается на идее возможности активного преобразования социального мира у К. Маркса: Все философы занимались тем, что объясняли мир, а действительная задача состоит в том, чтобы преобразовать его.

<sup>4</sup>Степин В. С. Теоретическое знание. М., 2000; Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001.

<sup>5</sup>В рамках философии интуитивизма, медитации и голографических моделей памяти допускается возможность и непосредственного познания вне обычных органов чувств.

Идея опосредующей роли языка в познании восходит к В. Гумбольдту, полагавшему, что «различные языки не разные обозначения одного и того же предмета, а разные видения его», к идеям Э. Сепира — Б. Уорфа, сформулировавшим гипотезу «лингвистической относительности», полагающую определяющую роль того или иного национального языка в особенностях мышления людей различных культур и в содержании их картины мира. Близка этой позиции и культурно-историческая теория Л. С. Выготского, подчеркивающая эволюцию человеческого познания и его обусловленность культурно-специфичными формами общественного сознания (образованием, наукой, искусством).

В рамках разделения «наук о природе» (естественных наук) и «наук о духе» (гуманитарных наук) в конце XIX века В. Дильтей ввел понятие «социальной реальности», которое затем получило широкое применение в работах А. Шюца, П. Бергера, Т. Лукмана, включавших в это понятие субъективные представления, элементы веры и вымысла. «...Социальная реальность содержит в себе элементы веры и убеждения, — пишет А. Шюц, — поскольку так их определяют участники, и которые ускользают от чувственного наблюдения. Для жителей Салема в XVII столетии колдовство не было обманом, а элементом их социальной реальности, и вследствие этого, оно является предметом изучения общественной науки»<sup>6</sup>. Как полагают отечественные историки И. М. Савельева и А. В. Полетаев «Социальная реальность есть продукт человеческих действий, поэтому к знанию социальной реальности не применим тезис о предсуществовании объекта познания по отношению к познающим субъектам, который лежит в основе религиозного и естественно-научного знания. С точки зрения феноменологической социологии, любое знание в некотором смысле тождественно самому объекту: объект это существующие на данный момент коллективные представления о нем»<sup>7</sup>. Понятие конструируемой «социальной реальности», развиваемое социологами и историками, отрицающее «объективную» социальную действительность, близко понятию «психологической реальности» в работах В. П. Зинченко и М. К. Мамардашвили<sup>8</sup>, где навязчивым и патологическим процессам, выявляемым бессознательным, предубеждениям и иллю-

<sup>6</sup> Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль: тексты. М., 1994. С. 487.

<sup>7</sup> Савельева И. М., Полетаев А. В. Конструирование прошлого. // Знание о прошлом. В 2 т. Т. 1. СПб., 2003. С. 2, 97.

<sup>8</sup> Зинченко В. П., Мамардашвили М. К. Проблема объективного метода в психологии // Вопросы психологии. 1977. № 7.

зиям также не отказывается в статусе психической реальности, ибо наличие их в сознании субъекта оказывает влияние на его деятельность и принимаемые им решения.

Идея, что социальная реальность в значительной мере определяется тем, что мы думаем о ней, постепенно входит в общественное сознание через журналистику и СМИ. «Современная дипломатия, — пишет корреспондент “Новой газеты”, — если она хочет быть эффективной в отстаивании интересов страны <...> должна принять законы телевизионного ньюсмейкерства. Широкие улыбки, остроумные, но незлые реплики, легкие и прямые аргументы — все то, от чего наших политиков почти физически тошнит. Это сильно противоречит нашему глубоко культурному стремлению разделять “на самом деле” и “на словах”. Однако мир теперь живет словами, и они определяют то, что есть “на самом деле”»<sup>9</sup>.

Конструктивизм как миропонимание, что познающий (единичный или коллективный) субъект создает модели мира, которые, по принципу кольцевой причинности, определяют ту социальную реальность, в которую он погружен, содержит базовые идеи, выдвинутые и развитые рядом выдающихся гуманитариев. Идея конструирования моделей в познании содержится в работах швейцарского психолога Ж. Пиаже, использовавшего язык логики и теории множеств для описания психологических когнитивных структур мышления, а также американского психолога Дж. Келли, определившего свою теорию «Личностных конструктов» как «конструктивистский альтернативизм», подчеркивая тем самым множественность возможных моделей мира, себя, других людей. Келли рассматривает построение картины мира обычным человеком по аналогии с ученым, создающим гипотезы о мире, проверяющим их адекватность и корректирующим их. Важно подчеркнуть, что конструктивистский подход создает собственный язык (тезаурус) своей методологии. В рамках конструктивизма принято говорить не об истинности или ложности теории (модели), а о соответствии (или не соответствии) критериям научности и рационального мышления, научной картине мира, о конвергентной валидности в сопоставлении с теоретическими построениями смежных областей знания, о прогностической (эвристической) силе, о широте охвата круга феноменов, ею объясняемых, об ее внутренней непротиворечивости, лаконичности и даже красоте. Картина мира выступает не слепком с действительности, а одной из удобных форм ее описа-

<sup>9</sup> Коровкин В. Обама и мы // Новая газета. Свободное пространство. 2008. № 44. С. 5.

ния. «Это карта, а не территория» — пишут вслед за К. Роджерсом, основатели нейролингвистического программирования Р. Бэндлер и Д. Гриндер<sup>10</sup>. В рамках методологии конструктивизма познающий субъект и его познавательные действия, получаемая эмпирическая фактология, ее осознание и теоретическое конструирование, рефлексия субъектом собственного познания и его мотивов, влияние культурных стереотипов и представлений, влияние языка и «социальный заказ» входят как единый контур в сложную динамическую систему познавательной деятельности, продуктом которой и является так называемая «объективная реальность» или «действительность».

Даже собственное «Я», ощущаемое человеком как безусловно достоверная реальность, как та «объективная действительность», с которой начинается день, стоит человеку только проснуться, в методологии конструктивизма рассматривается как сложная конструкция деятельности самосознания, включающая осознаваемые и бессознательные компоненты. «Я» конструирует не только свой автопортрет (образ Я), но, обладая свободой выбора и совершая поступки, конструирует и самое себя. Нобелевский лауреат Д. Канеман выделяет «Я» переживающее (чувствующее) и «Я» интерпретирующее, творящее автобиографическую память как версию рассказа о собственном прошлом. В нарративной психологии и психотерапии (Дж. Брунер, Т. Р. Сарбин, Д. Макадамс) иная трактовка, иная версия собственного прошлого пациента, инициированная психотерапевтом, смена акцентов в выделении наиболее значимых событий жизненного пути ведет к изменениям и трансформациям личности пациента, психокоррекции его травмирующих и невротических переживаний. Автобиографическая память трактуется в нарративной психологии не как склад воспоминаний о прошлом, застывших в своей неизменности, а скорее как динамический механизм, конструирующий версии прошлого, исходя из актуальных задач настоящего и потребностей саморазвития личности.

Принцип множественности истины наиболее присущ постмодернизму (М. Фуко, Ж. Деррида, Р. Барт, Ж.-Ф. Лиотар), но его истоки можно найти как в религиозной философии Востока, так и Запада. Так, в буддизме, в частности, дается на эту тему поэтический образ: «То, что является рекой Ганг для человека, будет потоком гноя и нечистот для голодного духа и потоком амброзии для

<sup>10</sup> Гриндер Д., Бэндлер Р. Структура магии. М., 1995.

божества»<sup>11</sup>. И, как отмечает выдающийся отечественный востоковед Е. А. Торчинов, «буддисты школы йогочары не считали возможным утверждать, что за этими субъективными “Гангами” находится некий объективный, “правильный” Ганг»<sup>12</sup>.

Релятивизм познания можно найти уже у древних греков — в высказывании Гераклита о том, что нельзя дважды войти в одну реку. В позднем средневековье Фома Аквинский высказал мысль, что Истина для Бога гораздо полнее и объемнее, чем истина для человека. Сопоставление картины мира людей разных культур привело К. Леви-Брюля к заключению об отличии мышления людей примитивных культур от мышления современного человека и введению понятия «прологическое мышление». Различие мировосприятия, присущее людям разных эпох и культур, описано в работах О. Шпенглера, французской исторической школы «Анналов» (М. Блок, Л. Февр), работах А. Я. Гуревича. На формирующуюся методологическую парадигму конструктивизма, бесспорно, влияют теория относительности А. Эйнштейна и принцип «дополнительности» Н. Бора, учитывающие позицию наблюдателя (исследователя и интерпретатора) и постулирующие возможность сосуществования и взаимодополнения альтернативных теорий и моделей. Как полагает буддизм, альтернатива великой Истине тоже великая Истина.

Как показывает А. Вежбицкая<sup>13</sup>, не существует объективных, т. е. безличных высказываний, и высказывания типа «смеркается» подразумевают наличие субъекта, находящегося в некоторой точке пространства и времени, в восприятии которого осуществляется этот процесс. Позиция наблюдателя, его средства наблюдения, система ценностей и язык описания необходимо участвуют в построении познаваемой реальности. В этом плане можно сформулировать один из ведущих принципов конструктивистской парадигмы, согласно которой ученый не только изучает реальность, но и создает, конструирует ее. Радикальный конструктивизм (конструкционизм в терминах Гергена) идет дальше и согласно К. Кнорр-Цетиной ученые замкнуты в пространстве лаборатории и производят там собственную «научную действительность», которая и является единственной научной реальностью. На наш взгляд, такая позиция радикального конструкционизма несет в себе явный перебор и утверждение об участии субъекта познания в построении кар-

<sup>11</sup> Цит. по: Торчинов Е. А. Введение в буддизм. СПб., 2005. С. 53.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Вежбицкая А. Язык, Культура, Познание. М., 1996.

тины мира не подразумевает отрицание самого объекта познания. Другое дело, что объект познания как кантовская «вещь в себе» дан нам только через его модельные формы. Мы познаем мир, создавая его различные модели, которые, онтологизируя, и полагаем объектами познания.

Гораздо более взвешенную методологическую позицию дает основатель «конструктивистского альтернативизма» и теории личностных конструктов Дж. Келли. Согласно базовому постулату Дж. Келли<sup>14</sup>, «поведение личности канализируется (структурируется) по руслам тех конструктов, по которым происходит антиципация событий»<sup>15</sup>. Близкую мысль выразил С. Л. Рубинштейн в утверждении о «единстве сознания и деятельности». Система значений, категорий человеческого сознания опосредует восприятие и осознание социальной реальности. Введение новых понятий, трансформация категориальной сети мировосприятия тем самым, согласно принципу Дж. Келли, меняет и само человеческое поведение, что по принципу кольцевой причинности меняет, в свою очередь, и саму социальную реальность. Кеннет Дж. Герген (Джерджен в иной транскрипции) выразил эту мысль следующим образом: «С точки зрения конструкциониста социально-психологическое исследование способно участвовать в сотворении новых форм культурной жизни. Разрабатывая новые теоретические языки, исследовательские практики, формы выражения и методы вмешательства, психология создает благоприятные условия для культурной трансформации»<sup>16</sup>. Действительно, в современных научных обществах научное знание представляет собой не только способ мысленного освоения социальной реальности, но и средство ее практического творения. В этой связи, пишет социолог Н. Е. Покровский, сообщество ученых исполняет не только функцию экспертов, но и «драматургов» самого действия. История стекает с кончика пера мыслителя, озвучивается политиками и средствами массовой информации, входит в сознание людей и реализуется многомиллионными массами. Но вначале было слово<sup>17</sup>. Сходную мысль о сотворении мира мыслителем я встретил у известного американского экономиста Дж. Кейса. «Идеи экономических и поли-

<sup>14</sup> Келли Дж. Теория личности. Психология личностных конструктов. СПб., 2000.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Джерджен (Герген) К. Дж. Социальный конструкционизм: знание и практика. Минск, 2003. С. 43.

<sup>17</sup> Петренко В. Ф. Психосемантика как направление конструктивизма в когнитивной психологии // Когнитивный подход: философия, когнитивная наука, когнитивные дисциплины. М., 2007. С. 435–463.

тических мыслителей, и когда они правы, и когда они ошибаются, имеют гораздо большее значение, чем принято думать. В действительности только они и правят миром — безумцы, стоящие у власти, которые слышат голоса с неба, извлекают свои сумасбродные идеи из творчества какого-нибудь академического писаки, сочинившего несколько лет назад»<sup>18</sup>. Соглашаясь с близкой мне по духу цитатой, я хотел бы тем не менее отметить, что идеи все же «приходят с неба» и принадлежат тем «академическим писакам» о которых, несколько пренебрежительно отозвался Кейс, а политики чаще всего их только озвучивают, подчас неосознанно занимаясь плагиатом, впрочем, каждому свое.

---

<sup>18</sup> Цит. по: *Гринберг Р. С.* Пятнадцать лет рыночной экономики в России // Вестник Российской Академии наук. 2008. № 7. С. 586.

*Б. И. Пружинин, Т. Г. Щедрина*

## Конструктивизм в контексте культурно-исторического подхода<sup>1</sup>

**П**ожалуй, наиболее сложной составляющей любого философского исследования является оценка современных ему философских течений. Справляться с возникающими здесь проблемами позволяет, как известно, лишь внятно обозначенная, естественно, насколько это возможно, собственная позиция, по отношению к которой и формируются такого рода оценки. В предлагаемом ниже анализе эпистемологического конструктивизма мы исходим из установок достаточно нового, но весьма перспективного, на наш взгляд, направления эпистемологических исследований — из установок культурно-исторического подхода. Мы полагаем, что с точки зрения культурно-исторического подхода можно по-новому посмотреть на основные идеи конструктивизма в эпистемологии, понять его культурно-исторический смысл и оценить эффективность и трудности конструктивистских усилий в осмыслении познания.

В чем суть культурно-исторического подхода к феномену конструктивистской эпистемологии? В чем его отличие, скажем, от весьма популярного ныне культурологического подхода, который фактически и представляет конструктивные измерения познания как измерения собственно социокультурные и исторически изменчивые? Ведь по сути, именно культурология и возвела конструктивные измерения познания в статус его основополагающих, сущностных характеристик, в статус характеристик эпистемологических. И фактически именно благодаря культурологическому подходу к когнитивным способностям человека, общим местом рефлексии над познанием стали сегодня утверждения о том, что любой познавательный подход, даже самый формальный, должен учитывать социально-культурную при-

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ.  
Проект № 11-03-00011.

роду познания, должен учитывать историческую изменчивость познавательного отношения. Рассуждениями о том, что познание как таковое исторически и культурно релятивно, никого сегодня не удивишь. И конструктивизм, как кажется, учитывает эту историческую релятивность познания в полной мере. В чем же тогда особенность культурно-исторического подхода, который мы противопоставляем культурологическому в анализе конструктивизма?

Если кратко, то специфика культурно-исторического подхода состоит в том, что присутствующая в любом гуманитарном, а тем более философском исследовании рефлексия, акцентируя историзм и культурную обусловленность самого исследования, требует осмыслить само это исследование как историческое по своей сути. Это возвращает нас к философии. Философское самосознание человека, осмысливающего культуру, позволяет ему понять себя как исторического исследователя, погруженного в историю культуры, в продолжающуюся преемственную связь событий, моментом которой становятся его собственные взгляды. Иными словами, философия позволяет понять исследователю себя как исторического человека, а тем самым посмотреть на культуру не как бы извне, как это делает культурология, для которой все культуры равнозначны, а изнутри культуры, в которой и осуществляется исследование, изнутри ее истории, осмыслить себя и свои познавательные усилия, свою науку в истории. Именно так, в таком историко-культурном контексте мы и намереваемся рассмотреть эпистемологический конструктивизм.

\* \* \*

В середине 1960-х годов в методологии социальных наук появились работы, представляющие реальность как набор мыслительных конструкций в конечном счете как текст (П. Бергер, Н. Лукман). К началу 1980-х складывается уже особое философско-методологическое течение — «радикальный конструктивизм» (П. Ватцлавик, Э. фон Глазерсфельд, Х. фон Фёрстер и др.). Усиливая трактовку реальности как системы значений, представители этого течения подчеркивают аспект «сделанности» этой реальности. «Изобретенная действительность» — название сборника, подготовленного этими авторами в 1981 году, — говорит о сути их позиции. Х. фон Фёрстер утверждает, например, что окружающая среда в том виде, как мы ее воспринимаем, — это наше изобретение.

На первый взгляд, концепция эта действительно поражает своей радикальностью. По мнению П. Ватцлавика, например, единственное, что существует — это множество различных версий реальности, которые могут входить в противоречие друг с другом. Между тем

даже сам термин «конструктивизм» достаточно широко используется для обозначения целого ряда похожих друг на друга идейных тенденций, обнаруживающих себя в весьма различных областях культурной деятельности. От математики до живописи, от психологии до архитектуры. А в общем, он используется для обозначения более или менее ясно осознаваемого умонастроения, представляющего способность человека к специфическому конструированию в любом типе деятельности как выражение самой сути этой деятельности, как исчерпывающее выражение самой специфики данного типа деятельности. И для эпистемологии, особенно для ее логико-методологических направлений, это умонастроение в принципе не ново. Оно проникло в эту область вместе с идеей активности субъекта научно-познавательной деятельности, так или иначе обнаруживая себя у Джона Беркли, Давида Юма, Иммануила Канта и неокантианцев, у Артура Шопенгауэра и Бернарда Больцано, у Людвига Витгенштейна, Уилларда Куайна, Карла Поппера и др. Мощные импульсы, поддерживающие в прошлом столетии это умонастроение, пришли в эпистемологию и логику от математики, затем и от физики, что стимулировало становление таких философско-методологических направлений, как инструментализм, конвенционализм и пр. Но тем не менее собственно конструктивизм как методология находил себе тогда лишь локальное выражение. Такое положение дел не смог изменить даже постпозитивистский переворот в философии и методологии науки. И лишь к 1980 годам конструктивизм, как отмечалось выше, приобрел статус особого философско-методологического направления. А затем сфера действия конструктивистских идей уже в качестве вполне определенной философско-методологической программы стала расширяться буквально на глазах. Конструктивизм сегодня становится во главу угла многими методологами социологии и методологами психологии, его методологическая экспансия на другие науки социально-гуманитарного цикла (и, заметим, прежде всего, социально-гуманитарного) весьма значительна.

Естественно, возникает вопрос: что собственно послужило основанием для такого расширения? А самое главное, что стало причиной кристаллизации конструктивизма как особого методологического направления? Почему сегодня именно эта сторона познания и этот набор идей приобрел эпистемологическую актуальность? Почему сегодня радикальный конструктивизм кажется нам более современным, чем, скажем, операционализм Н. Кэмпбелла и У. П. Бриджмена или инструментализм Дж. Дьюи? Иначе говоря, попытаемся понять конструктивистские идеи как опыт истории, который реализуется сегодня в познании мира. Ведь осознавать

себя в истории, значит пытаться читать смыслы культуры, критически соотнося их с собственным опытом бытия (в данном случае, бытия как познания) в мире с тем, что собственно и окультурируется, осмысливается через культуру. Короче, это понимание конструктивизма как способа осмысления мира, как творчества смыслов. Тем и отличается от культурологи культурно-исторический подход, что он предполагает в своей основе оценку исследователя как продолжателя истории, преемника — не игрока в бисер, но ответственного творца, продолжающего историческую работу по осмыслению мира, в котором человек живет, в котором он укоренен и который он должен осмыслить так, чтобы в нем могло жить следующее поколение. И эта позиция требует особого типа сознания — философского культурно-исторического сознания, которое выводит исследование культуры на ее предельные основания и благодаря этому позволяет «соприкоснуться» с миром как он есть.

Строго говоря, никто из перечисленных выше философов, в принципе принимавших некоторые конструктивистские идеи, радикальным конструктивистом не являлся. И хотя фон Глазерсфельд, один из лидеров современного конструктивизма в эпистемологии, зачисляет, скажем, Бридждмена в радикальные конструктивисты, не сложно разглядеть, что делает он это главным образом для того, чтобы придать радикальному конструктивизму «историческую» основательность. Не сложно показать, что для тех же целей и с той же степенью основательности фон Глазерсфельд апеллирует, скажем, к Джамбаттиста Вико как к предтече радикального конструктивизма. Здесь нет ощущения историзма и исторической преемственности — есть обоснование собственной радикальной позиции через апелляцию к прошлому (раз нечто подобное уже было — значит и сегодня это оправдано), фактически не расширяющее горизонты «радикального конструктивизма».

С точки зрения культурно-исторического подхода, недостаточно ограничиваться простой констатацией «соотносимости» набора философско-методологических идей современного «радикального конструктивизма» с проявлениями конструктивизма, существовавшими в совсем иное время и в абсолютно иных по своим целям областях деятельности. Нам важно представить конструктивизм как умонастроение, как ту интеллектуальную среду, внутри которой становится возможным самоопределение вполне конкретных конструктивистских направлений в различных областях культуры и в частности, в таких специализированных ее областях, как наука. Иными словами, нас, в данном случае, интересует в истории, в прошлом не только то, что напрямую созвучно с сегодняшним днем.

Нас интересует, где, в каком реальном диапазоне можно искать и находить это созвучие? И мы полагаем, что интеллектуальный консонанс конструктивистского умонастроения эпохи модерна и современного «радикального конструктивизма», постмодерного по своей сути, наиболее отчетливо проявляется сегодня при рассмотрении основных принципов конструктивизма в контексте проблем прикладного знания, прикладной науки как особой социальной институции. Это созвучие становится очевидным, когда мы осуществляем эпистемологический анализ манифестов, провозглашенных конструктивистами в 20-е годы XX века, в контексте специфических установок современных прикладных исследований.

Обращаясь к тематике исторических версий конструктивизма, мы не ограничимся рассмотрением этого феномена как направления в искусстве русского авангарда 20-х годов XX века, обладающего рядом характерных черт. Хотя в узком смысле это понятие именно таким образом и определяется в словарях по философской эстетике, причем не только сегодняшних, но и исторически существующих. В словаре художественных терминов (1923—1929) конструктивизм определяется как «течение в искусстве XX века, нашедшее себе распространение, главным образом в России»<sup>2</sup>. Мы же предлагаем посмотреть на «конструктивизм» как на одно из умонастроений эпохи, реализовавшееся в соответствующем направлении искусства того времени. Это умонастроение мы можем реконструировать в процессе анализа культурно-исторического сознания 20-х годов XX века, ибо нас интересует та социальная и культурная реальность человеческой деятельности, которая стоит за идейными течениями и, по сути, является жизненным контекстом, в котором умонастроения кристаллизуются в конкретные идейные направления. Мы полагаем, что только с учетом этого контекста и могут оцениваться эти направления — с точки зрения реальной жизни человека. Только так и следует оценивать даже самые абстрактные концептуальные построения, в том числе и в области философско-методологической рефлексии над познанием. В последнем случае — с точки зрения реальных проблем научно-познавательной деятельности. Такое понимание конструктивизма требует осмысления его философских оснований. Этот взгляд позволяет кое-что прояснить и в вопросе, почему это «исторически ушедшее» умонастроение вызывает сегодня в эпистемологическом сообществе значительный исследовательский интерес.

<sup>2</sup> *Яворская Н. В.* Конструктивизм // Словарь художественных терминов. Г. А. Х. Н. 1923—1929 / Под ред. И. М. Чубарова. М., 2005. С. 241.

Прикладное исследование, как некоторый идеальный тип научно-исследовательской деятельности, задается решением конкретных практических задач и оценивается лишь с этой точки зрения. В прикладной науке как самостоятельном институциональном образовании приращение знания вообще, приращение знания как общая цель, безотносительная к решению той или иной частной задачи, во внимание не принимается или воспринимается как побочный результат собственно прикладных исследований. Между тем такая ориентация прикладной науки имеет для реализующейся внутри нее познавательной деятельности последствия эпистемологического характера. Мы фактически получаем здесь иной тип информации о мире, с иными, отличными от научного знания когнитивными параметрами, даже если эта информация внешне схожа с научным знанием как таковым. Впрочем, чаще и не схожа.

Прикладное исследование ориентировано на получение инструментального знания, на получение знания, которое оценивается, прежде всего, по его практической эффективности, а не с точки зрения его истинности. Здесь задачи ставятся извне — клиентом, заказчиком. И результат оценивается ими же. А их интересует, прежде всего, технологическое решение задачи, воплощаемое решение, а не рационально обоснованное и в силу этого претендующее на общезначимость, представление о мире. Рациональное обоснование полученного эффекта на базе уже существующей системы знания оказывается вне мотивационной структуры собственно прикладной науки, так что полученное в ней знание как бы изымается из познавательного процесса и продолжает свое существование в формах, зачастую просто исключающих его дальнейшее участие в построении целостной системы рационального знания. Именно так и теряется важнейший признак научного знания — возможность его использования для производства нового знания. И дело не только в том, что прикладное знание может представать в виде рецептурных списков или инструкций, уместных лишь в данном конкретном (локальном) случае. Дело в том, что институциональные структуры, в рамках которых разворачиваются, так сказать, чистые прикладные исследования, принципиально локализуют их результаты. В этих институтах складывается иной интеллектуальный и моральный климат. Скажем, повествовать общественности о возможных приложениях результата своего исследования — дело необходимое и общественно благое, а утаивать методы достижения этих результатов (т. е. не вводить полученное знание в систему научных коммуникаций) — дело вполне допустимое. Отсюда — принципиальная локальность и утилитарность инструментального знания и прикладных исследований вообще.

Когда мы читаем статью-манифест Ольги Чичаговой «Конструктивизм», опубликованную в журнале «Корабль»<sup>3</sup>, мы видим, что в принципах самоидентификации конструктивистов отчетливо проявляется идеологическая составляющая, как стержень этого направления. Об этом свидетельствуют следующие аргументы конструктивистов: 1) апелляция к потребителю, а не нацеленность на объективное представление действительности, 2) замена реальной действительности конструкцией («трехмерной вещью из комбинации абстрактных плоскостей»), 3) провозглашение принципа целесообразности, эффективности, как приоритетного по отношению к поиску истины, 4) провозглашение самодовлеющей ценности техники и технологии. Эти аргументы четко фиксируют идеологическую направленность конструктивизма и его включенность в систему прагматического отношения к действительности и к человеку<sup>4</sup>. Заметим, что идеологию, как элемент культурно-исторического сознания, следует в данном контексте отличать от утопии, поскольку в основании идеологии лежит прагматически-конструктивный принцип (для утопии нехарактерный).

Наше обращение к аргументам конструктивистов от искусства не только фиксирует ушедшую историческую ситуацию, не только показывает «как это было», но позволяет соотнести их с ситуацией, сложившейся в современной эпистемологии. Идеологическая составляющая конструктивистской аргументации начала 20-х годов XX века вполне соотносится с характером современной эпистемологической тематики (о чем свидетельствуют вызвавшие широкий читательский резонанс материалы круглого стола «Новые информационные технологии и судьбы рациональности в современной культуре», проведенного в журнале «Вопросы философии»<sup>5</sup>). Вместе с тем мы бы хотели вновь подчеркнуть, что в процессе поиска интеллектуального консонанса конструктивизма начала XX века с современной эпистемологической ситуацией мы, конечно, не осуществляем полного пере-

<sup>3</sup> Чичагова О. Конструктивизм // Корабль. № 1–2 (7–8). 1923.

<sup>4</sup> Конструктивисты хотели создать «нового Человека», что, в известном смысле можно расценивать как форму манипуляции. И это очень ясно выражено не только в манифестах конструктивистов, но и в психологических и психоаналитических концепциях того времени. См., например, републикацию статьи А. Б. Залкинда «О язвах Р. К. П.» (1925 год) в журнале «Вопросы философии» 1991. № 7. С. 109–114. Мы явно апеллируем здесь к русским психоаналитическим концепциям 20-х годов XX века. Ведь и они, так же как и конструктивисты, «лепили» нового человека, создавая под эту задачу психоаналитические научные школы и методологические учения. И эта направленность на манипуляцию была явной в конструктивизме, как основной его принцип.

<sup>5</sup> См.: Вопросы философии. 2003. № 12.

носа и не отождествляем конструктивизм в искусстве начала XX века с современным нам эпистемологическим конструктивизмом. Как раз этого мы и хотим избежать. Мы ищем своего рода аранжировки, т. е. некоторые идейные элементы, имеющие реальное продолжение в современной эпистемологии и напрямую касающиеся нас сегодняшних. Именно с этой целью нам интересно обратиться не столько к истории философии науки, как это делают сами представители «радикального конструктивизма», когда ищут своих непосредственных предшественников, но к истории культуры. История культуры есть тот контекст, в котором история философии только и может существовать как философия. Историзм нашей позиции состоит в том, чтобы отыскать в истории преемственность, свидетельствующую о наличии интеллектуальной реальности, с которой соприкасается культура. И потому, культурно-исторический подход не может ограничиваться расшифровкой смысла тех или иных интеллектуальных практик в их узкой соотнесении с историко-философскими предшественниками, но предполагает осознание экзистенциального и культурно-исторического умоностроения, делающих эти интеллектуальные практики философски осмысленными. Таким путем смысл становится ценностью, ориентирующей философское исследование.

Напомним читателю факты из истории конструктивизма в советском искусстве 1920-х годов (от архитектуры до плаката, от театра до книжной графики)<sup>6</sup>. Выдвинув задачу «конструирования» окружающей среды, конструктивисты претендовали на то, чтобы активно направлять жизненные процессы. Они пытались сотворить «нового Человека», активно конструируя новую среду его обитания (от кухни до цеха и улицы). С этой целью они стремились максимально использовать возможности новой техники и новых материалов для формирования целесообразных конструкций. Архитекторы-конструктивисты обращались к новым строительным технологиям, способным воплотить простоту и подчеркнуть утилитаризм новых предметных форм. В этом они видели принципы по-

---

<sup>6</sup> Применительно к зарубежному искусству термин «конструктивизм» в значительной мере условен: в архитектуре он обозначает течение внутри функционализма, стремившееся подчеркнуть экспрессию современных конструкций. Конструктивизм здесь — художественное направление в искусстве начала XX века, провозгласившее основой художественного образа не композицию, а конструкцию. Соотношение конструктивизма и функционализма было характерно и для поэзии того времени. См.: Чичерин А. Н. Кан-Фун (нструктивим—нкционализм). М.: Московский цех поэтов. 1926; Мена всех. Конструктивисты поэты. М., 1924; Госплан литературы. Статьи. Стихи. Борис Агапов, Аксенов И. А., Корнелий Зелинский, Вера Инбер, Илья Сельвинский, Туманный Д. Литературный центр конструктивистов.

строения быта «нового» общества и жизни «нового» человека<sup>7</sup>. Те же самые принципы утилитаризма и простоты составляли основание конструктивистских направлений в живописи и скульптуре. Во всех сферах искусства, как советского, так и западного, наблюдалась одна и та же характерная тенденция: отказ от «копирования», «отражения» реального мира ради поиска новых методов (в основном, технических) его конструктивно-эстетического выражения.

Приведенные нами факты отнюдь не были единичными. Конструктивистское устроение в начале XX века приобретает массовый характер. Его «омассовлению» способствовала та индустриальная среда, в которой деятельному преобразованию подвергается уже «вторая природа» и разрыв между человеком и объективным, т. е. независимым от него, миром<sup>8</sup> становится все глубже и рельефнее. Мир «первой природы», порождающий не технические задачи, а проблемы и тем самым демонстрирующий свое противостояние человеку-субъекту, как бы вообще выпадает из поля зрения конструктивистов. На переднем плане оказывается историческая реальность, понимаемая конструктивистами не столько как духовно-культурное целое, но как технический конгломерат, легко поддающийся тотальной реорганизации. При этом граница между миром и исторической (в данном случае — конструированной) реальностью становится размытой, едва заметной, а иногда — просто неразличимой. И человек оказывается как бы вне целостного мира, но в реальности, где, чтобы достигнуть успеха, надо действовать по правилам, где эти правила можно менять или дорабатывать недостающие звенья, где человек становится создателем, творцом, конструктором этой реальности и т. д.

Все эти характеристики конструктивистского устроения 20-х годов XX века сегодня, как это ни странно, оказались в центре внимания методологов, обсуждающих перспективы и когнитивную эффективность радикального конструктивизма. Радикальные конструктивисты заимствуют свои общие принципы из современных устроений, которые, так же как и конструктивизм 20-х годов, отрицают какую-либо данность объекта субъекту познания (субъекту конструирования). Все они, так или иначе, утверждают, что данная нам реальность располагается внутри нашего опыта, т. е. является как бы «реальностью второго порядка», ибо ее описание

<sup>7</sup> Воплощением теоретических принципов конструктивизма в архитектуре, сформулированных А. А. Весниным и М. Я. Гинзбургом, стал проект Дворца труда для Москвы (братья Веснины, 1923). Конструктивизм сыграл заметную роль и в развитии плакатной графики.

<sup>8</sup> Для современного сознания объективный мир обнаруживает себя, как правило, лишь в природных катастрофах.

как бы входит в нее, и она, будучи сконструированной по нашему же проекту, как бы создана нами и не имеет никакого отношения к объективной онтологии. Между прочим, очевидно, что ссылка на «вторичность» этой реальности, так сказать, условна, ибо такой же в конечном счете оказывается и «первая», т. е. вполне физическая реальность (у Г. Рота, например).

Но что фактически дает нам сегодня подобная радикализация достаточно старой философской идеи? В качестве общей эпистемологической концепции — ничего нового, ибо перед нами просто радикальная формулировка скептицизма. В качестве общего методологического ориентира (познавательная деятельность есть, по сути, лишь осмысление свойств конструкций, построенных познающим же субъектом) радикальный конструктивизм более содержателен, хотя его содержание и носит скорее негативный характер. Конструктивизм здесь как бы высвобождает субъекта познания от ориентации на истинность знания, на соответствие знания чему-либо, находящемуся вне его конструктивной активности и тем самым создает благоприятный психологический фон для свободного научного творчества. Иными словами, радикальный конструктивизм как бы высвобождает творческую энергию ученого, освобождая его от «иллюзии» господствующей над ним реальности. Мы думаем, однако, что эпистемологическая цена такого освобождения весьма велика — познание просто теряет свои границы, ибо познанием в этом случае оказывается все, что вообще происходит внутри субъекта (в его телесной и духовной сферах). И тем не менее мы полагаем, что именно апелляция к психологическому фону познания, апелляция к психологическому состоянию познающего как к фактически единственной реальности с которой соотнобразуется его познавательная активность (даже точнее, апелляция к психофизиологической подоснове познания) именно и позволяет специфицировать радикальный конструктивизм в качестве особой методологической программы и указать на те положительные, на наш взгляд, перспективы, которые она в себе несет.

Всякий набор общих соображений по поводу природы познания обретает статус конкретной методологической программы лишь постольку, поскольку на основе этих соображений об имманентных свойствах познания удастся конкретно представить структуру познавательной деятельности и наметить для нее хоть какие-то ориентиры. Логико-методологические программы трактуют познание, прежде всего, как логическую организацию опыта и, соответственно, строят логико-методологические модели познавательной деятельности. Культурологические программы представляют познание

как деятельность социокультурную по своей природе и, исходя из этого, формулируют соответствующие методологические ориентиры. Радикальный конструктивизм, коль скоро он претендует на статус философско-методологической программы, так же сталкивается с необходимостью строить свои методологические рекомендации исходя из имманентных характеристик познания как конструирования. В противном случае перед нами не методология, а просто красивая и неуязвимая, но методологически совершенно бесплодная позиция — этакое скептическое умонастроение. В этом плане, в плане конкретизации умонастроения как раз и оказывается весьма перспективным для радикального конструктивизма его обращение к психофизиологическим состояниям познающего субъекта как к имманентной характеристике познавательно-конструирующей деятельности. Это обращение открывает перед конструктивизмом перспективу методологической конкретизации, отличную и от нереализуемых логико-методологических программ позитивизма, и от релятивистских тупиков постпозитивистской философии науки.

Таким образом, «возвращение» радикального конструктивизма к «психологизму» в методологии науки в значительной мере связано с положением дел в современной философско-методологической рефлексии над наукой и эпистемологии вообще. Эмпиристские логико-методологические претензии неопозитивизма потерпели «крах» к середине прошлого столетия. Пришедшие им на смену культурологически ориентированные программы социологизированной методологии, самым ярким примером которых является концепция Т. Куна, продемонстрировали полную методологическую бесплодность релятивистских историко-культурных реконструкций науки. Построенные на их базе исторические реконструкции (case studies) не имеют практически никакого методологического смысла, т. е. бесполезны в плане методологических рекомендаций для науки. «Дескриптивная методология» постпозитивизма просто отказалась от выполнения нормативно-ориентирующих функций. На этом фоне радикальный конструктивизм «развернул» разработку методологической тематики в ином, до недавних пор, вообще говоря, запретном для философии науки направлении — к психологизму и натурализму.

С точки зрения радикального конструктивизма в эпистемологии, формулировать требования к научно-познавательной деятельности, сведенной к конструированию, следует не из исторически релятивных характеристик социокультурного субъекта познания, но представляя познавательно-конструктивную деятельность как универсальную форму адаптивной активности всего живого (а может быть и вообще всего того сущего, о котором говорит, скажем,

синергетика). Так или иначе, радикальный конструктивизм обращается к анализу конструктивных способностей человека, используя для обоснования своих методологических программ широко понятую натуралистическую аргументацию (биологического, нейрофизиологического, кибернетического и когнитологического характера). И если в виде конструктивистской социологии конструктивизм еще акцентирует право каждого на свое уникальное видение мира, то в качестве методологической программы в нейробиологии он уже выдвигает вполне определенные требования к познанию — в чем ему, заметим, отнюдь не мешает радикальное отрицание какой бы то ни было данности объекта субъекту<sup>9</sup>.

С этой точки зрения, в качестве предшественников радикального конструктивизма мы бы указали скорее на позитивистов и позитивистски ориентированных мыслителей — на принцип экономии мышления, на идеи Германа Гельмгольца, и Иоганнеса Мюллера, например. Мы думаем, принадлежность к этой методологической традиции характеризует радикальный конструктивизм в эпистемологии точнее, чем ссылки на Вико. Что же касается его специфики в рамках этой традиции, то, на наш взгляд, здесь важно отметить следующее.

В радикальном эпистемологическом конструктивизме концептуальные акценты смещаются на познавательные операции описания, на нарративные операции, конструирующие мир, в котором мы живем. Иными словами, эпистемологический интерес смещается на процедуры познавательного конструирования, которые напрямую затрагивают нас. Каким мы видим мир, так мы себя в нем и чувствуем — психологически (даже биологически) комфортно или дискомфортно. Описание конструируем мы, и оно нас удовлетворяет или нет, поскольку мы не просто достигаем внутри него каких-то практических целей, но еще и переживаем пребывание в нем. В описании мира мы выживаем. В этом и заключается, на наш взгляд, смысл тезиса радикальных конструктивистов о том, что познание ничего не отображает, но тем не менее имеет адаптивный характер. Познание как переживание — вот что является реальностью с этой точки зрения. Так что, если следовать логике конструктивистов, на базе интуиции переживания как раз и может осуществляться направленное конструирование и отбор адаптационно значимых нарративов. Но ведь «может же осуществляться», и потому, возможна наука.

---

<sup>9</sup>См. об этом работы С. А. Цоколова, в частности «Конструктивистский дискурс как философско-методологическая основа изучения когнитивных функций головного мозга (Нейробиологический конструктивизм Герхарда Рота)» // <http://www.fund-intent.ru/science/fils005.shtml>.

Какого рода процессы в современной науке, в современной научно-познавательной деятельности проступают за такой эпистемологической установкой? Мы полагаем, можно вполне определенно ответить на этот вопрос: нарастание массива инструментального знания и смещение фундаментальных исследований на периферию научно-познавательной деятельности. По ходу этих процессов нарративное конструирование и переживание его адаптивной значимости как основания для его когнитивной оценки выходят на передний план. Ибо речь в инструментально-прикладном исследовании идет всегда о выполнении некоторого заказа-цели: такое исследование изначально ориентируется тем, «чего хотелось бы», и корректируется ощущением внепознавательной эффективности результатов. Вот почему, мы думаем, радикальный конструктивизм и сформировался, прежде всего, в рамках направлений психологии и социологии терапевтически ориентированных, т. е. по сути прикладных. Познание как таковое в этих направлениях имеет служебный смысл, и место истинности знания занимает его эффективность. Яркой демонстрацией нарастания подобных процессов является появление, так называемой, техно-науки, непосредственно подчиненной задачам совершенствования технологий. В технологически ориентированной познавательной деятельности реальность, которую мы познаем, действительно включает в себя собственный проект — предстает, например, как «техно-ландшафт».

Надо сказать, что доводы конструктивизма против эпистемологического представления о данности объекта субъекту познания достаточно убедительны лишь тогда, когда речь идет о довольно примитивных эпистемологических представлениях. Отказ в принципе от данности объекта превращает познание в произвольное самовыражение индивида, которое ограничивается лишь натуралистическим переживанием прикладных мотивов познавательного конструирования. В этой «прагматизации» теории познания заключается одна из причин популярности конструктивизма в век нарастания массива прикладных исследований.

Вместе с тем превращение познавательной деятельности в почти психо-биологический, в любом случае, в техно-натуралистический процесс, и растворение человека познающего, так сказать, в ткани этого процесса, открывает перспективы положительного исследования процесса познания. Что, на наш взгляд, является бесспорно сильной стороной радикального конструктивизма. И к тому же, надо полагать, ведет как раз к выявлению форм укорененности человека в мире, т. е., в том числе, и к выявлению форм данности объекта субъекту познания.

Принципы современного радикального конструктивизма вполне соотносимы, как мы стремились показать, с конструктивистскими умонастроениями 20-х годов XX века, ибо в их основании лежит общая реальность умонастроения. Но одной констатации возможности их соотнесения недостаточно для понимания специфики современного конструктивизма (и как умонастроения, и как методологии). Конструктивистское умонастроение (никогда не исчезавшее из европейской культуры) кристаллизовалось сегодня в методологическую программу. И причины этой кристаллизации мы видим в нарастании массива прикладной науки и быстром распространении коммуникативных систем, вытесняющих реальное общение, заменяющих его виртуальным. Конструктивизм сегодня и как умонастроение, и как методология приобрел радикальный характер. Но именно эта радикализация конструктивизма толкает его к поиску «первой природы» внутри самого человека. И это отличает конструктивизм сегодняшнего дня от умонастроения 1920-х годов.

Конструктивистское умонастроение (как контекст) раскрывает для нас сегодня неявные предпосылки, так сказать, тайну «радикального конструктивизма». Если конструктивисты начала XX века стремились формировать новую среду обитания, чтобы в ней постепенно менялся Человек (абстрактный — человек вообще), то современные конструктивисты не ставят себе такой масштабной задачи. Они работают на «микроуровне», на уровне изменения сознательного и бессознательного отношения конкретного человека к окружающей реальности. Конструктивисты 20-х годов меняли мир вещей для того, чтобы изменить человека, строили вокруг него «вторую» природу, для того чтобы в ней изменился он сам. Сегодняшние конструктивистские установки связаны с попытками изменить самого человека, поскольку граница между миром и человеком, между «первой» и «второй» природой переместилась в сознание. И попытки сконструировать «мягкий» и «удобный» мир связаны с манипулированием сознанием человека.

Т. Рокмор

## Гегель о конструктивизме

Эта статья о гегелевском конструктивизме как теории познания. Конструктивизм, известный по крайней мере с античной Греции, можно понимать по-разному. Геометрия Евклида использует математические доказательства, зависящие от построения плоских фигур с помощью линейки и циркуля. Конструктивизм в математике, возникший как ее особое направление в последней четверти XIX века, утверждает, что математические объекты должны строиться или вычисляться «в уме»<sup>1</sup>. Со времени М. Шлика и Р. Карнапа, а также Г. Динглера, А. Пуанкаре, позднего П. Лоренцена и Ю. Миттельштрасса «конструктивизм» понимается как обозначение теорий, возникающих в конечном счете из физики. Далее я буду использовать термин «конструктивизм», имея в виду эпистемологические дебаты в философии Нового времени и наших дней, особенно в немецком идеализме, включая Канта, посткантианских немецких идеалистов и Маркса, более ранние фигуры, такие как Т. Гоббс и Дж. Вико, более поздние, как Э. Кассирер, Б. Кроче и Р. Дж. Коллингвуд, и избранных американских прагматистов, таких как Ч. С. Пирс и Дж. Дьюи.

В философии эпистемологический конструктивизм часто отвергается<sup>2</sup> и только иногда изучается<sup>3</sup>. Кантовский конструктивизм рассматривают время от времени под знаком коперниканской революции. Гегелевский конструктивизм, который, похоже, никогда не обсуждался подробно и обсуждение которого мы здесь можем лишь начать, — это тоже огромный, сложный вопрос, вполне заслуживающий отдельной монографии.

<sup>1</sup> См.: Troelstra A. S. History of constructivism in the 20<sup>th</sup> century; см. также Troelstra A. S., Dalen D. van. Constructivism: An Introduction. Vol. 1–2. Amsterdam, 1988.

<sup>2</sup> См.: Hacking I. The Social Construction of What? Cambridge, 1999.

<sup>3</sup> Обсуждение этого вопроса см.: Rockmore T. On Constructivist Epistemology. Lanham, 2005.

## **Два эпистемологических подхода Канта: репрезентативизм и конструктивизм**

Гегелевский конструктивизм лучше всего понять как реакцию на кантовскую эпистемологию и как ее пересмотр. Поэтому будет полезно дать здесь очерк критической философии Канта, которую я буду понимать, следуя в этом всем ее основным истолкователям за исключением Хайдеггера, как теорию познания.

Непоследовательная позиция Канта предлагает два несовместимых похода к познанию, которые мы назовем репрезентативизмом и конструктивизмом. Оба этих похода одновременно развиваются в «Критике чистого разума». Под репрезентативизмом я буду понимать подход к познанию в терминах представления (репрезентации) и предмета, который оно представляет. Под конструктивизмом я буду понимать взгляд, согласно которому минимальное условие познания состоит в построении объекта познания (когнитивного объекта). Репрезентативистский подход к познанию состоит в анализе отношения представления к независимому от сознания предмету или к внешнему миру, каким он является за пределами простой видимости. Репрезентативизм — это философская переформулировка точки зрения обычного человека, который верит, что когда мы знаем, мы на самом деле знаем независимый от разума (mind) внешний мир, существующий за пределами того, что только кажется, такой, какой он есть на самом деле.

Этот взгляд основывается на трех предпосылках. Первая: существует то, каков мир. Вторая: знать означает знать мир, каков он есть, за пределами того, что только кажется. Это наводит на мысль о фундаментальном различии между реальностью и видимостью. В критической философии Канта для обозначения этого различия используются разные термины: синонимичные термины «вещь в себе» и «ноумен» обозначают независимую от разума реальность. Феномен — то, что дано сознанию. Эти феномены, отсылающие к находящейся за их пределами реальности, называются явлениями (appearances). И третья: по крайней мере время от времени мы можем с уверенностью утверждать, что знаем независимый от разума мир таким, каков он есть.

Репрезентативная теория познания очень популярна в философии Нового времени вплоть до сегодняшнего дня. Новый стиль идей, специально связанный с Локком, можно понимать шире, как относящийся к другим эмпирикам, а также и к некоторым рационалистам, таким как Декарт, которые все ограничивались вариациями

циями на репрезентативистскую эпистемологическую тему. Знаменитое письмо Канта Герцу, написанное в начале его критического периода (21 февраля 1772 года) характеризует проблему познания как требующую анализа отношения представления к предмету. Это говорит о том, что Кант был репрезентативистом. Однако репрезентативизм во всех его многочисленных формах попросту несостоятелен, поскольку невозможно показать, что мы можем обоснованно утверждать, будто знаем некоторый независимый от разума внешний предмет. Другими словами, невозможно показать, что представление представляет.

Второй подход Канта, предложенный им взамен репрезентативизма, состоит в утверждении, что мы можем обоснованно говорить, что знаем объекты, которые сами в некотором смысле конструируем. Кант высказывает предположение, что этот конструктивистский подход используется современной наукой и ответствен за ее успехи. Согласно Канту, такие современные ученые, как Галилей, понимали, что разум знает только то, что он сам строит<sup>4</sup>. Наука не открывает, а конструирует природу. В более общем виде, для Канта, как и для таких ранних конструктивистов, как Гоббс и Вико, мы не раскрываем, открываем или обнаруживаем объект познания, а строим, производим или делаем его.

То, что я называю кантовским конструктивизмом, яснее всего выступает в связи с его знаменитой коперниканской революцией. Ее часто упоминают, но редко исследуют. Наиболее детальное из недавних исследований приходит к выводу, что между Кантом и Коперником нет никакой связи<sup>5</sup>. Хотя сам Кант никогда не использовал этого термина для характеристики своих позиций, его современники полагали, что он стремился совершить коперниканский переворот в философии. В первом из своих «Писем о философии Канта», появившемся в августе 1786 года, т. е. до выхода второго издания «Критики чистого разума», Рейнгольд говорит об отношении между Кантом и революцией<sup>6</sup>, а затем между Кантом и Коперником<sup>7</sup>. В некрологе на смерть Канта в 1804 году Шеллинг ясно говорит, что, подобно Копернику, переместившему движение

<sup>4</sup> См.: *Kant I. Kritik der reinen Vernunft*. В. S. XIII; *Кант И. Критика чистого разума*. М., 1994. С. 16.

<sup>5</sup> См.: *Blumenberg H. The Genesis of the Copernican World* / trans. by R. M. Wallace. Cambridge, 1987.

<sup>6</sup> См.: *Reinhold K. L. Briefe über die Kantische Philosophie* // *Teutscher Zeitschrift*. 1786. Vol. 27. August. P. 124, 125.

<sup>7</sup> Там же. P. 126.

с центра на периферию, Кант преобразовал субъект из пассивно воспринимающего в воздействующего на объект<sup>8</sup>.

Коперниканская революция Канта — конструктивистская. Ее основная идея состоит в утверждении тождества между субъектом и объектом, между познающим и познаваемым. Если мы можем знать с уверенностью только тот предмет, который сами строим, то, значит, между субъектом и его объектом имеет место нестандартное отношение тождества в различии. Субъект может обоснованно утверждать, что знает объект, который он конструирует, поскольку — парадоксальным образом — имеет место тождество в различии, и потому, познавая объект, он познает себя.

Поскольку Кант, в зависимости от настроения, отстаивал то репрезентативизм, то конструктивизм, я считаю, что его репрезентативизм, как и все прочие формы репрезентативизма, несостоятелен. Со времени работы Стросона о Канте<sup>9</sup> часто полагали, что он — эмпирик особого рода, предвосхитивший то, что аналитические философы называли семантической проблемой<sup>10</sup>. Однако было бы неправильно считать, что Канту удалось решить эту семантическую проблему. Он не показал и не мог показать, что ментальные представления правильно представляют свои предметы, поскольку предметы должны соответствовать нашим знаниям. Он скорее показал, что мы можем обоснованно утверждать только о том, что знаем те объекты, которые в каком-то смысле конструируем, и которые поэтому не являются независимыми от разума.

<sup>8</sup> «Подобно своему соотечественнику Копернику, переместившему движение центра на периферию, он прежде всего коренным образом перевернул представление, согласно которому воспринимающий субъект пребывает в бездеятельности и покое, а предмет деятелен, — переворот, проникший, подобно электрической искре, во все отрасли знания». Шеллинг Ф. В. Й. Иммануил Кант. Некролог. 1804 // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 28, 29.

<sup>9</sup> Strawson P. F. The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. London, 1966.

<sup>10</sup> См.: Hanna R. Kant and the Foundations of Analytic Philosophy. Oxford, 2001. P. 22: «Кантовская коперниканская революция 1781–1787 годов представляет собой, таким образом, данный с учетом всех обстоятельств ответ на фундаментальный семантический вопрос, поставленный им в 1772 году: как могут ментальные представления — и, более конкретно, необходимые априорные ментальные представления — отсылать к своим объектам. И ответ этот состоит в том, что ментальные представления отсылают к своим объектам потому, что “предметы должны соответствовать нашим знаниям”; поэтому наши истинные априорные суждения по необходимости истинны независимо от всякого чувственного опыта, поскольку они выражают именно те когнитивные формы или структуры, с которыми автоматически согласуются все подходящие объекты человеческого познания».

## Посткантианское историческое преобразование конструктивизма

Единство позднего посткантианского немецкого идеализма определяется общей установкой на отношение к позиции Канта как к неоконченному проекту, к незавершенной революции. Посткантианский немецкий идеализм можно понять как попытку продолжить проект Канта дальше того предела, до которого Кант его довел. Кант, который считал себя недопонятым, советовал проводить различие между духом и буквой при интерпретации любой теории, включая и его собственную<sup>11</sup>. Мы должны понимать посткантианскую немецкую философию как попытку другими средствами истолковать и развить далее дух критической философии.

Кант полагал, что с его учением философия не только началась, но и закончилась. Он считал, что в его учении нельзя ничего менять. Посткантианские переформулировки его позиции, почти буквально вывернув наизнанку, преобразовали ее в таких направлениях, которых Кант не мог бы принять. Причем по ходу дела кантовский априорный, неантропологический, внеисторический подход к познанию стал апостериорным, антропологическим, историческим подходом.

Позиция Канта предлагает выбор между репрезентативизмом, который он в одно и то же время и излагает, и критикует, и конструктивизмом, который он выдвигает как альтернативу. Позднейшие немецкие идеалисты отвергают репрезентативизм и принимают конструктивизм, который они переформулируют разными способами.

Рейнгольд, первым высказавший мысль о необходимости переформулировать критическую философию, в других отношениях не был выдающимся мыслителем. Фихте, очень значительный мыслитель, был наиболее влиятельной фигурой среди предпринявших такую попытку. Хотя многочисленные наблюдатели претендовали на единственно правильное понимание Канта, молодой Шеллинг и молодой Гегель приняли взгляд Фихте на Канта как правильный. Однако Фихте, объявлявший себя исключительно верным кантианцем, на самом деле — в высшей степени оригинальный философ, испытавший сильное влияние Канта. Он отверг ряд ключевых положений кантианства, такие как «вещь в себе» и репрезентативизм<sup>12</sup>, и переформулировал другие: такие как понятие «субъект».

<sup>11</sup> См.: *Кант И.* Критика чистого разума. В. S. XLIV; *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994. С. 30, 31.

<sup>12</sup> См.: *Thomas-Fogiel I.* Critique de la représentation. Etude sur Fichte. Paris, 2000.

Вклад Фихте в развитие этого понятия — решающий шаг посткантовской переформулировки критической философии. Чтобы избежать возможного слияния логики познания с психологией, что позднее стало называться психологизмом, Эпистемологический субъект, по Канту, не является человеческим существом. Фихте, переформулировав определение субъекта как одного или нескольких конечных человеческих существ, преобразил посткантовскую идеалистическую эпистемологию. Субъект, являющийся конечным человеческим существом, находится в социальном контексте, в котором он познает и действует. То, что он знает, — не априорно, но апостериорно, а знание является не теоретическим (в смысле Канта), а скорее практическим.

Социальные контексты изменяются во времени. Переосмысление субъекта у Фихте как конечного человеческого существа, находящегося в изменяющемся социальном контексте, приближается к историческому подходу к познанию, никогда его не достигая. Кантовский субъект — понятие, специально приспособленное к нуждам критической философии, а не человеческое существо. Фихте разрабатывал теорию познания как теоретический ответ на практические потребности, и он разработал также теорию истории. Однако он не свел их воедино. Далее, он принял конструктивистский взгляд на познание. В первой и наиболее влиятельной редакции работы «Основы общего наукоучения» (1794) он рассматривает субъекта как всецело активного, приходя к циркулярной теории познания. Согласно Фихте, субъект строит объект, который на него воздействует и который он познает.

Переосмысливая «субъект», и превращая его в конечное человеческое существо, Фихте прокладывал путь к переосмыслению познания как по существу исторического. В немецком идеализме этот переход в конце концов осуществил Гегель, который, обратившись к таким мыслителям прошлого, как Ж.-Ж. Руссо, Ш. Монтескье и И. Г. Гердер, переосмыслил проблему познания, заново прочитав коперниканский переворот на полностью исторической основе.

## Гегелевский конструктивизм

Конструктивистский подход присутствует во всех произведениях Гегеля. Гегелевский конструктивизм отмечен глубоким, всепроникающим интересом к истории во всех ее формах. Этот интерес к историческим явлениям позднее еще более углубился и заново сфокусировался через призму экономики у Маркса. Первоначально Гегель поднял тему

конструктивизма в Предисловии к работе «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга», где он хвалит Фихте за то, что тот сделал спекулятивный кантианский принцип единства субъекта и объекта<sup>13</sup> основным принципом своей философии<sup>14</sup>.

Это приводит нас к следующим трем моментам. Во-первых, главная тема философии состоит в том, чтобы мыслить единство мышления и бытия. Гегель проводил этот взгляд через все свои произведения. В одном месте своих «Лекций по истории философии» Гегель прямо утверждает, что тема идеализма, звучавшая у Канта, вовсе не эксцентрична, а скорее занимает центральное место в его собственном представлении о философской традиции. Согласно Гегелю, задача философии состоит в том, чтобы выбрать в качестве своего объекта и концептуально охватить самую глубинную необходимость единства мышления и бытия, которое является ее основной темой<sup>15</sup>. Во-вторых, хотя Гегель и критиковал Фихте, последний был на правильном пути. И, в-третьих, поскольку Фихте — кантианец, конструктивистский тезис о единстве субъекта и объекта как необходимом условии познания является истинным наследием критической философии.

Конструктивистский подход к познанию присутствует во всех работах Гегеля, начиная с «Феноменологии духа». Основной темой этого трактата является философские изложение уровней познания от познания вообще (Erkennen) до абсолютного знания (absolutes Wissen) — специального обозначения для философии в его специфическом смысле. «Феноменология» описывает путь к познанию как исторический процесс без каких-либо предварительных условий и без архимедовских точек опоры. У процесса познания нет естественной исходной точки, он может начаться где угодно и фактически всегда только начинается. Во «Введении» Гегель выступает за конструирование требуемого тождества в когнитивном процессе. Истина будет достигнута, если и только если субъект и объект, познающий и познанное, свобода и необходимость совпадут. В процессе познания субъект всегда отличает себя от чего-то, с чем он соотносит себя и что он стремится познать. Далее, субъект различает в этом процессе то, что предназначено для него, и то, что, будучи независимым от субъекта, составляет истину<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> См.: *Hegel G. W. F. Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie.* Hamburg, 1962. P. 4.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> См.: *Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie // Hegel-Werke.* Frankfurt a. M., 1971. Vol. XX. P. 314.

<sup>16</sup> См.: *Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes // Hegel-Werke.* Frankfurt a. M., 1971. Vol. III. P. 76.

Мы не оцениваем здесь претензий на знание абсолютное, абстрактное, теоретическое или априорное. Мы оцениваем претензии на практическое знание, сравнивая их с тем, что дано как объекты осознанного опыта. Сознание вооружено своим собственным критерием познания, который состоит в сравнении того, что оно ожидает, или теории, с объектом как переживаемым; и то и другое локализованы внутри сознания. Процесс познания не состоит в сравнении ментальной сущности с внешним предметом, поскольку и теория этого предмета, и то, о чем она говорит, расположены внутри сознания<sup>17</sup>.

Часто предполагают, что Гегель игнорировал опыт. Широко известно утверждение Дж. Э. Мура, что идеализм состоит в отрицании существования внешнего мира<sup>18</sup>. Мур не назвал никого, и вероятно нет никого, кто считался бы идеалистом и отрицал существование внешнего мира. Гегель, нестандартный эмпирик, не отворачивается от опыта, а наоборот, относится к нему очень серьезно. Он делает его критерием знания и самим знанием. Взгляд Гегеля на познание представляет собой некоторую форму теории проб и ошибок, которую имеет смысл сопоставить с более поздними позициями Поппера<sup>19</sup>, Куна<sup>20</sup>, Куайна<sup>21</sup> и др.

Согласно гегелевскому описанию, в процессе познания, разворачивающемся внутри сознания, есть только два возможных исхода проверки теории путем сравнения ее с последующим опытом. Критерием познания является тождество, которое иногда называют соответствием, как в теории истины как соответствия. Для Гегеля, наша теория может соответствовать, иначе говоря «приходиться впору», позднейшему опыту, и потому демонстрироваться им. Это — одна возможность. Или же, когда мы испытываем нашу теорию на опыте, мы можем обнаружить разницу между тем, чего мы ожидали, и тем, что мы нашли, между теорией и практикой. Это — вторая возможность.

Хоть и выраженная очень сложным языком, теория Гегеля на самом деле очень проста, но также и очень интересна. Он описывает знание как возникающее в результате процесса, в котором теория,

---

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> См.: Moore G. E. The Refutation of Idealism // Moore G. E. Philosophical Studies. London, 1922.

<sup>19</sup> См.: Popper K. Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge. N. Y., 1965. Поппер К. Предположения и опровержения. М., 2004.

<sup>20</sup> См.: Кун Т. Структура научных революций. М., 1977. 2003.

<sup>21</sup> См.: Quine W. V. O. Two Dogmas of Empiricism // Quine W. O. v. From a logical point of view. N. Y., 1961. P. 20–46; Куайн У. О. ван. Слово и объект. М., 2000.

основанная на предшествующем опыте, подвергается испытанию, а затем, если она не проходит испытание опытом, переформулируется. Ряд опытов порождает последовательные теории и последовательные опыты на пути к знанию и, как к их *terminus ad quem*, к истине. Утверждая, что теории, не выдерживающие на практике испытания опытом, должны модифицироваться, Гегель следует за всеми, и в этом ему следуют все, разделяющие апостериорный подход к познанию. Важно здесь то, что Гегель настаивает на отношении объекта к концептуальному каркасу. Гегель не делает никаких предположений по поводу отношения теории к миру. Согласно Гегелю, когда мы изменяем теорию, чтобы улучшить ее, приспособливая ее так, чтобы она «пришлась впору» тому, что наблюдается в опыте, предмет теории — то, что она стремится познать — тоже изменяется<sup>22</sup>. В этом очень важном моменте Гегель отличается от тех, кто, как Патнем, полагает, что мир зафиксирован и меняются только наши теории о нем<sup>23</sup>, и кто, следовательно, придерживается некоторой формы репрезентативизма или даже наивного, непосредственного реализма<sup>24</sup>.

Гегель, подобно Канту на некоторых этапах его мысли, а также Фихте, отказывается от стандартного репрезентативистского подхода к познанию. Для Гегеля, нет никакого способа узнать, что мы знаем независимый от разума объект. Мы знаем только, что некоторая теория лучше или хуже чем другая теория или чем несколько других теорий. Объект, который мы стремимся познать, зависит от теории, в которой мы его познаем. Объект, изменяющийся по мере изменения теории о нем, буквально «конструируется» нами в процессе познания. Отсюда следует, что то, что мы знаем, никогда не бывает независимым *от*, но скорее всегда зависит от нашей системы отсчета, или концептуального каркаса.

В рамках своей переформулировки конструктивизма Гегель особенно заботится о том, чтобы избавить разум от ограничений, поставленных ему Кантом. Кант, ограничивая разум, в познании опирается в основном на понимание. Гегель, чья точка зрения часто понимается неправильно, реабилитирует разум как источник познания. Для Гегеля, хотя это еще должно быть продемонстрировано, по крайней мере в абстракции разум уверен, что он сам и

<sup>22</sup> См.: *Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes // Hegel-Werke. Frankfurt a. M., 1971. Vol. III. P. 78.*

<sup>23</sup> См.: *Putnam H. Reason, Truth and History. N. Y., 1981; Патнем Х. Разум, истина, история. М., 2002.*

<sup>24</sup> Позднее Патнем принял этот взгляд. См.: *Putnam H. The Threefold Cord: Mind, Body and World. N. Y., 1999.*

есть вся реальность<sup>25</sup>. Эта уверенность исходит из тезиса о единстве мышления и бытия, который лежит в основе идеализма. Гегель связывает конструктивизм и идеализм, заявляя со всей ясностью: утверждение, что разум есть вся реальность, составляет понятие идеализма, или то, что мы понимаем под идеализмом<sup>26</sup>.

Гегель продолжает исследование конструктивизма и в своих более поздних трудах. Поскольку в задачи данной статьи не входит полное исследование этой темы во всех трудах Гегеля, достаточно будет привести здесь несколько примеров. В первой части «Энциклопедии философских наук» он противопоставляет репрезентативизм и конструктивизм, или, как он его называет, «свободное мышление». Репрезентативистский подход, который основан на понимании и в котором проявляется данный раз навсегда дуализм познающего и познаваемого, ищет правильное представление через конечные определения. Этому противопоставляется неограниченный охват объекта на основе «свободного мышления». В отличие от репрезентативистского подхода, в последнем проявляется развитие содержания — предмета познания — внутри сознания<sup>27</sup>. А в «Философии права» Гегель повторяет тезис идеализма о тождестве мышления и бытия в рамках социального мира. Здесь он отмечает, в очень важном утверждении, на котором основана марксова теория отчуждения, что в труде человек кристаллизует свое бытие и деятельность в форме объекта<sup>28</sup>.

## Заключение: Гегель и конструктивизм

Эпистемологический конструктивизм применяет к общей проблеме познания хорошо известную математическую технику. Гегелевский конструктивизм сводится к историческому по внутренней сути взгляду на эпистемологию как на процесс проб и ошибок, имеющий место в социальном контексте. Знание возникает как результат процесса проб и ошибок, в ходе которого мы стремимся построить когнитивный каркас, чтобы охватить объекты, конструируемые в ходе и посредством этого процесса.

<sup>25</sup> См.: *Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes* // *Hegel-Werke*. Frankfurt a. M., 1971. Vol. III. P. 181.

<sup>26</sup> Там же. P. 179.

<sup>27</sup> См.: *Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* // *Hegel-Werke*. Vol. VIII. § 65. P. 155, 156.

<sup>28</sup> См.: *Hegel G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechts* // *Hegel-Werke*. Vol. VII. § 67. P. 144, 145.

Я хотел бы в завершение своей статьи привлечь внимание к отношению между конструктивизмом и феноменологией. Отвергая репрезентативизм, все значительные неокантианцы отвергали и «вещь саму по себе». Если не существует вещи самой по себе, или ноумена, то целью познания не является и не может быть независимый от разума предмет. В результате знание ограничивается явлениями, которые уже не служат проявлением ничего, кроме их самих. Феноменология есть исследование явлений. Идеализм для Гегеля есть описание процесса развития явлений на пути к знанию и истине.

Это приводит к трем замечаниям. Во-первых, гегелевская феноменология непосредственно зависит от опыта. В этом она отличается от феноменологии Гуссерля, которая не исторична, но внеисторична. Во-вторых, гегелевский феноменологический конструктивизм состоит в описании исторического процесса познания. С исторической точки зрения, поскольку наши теории изменяются под воздействием опыта, мы никогда не можем с уверенностью утверждать, что представляем то, что они, как полагает Кассирер, могут только символизировать<sup>29</sup>. В-третьих, можно указать на тот интерес, который историческое конструирование познания в феноменологическом духе может представлять для сегодняшних дискуссий о познании. В этих дискуссиях в течение столетия доминировала аналитическая философия, возникшая в результате отвержения идеализма. Однако после Канта нет никакой надежды решить проблему познания, обоснованно претендуя на представление мира каков он есть сам по себе за пределами явления, а следовательно и никакой надежды на решение семантической проблемы. Значительный интерес, который представляет исторический, конструктивистский, феноменологический подход к познанию, кроется в его пока еще во многом не исследованных возможностях продвижения вперед эпистемологических дискуссий.

<sup>29</sup> См.: *Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Brl., 1923–1929, Vol. 1–3; Кассирер Э. Философия символических форм. В 3 т. М., СПб., 2001–2002.*

Р. Харре

## Конструкционизм и основания знания

Есть много способов представлять себе «знание». В этой статье я буду иметь в виду в основном дискурс, связанный со знаниями. Люди высказывают друг другу разные вещи, некоторые из них считаются знаниями. Что это могут быть за вещи? В общем виде можно различать *описания* некоторого предмета и *инструкции* о том, как следует выполнять ту или иную задачу. Это различие соответствует знаменитому предложению Гилберта Райла признавать как «знание, что», так и «знание, как»<sup>1</sup>. Первое он считал в основном пропозициональным, выражающимся в высказываниях, а второе — операциональным. Мы демонстрируем, что знаем нечто в первом смысле, когда *говорим* нечто, и мы демонстрируем, что знаем нечто во втором смысле, когда *делаем* нечто.

Хотя этот способ выразить разницу между *знанием, что*, и *знанием, как*, полезен, это же самое различие может выступать вполне дискурсивно как разница между описаниями (дескрипциями) и инструкциями. Цель описания — сообщить, как обстоит дело, а цель инструкции — сообщить, что надо сделать. Это различие позволяет представлять себе знание скорее социально, нежели индивидуально, т. е. думать о передаче знания кому-то другому. А тогда обнаруживается естественное различие критериев подлинности знания. Философы уже давно указывали, что в тех случаях, когда претензии на знание не оправдываются, предполагавшееся знание оказывается не ложным знанием, а вообще не знанием. Таким образом, критерии применяются к претензии на истинность, которая и наделяет выражающее ее высказывание статусом знания. В случае описания претензия на статус знания оправдывается, если кто-то еще может опознать ту же самую вещь, или процесс, или положение дел, что и тот, кто высказал эту претензию. Сверх того, у такой успешной претензии на знание есть и перформативный аспект, со-

<sup>1</sup> Ryle G. The Concept of Mind. London, 1949.

стоящий в том, что получивший знание может передать это описание как надежную информацию третьему лицу и так далее. В случае инструкции критерий состоит в том, может ли получатель информации, следуя полученной инструкции, успешно выполнить задачу. И здесь столь же важен перформативный аспект, состоящий в том, что получатель адекватной инструкции имеет основание передать ее как надежное знание третьему лицу и так далее.

Оба типа знания не должны давать людям что-то большее, чем мир, как он открывается человеческим чувствам. В повседневной жизни сомнения в общепринятой реальности чувственной картины реального мира как существующего независимо от людей попросту не возникают. Только в необычных обстоятельствах, таких как галлюцинации или представления иллюзионистов, обычный жизненный опыт может ставиться под вопрос. Солипсизм — кошмар философа, а не то, что тревожит людей, занимающихся своими повседневными делами. В этой статье я буду исходить из того, что вопрос о том, как может *общий* мир раскрываться чувствам *отдельных* людей — не подлинная философская проблема, а исследовательский вопрос для психологов. То, что мы все обитаем в общем мире, — это Витгенштейнов «стержень»<sup>2</sup>, предпосылка, от которой зависит наша форма жизни.

## Знание чего?

Почти сто лет тому назад немецкий биолог Якоб фон Икскюль<sup>3</sup> ввел понятие «окружающая среда». Он заметил, что каждый вид животных, насекомых и растений занимает только некоторые из возможных регионов всего материального мира. Эти регионы и образуют «окружающую среду». «Окружающая среда» определяется возможностью живого существа исследовать мир, находить себе подходящее место

<sup>2</sup> В русском переводе работы Витгенштейна «О достоверности» введенный в ней термин *Angel* (которому соответствует английское слово *hinge*, употребляемое в оригинале статьи Харре) переведен как «петля» (См. пункты 341, 343 по изд.: *Витгенштейн Л.* Философские работы. В 2 ч. Ч. 1. М., 1994. С. 362), имея в виду дверную петлю, что соответствует мысли Витгенштейна. Однако «петля» по-русски омоним (ср. «веревочная петля»); кроме того, от слова «петля» плохо образуются прилагательные. Поэтому здесь *hinge* переводится как «стержень», что также является словарным значением этого слова и не противоречит мысли Витгенштейна: стержень как нечто неподвижное, вокруг которого поворачивается подвижная часть. — *Прим. пер.*

<sup>3</sup> *Uexküll J. von.* Theoretical Biology. London, 1926.

обитания. И совокупность человеческих миров тоже образует некоторую среду — нежестко связанную систему частей материального мира, доступных для людей с учетом их биологической природы и вытекающих из нее способностей вместе с техническим их усилением.

Среда, окружающая человека, росла по мере того, как все большая часть мира становилась доступной людям. Речь может идти как о расширении границ наблюдаемого мира, так и границ того, с чем люди могут вступать в физическое соприкосновение. С недавних пор планеты все прочнее входят в эту среду, по мере того как на них приземляются космические аппараты, а еще более недавно в нее начали входить и кометы. Однако понятие «среда» не следует ограничивать отношениями человека с материальным миром. Любая культурная группа тоже имеет социальную окружающую среду — те части всего социального мира человечества в целом, куда им открыт доступ. Этот доступ может быть материальным, таким как возможность реально путешествовать по далекой стране, населенной людьми другой культуры. Он может быть и культурным/языковым — возможностью понимать людей далекой и иной культуры. Многим европейцем трудно понять мир ислама, «войти внутрь» его, ощутить, на что это похоже — испытывать столь пламенную веру в невидимые области, вызванные к жизни религиозными и поэтическими произведениями этой древней культуры.

Так же как мы можем испытывать потребность в специальном оборудовании для расширения материальной окружающей среды, мы можем нуждаться в специальном оборудовании и для расширения нашей социальной среды. Под этим я понимаю знание языков, хорошее знакомство с литературой и историей других народов и т. п. Антропология, использующая лингвистические знания, — социальный аналог исследования Солнечной системы с помощью космических аппаратов. Так же как мы можем не посещать другую планету, а пользоваться непилотируемыми космическими кораблями, нам не обязательно посещать физическое место обитания тех, кого мы хотим понять. Мы можем читать отчеты путешественников и литературу тех, в чьи социальные миры мы хотим войти. У «антропологии в кресле» есть свои ограничения, но это мощное средство расширения социальной окружающей среды данной конкретной культуры. Не следует забывать, что среда, открывающаяся с той позиции, которую я занимаю в матрице социальных и исторических традиций, может находиться за пределами сред других культур, представителям которых мое поведение может казаться столь же чуждым и непонятным, как мне их поведение. Любое место во всеобщей матрице социальной жизни является ядром какой-либо среды.

## **Открытие Канта — роль схематизированных понятий, проявляющихся в синтетических суждениях а priori**

В конце XVIII столетия И. Кант в работе «Критика чистого разума» первым сформулировал принцип, который с тех пор отстаивали все конструкционисты<sup>4</sup>. Поток недифференцированных ощущений оформляется заранее существующими схемами, вызывая к существованию мир, каким мы его воспринимаем, и в то же время разум существа, способного к такому восприятию. Кант думал, будто он доказал, что существует только один набор таких схем, выводимый из его перечня двенадцати основных категорий. В этом, в свою очередь, отражалось то, что он считал фундаментальными формами всех высказываний — двенадцать форм суждения. Идея окружающей среды не понравилась бы Канту с его таблицей схематических категорий. На способы создания кантовских конструкций не должно влиять ничто культурное, социальное или историческое.

Современные взгляды на социальное конструирование знания заимствовали у Канта его основную идею знания и отражаемого им мира как взаимодействующих конструкций, отвергнув в то же время кажущуюся необходимость базовых форм. Иногда этот сдвиг представляют как отказ от эссенциализма — от представления, что в сердцевине всех категорий бытия есть неподвижные сущности. В то время как это представление имеет смысл для социально категоризованных существ, таких как женщины, рабы и дети, оно вряд ли имеет смысл в химии. Эта наука продвигалась вперед именно через долгий и успешный поиск сущностей химических объектов. Ненаблюдаемые электронные структуры атомов рассматриваются как значительная часть условий, позволяющих атомам, собранным в достаточных количествах, проявлять их химические возможности.

## **Открытие Витгенштейна — роль «стержней» как основ совокупностей знаний**

В ходе длительных размышлений о необходимых условиях выполнения языком его коммуникативной и перформативной функций, Витгенштейн сменил три представления о том, какими должны быть исходные предпосылки пользователя языка. В период «Логико-философского трактата» (1922), в котором законным ин-

<sup>4</sup> Kant I. Critique of Pure Reason / Trans. W. H. Pluhar. Indianapolis, 1996.

струментом сообщения о том, как обстоят дела в мире, признавался только простой язык, использующий денотативные значения, единственной допустимой грамматикой были законы логики. Отказавшись от значения как денотата в пользу значения как употребления, в «Философских исследованиях» (1953)<sup>5</sup> он перешел к представлению о грамматике как открытом множестве правил, фиксирующем корректное употребление всех лингвистических единиц. Идея правил имела в виду не только явные инструкции, но и нормативную практику, в которой «правила» существуют только как совместная деятельность людей. Законы логики и правила грамматики ничего не говорят о фактических обстоятельствах. Высказывание «Ничто не может быть полностью красным и полностью зеленым одновременно» помогает зафиксировать значение слов «красный» и «зеленый». Оно не сообщает ничего о преобладающих характеристиках человеческого опыта восприятия цвета. Наконец, в период «третьего Витгенштейна» типом несомненной поддержки языковой и прочей практики оказались фактические обстоятельства очень общего характера. В работе «О достоверности» (1974)<sup>6</sup> он заново рассмотрел знаменитый тезис Мура о том, что, так как он знает, что у него две руки, то идеализм ложен. Витгенштейн говорит, что это высказывание сообщает не только о некотором фактическом обстоятельстве, но и о чем-то таком, в чем не имело бы смысла сомневаться. Но «не иметь смысла» в этом контексте — не то же самое, что «бессмыслица» в «Трактате», а нарушение практики обычного повседневного дискурса. В этом дискурсе вопрос о реальности материальных вещей, ясно представленных ощущениям, не возникает. Мы действуем и говорим в рамках значений, образованных некоторыми когнитивными схемами, выражаемыми в этом и в других высказываниях. Когда я добавляю в тесто разрыхлитель, меня не лишает сил возможность того, что это всего лишь субъективное представление. Некоторые высказывания не являются сами по себе «стержнями», но выражают когнитивные предпосылки дискурса, служащие такими стержнями. Какой-то стержень должен оставаться неподвижным, чтобы навешенная на него дверь могла повернуться.

Витгенштейн перечисляет ряд «стержней», относящихся к разным областям. Например, он отмечает, что высказывание «я человек» никогда не становится предметом рассмотрения в повседневной жизни и большинство людей не испытывают сомнений по его

<sup>5</sup> См.: Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994. — Прим. пер.

<sup>6</sup> См.: Там же. С. 321–405. — Прим. пер.

поводу. Однако мы знаем, что для некоторых людей когнитивная позиция, выраженная в стержневом высказывании, может быть поставлена под вопрос — и тогда оно перестает быть стержнем. Некоторые люди, по видимости мужчины, говорят себе: «Может быть, я на самом деле женщина и мне следует хирургически изменить мой пол». Однако, если стержень, выраженный в рассматриваемом сомнительном высказывании, ставится под сомнение, должен существовать какой-то другой стержень, на котором дверь, поворачивающаяся от «открыто» («истинно») до «закрыто» («ложно»), должна быть твердо закреплена, чтобы она могла повернуться. Как в «Философских исследованиях» слова, выражающие правила грамматики, могли переходить в статус выражения эмпирических высказываний, так же может быть и со стержнями и выражающими их высказываниями.

Смена статуса может вызываться самыми разными воздействиями и соображениями, ни одно из которых не требует обязательно перехода от грамматического к эмпирическому. Иногда кажется, что исключения прямо-таки наваливаются на нас, делая наши усилия сохранить данное грамматическое правило при помощи все возрастающего числа *ceteris paribus*<sup>7</sup> как минимум затруднительными. Иногда можно оказаться в изоляции под воздействием словоупотреблений, возникающих при изменении форм локальной культуры. То, что казалось фундаментальным для некоторой формы жизни, начинает казаться произвольным соглашением.

## Знания о материальной окружающей среде — практические и теоретические

Любые знания об окружающей материальной среде можно получить, только вынуждая ее обитателей проявлять свои предрасположения, тенденции, потенции и каузальные возможности таким образом, чтобы их можно было наблюдать. Конечно, никто не может наблюдать предрасположение, наблюдать можно только референты составных частей условного высказывания, выражающего это предрасположение. «Если осветить эту поверхность, она будет выглядеть красной». В этом смысле данная поверхность *красная*, имеет красный оттенок, но это не тот смысл слова «красный», который удовлетворит физика. Красный означает предрасположение вы-

<sup>7</sup> *Ceteris paribus* (лат.) — при прочих равных условиях. — Прим. пер.

глядеть «красным». Предрасположения (диспозиции) основываются на имеющих место свойствах того, предрасположением к чему они являются, но в общем случае такие имеющие место свойства должны не столько наблюдаться, сколько выводиться. Молекулярная структура и ее электронные конфигурации, от которых зависит предрасположение «быть красным», не наблюдаемы.

То, что мы знаем, — функция того, к чему мы до сих пор имели доступ, а это зависит от способа получения ответов, т. е. как мы вынуждаем проявлять предрасположения. Ориентирующие способности магнитного поля Земли проявляются в окружающей человека среде как положения магнитной стрелки. Могут существовать всякого рода проявления материальных предрасположений, которые мы до сих пор не обнаружили. У человека могут быть такие способности, о которых мы до сих пор ничего не знаем. Пока до этого не дошло, мы не знали, что человек способен пробежать милоу быстрее, чем за четыре минуты, или взойти на Эверест без кислородной маски, или доказать, что существуют невычислимые функции. В этом смысле то, что мы знаем, зависит от того, что на данный момент наша культура сделала доступным для нас. Границы «здесь и сейчас» могут определяться незнанием или недостатком изобретательности, но они могут быть и более явно социальными. Например, то, что можно было делать с трупами, чтобы узнать больше об анатомии человека, ограничивалось социальными силами религии, во всяком случае, в Западной Европе до XVI столетия. То, что мы знаем о психологии и общественных отношениях человека, здесь и сейчас ограничено аналогичными соображениями. Исследовательская этика возводит всякого рода барьеры для процедур выявления предрасположений и способностей у человека и во все возрастающей степени у животных.

Это можно сравнить с методом выявления внутренней структуры клеток путем окрашивания их разными красками. Каждая окраска демонстрирует или подчеркивает определенные признаки клетки, оставляя остальные, так сказать, «в тени». Это же имеет место и для любых аналитических процедур вообще. Есть расширяющийся список атрибутов, доступных для анализа, хотя доступ к одному из них обычно исключает одновременный доступ к другим. Некоторые постмодернисты считают, что это означает конец научного реализма, поскольку каждый атрибут, обнаруживаемый таким образом, относителен к методу, которым он обнаруживается. Но из этой относительности не следует, что каждый такой атрибут не является реальным атрибутом исследуемого предмета. Структуры, обнаруживаемые при окраске клеток каждой из красок, все являются

атрибутами клетки. Предельный случай этого аспекта получения знания — «дополнительность» Нильса Бора, суть которой состоит в невозможности использовать две ключевые исследовательские стратегии в одно и то же время в одном и том же месте с помощью одного и того же оборудования<sup>8</sup>. Это не значит, что всякая обнаруживаемая таким образом диспозиция не реальна.

Во многих исследовательских контекстах это обстоятельство можно обнаружить, обращая внимание на роль аналогов, аналитических моделей в процессе выявления различных аспектов сложной реальности. Например, исследования Эрвингом Гофманом<sup>9</sup> тонкой структуры социальных эпизодов опирались на использование аналитической модели — драматургической модели, с помощью которой различные аспекты постановки пьесы использовались для создания концептуальной системы анализа социальных эпизодов. Например, Гофман обратил внимание на то, каким образом *сцена*, на которой происходят социальные события, может оказывать глубокое влияние на то, как люди понимают происходящее, во многом так же, как постановка пьесы влияет на зрителей. Существенно, что шекспировский «Гамлет» открывается сценой на крепостном валу Эльсинора, а не в его подвалах.

Используя аналитические модели, мы получаем мозаику впечатлений о комплексном объекте исследования. Более того, вопрос о том, какую аналитическую модель использовать, например, в микросоциологии, решается не тем, что мы уже знаем о предмете исследования. Будет ли это драматургическая модель, жизнь как поставленная пьеса, или игровая модель, жизнь как игра, или агонистическая модель, жизнь как борьба, в каком-то смысле произвольно. И никто не может претендовать на то, что некоторый набор моделей является исчерпывающим. Кто знает, какие еще аналогии могут прийти на ум? Жизнь как погода?

Мы должны признать, что генезис знания и мнения — не простое однонаправленное отношение от познаваемого объекта к некоторому состоянию или процессу в познающем. Оно не только опосредуется системами символов и образов, служащими для представления того, что познается, — это отношение взаимно. Познающий воздействует на познаваемый объект, вынуждая его открывать познающему свои различные аспекты. В психологии восприятия говорят, что познаваемый объект *предоставляет* свои определенные аспекты человеку, который к нему обращается. Что именно предоставляет объект,

<sup>8</sup> Brock S. Niels Bohr's Philosophy of Quantum Mechanics. Brl., 2003.

<sup>9</sup> Goffman E. The Presentation of Self in Everyday Life. N. Y., 1959.

зависит от способа взаимодействия между объектом и познающей его личностью. Дальнейшее рассуждение показывает, что *предоставления* логически сходны с предрасположениями. Они тоже выражаются условными высказываниями. Сказать, что лестница *предоставляет возможность* взбираться по ней, следует понимать как «если кто-нибудь будет переходить со ступеньки на ступеньку, он или она поднимется». Существенный — с точки зрения приобретения знания — момент здесь состоит в том, что посылка условного высказывания есть нечто, выполняемое человеком в ходе реализации некоторого проекта, такого как восхождение на следующий этаж. Так что приписываемые чему-то предоставления суть реляционные свойства пары — деятеля и того, на что он действует. Лестница в других обстоятельствах может предоставлять дополнительные сидячие места, если вечеринка выходит за пределы помещения, в котором она началась. В той мере, в какой деятель может иметь самые разные проекты и, соответственно, самым разным образом воздействовать на их целевые объекты по собственному выбору, в приписывании предоставлений есть произвольный момент. Они зависят от предпринимаемого деятелем проекта, т. е. не от чего-то, детерминистски определяемого каким-либо свойством объекта воздействия.

Если вернуться теперь к роли моделей в получении знания, то можно сказать, что к их использованию применим тот же самый общий принцип, что и к обнаружению аналогов чего-то, свойства чего мы хотим узнать. Модель как аналог, так сказать, помещается рядом с интересующим нас объектом. И тогда исследователь, наблюдая за этим объектом, может руководствоваться понятиями, связанными с моделью. Так же как краска выявляет в организме определенную структуру, но не другие, не менее реальные признаки, так и модель, используемая аналитически, выделяет одни, но не другие черты в интересующем нас объекте. Но чем же тогда контролируется модель, если, как я пытался показать, не исследуемым объектом? Для ответа на этот вопрос мы должны обратиться к общей теории моделей.

### **Моделирование: роль источника как a priori при создании представлений окружающей среды**

Модели — аналоги своих объектов. Модель автомобиля в некоторых отношениях похожа на автомобиль, а в других отношениях — непохожа. Баланс между сходством и несходством зависит от цели, ради которой модель была создана. Если цель — развлечь детей,

это одно дело, а если цель — проиллюстрировать новый дизайн для правления автомобилестроительной компании, тогда баланс между сходством и несходством должен быть иным.

В случае игрушечного автомобиля предметом модели является соответствующий автомобиль (как тип), и источником модели является этот самый тип. При многих использованиях моделей в промышленности, архитектуре, в области моды и т. п. *источник модели* и *предмет модели* совпадают.

Однако когда модели используются творчески, главное — выбрать источник, в каком-то плодотворном или просвещающем смысле отличный от предмета<sup>10</sup>. Любой источник модели имеет собственное отношение к специфическим предметам исследования. Театральные пьесы служат *источником* драматургического способа вообще, а *предметом* может быть деятельность мошенника, толпа футбольных болельщиков или то, что происходит в больнице или даже в операционной, или на научной конференции. В каждом из этих случаев источником можно пользоваться немного по-разному. Сравнение научной конференции с театральной постановкой подчеркивает те их аспекты, на которые мы обычно не обращаем внимания. И они могут оказаться важны для нашего поиска надежных знаний о психологии социальных встреч небольшого масштаба. Например, может быть поучительным рассмотрение костюмов, в которые наряжаются люди, чтобы сыграть предписанные им роли в пьесе. Можно заметить, что люди, которым предстоит выступать, надевают галстук и т. д.

Характер модели, используемой для некоторого эпистемического проекта, и употребляемые в ней понятия должны, если проведенный выше анализ верен, зависеть от выбора источника модели. Поскольку модель дает нам знание о том, что познать нелегко, характер модели и используемые в ней понятия эффективным образом отбирают то, что можно узнать о цели исследования. Чем определяется выбор источника модели?

И снова мы должны сказать, что есть самые разные причины для выбора той, а не иной модели источника. Некоторые из них — не более, чем влияние моды. Некоторые отражают локальные культурные стереотипы того, как мы воспринимаем вещи. Распространенный, хоть и наивный источник модели для анализа деятельности конкурирующих фирм — «капитализм как война» («Собственность это кража»). Некоторые связаны с идиосинкратическими предположениями и предрассудками людей, построивших исходную модель.

<sup>10</sup> Harre R. Models and Modeling: Gateway to the Unknown. Amsterdam; Oxford, 2005.

Отсюда следует, что все обнаруживаемое благодаря использованию аналитических моделей зависит от выбора источника модели, который не *детерминируется* никакими характеристиками исследуемого объекта. Конечно, мы должны признавать влияния, не являющиеся вполне детерминистскими.

У нас может возникнуть иллюзия, что аналитические представления возникают из первоначального знакомства с предметом исследования. Это ретроспективное суждение, вероятно, отражает факт существования некоторого рода дарвинистского отбора концептуальных систем, выводимых из использования моделей и, следовательно, их источников. Насколько данная модель продвигает вперед наше знание? Если намного, продолжим использование источника, но если лишь чуточку, поищем какой-нибудь другой. Так же как в биологии приспособление, по-видимому, наводит на мысль о телеологическом отношении между приспособлением организма и его «чудесным» соответствием требованиям окружающей среды, — что служит источником немалой концептуальной путаницы, — так и удачность модели не говорит о том, что ее источник отражает исследуемый предмет, состояние или процесс.

## Физика и социальная психология

Законы природы — это описания процессов, приводящих к явлениям материального мира, предположительно независимых от воздействия человека на этот мир. Мы полагаем, что обнаружение некоторых законов физики не оказало никакого воздействия на окружающую нас среду, даже хотя мы и должны признать, что то, какие предоставления мы выявляем, зависит от того, какие источники моделей служат основой наших исследовательских усилий, формируя модели, с помощью которых мы анализируем сложные системы и представляем те аспекты явлений, которые не имеем возможности наблюдать непосредственно. Однако мы можем использовать их для расширения или сужения границ окружающей среды.

Рассмотрение конкретных случаев показывает, что отношение между законом природы и тем, что он, как предполагается, описывает, — не непосредственное. Чтобы можно было формулировать доступные пониманию и непротиворечивые высказывания «законов», приходится строить упрощенные варианты соответствующих процессов с помощью абстракции и идеализации. Один из способов представлять себе знание как производящее процедуры, при-

водящие к доступным пониманию высказываниям законов, — использовать моделирование на той же основе, что и аналитическое моделирование, используемое в социальных и психологических исследованиях.

В этом и состоит ключевая особенность научного исследования как приобретение надежного знания о чем-то отличном от состояний нашего собственного сознания, а именно, зависимость процедур приобретения знания от априорных когнитивных предпосылок, относящихся к рассматриваемому предмету. Источники моделей играют здесь ту же роль, что и кантовские схемы. Описание источника — во многом та же самая деятельность, имеющая в значительной степени тот же статус, что и формулирование синтетического суждения а priori или стержневого высказывания. Она выявляет необходимые когнитивные предпосылки, на которые опирается весь процесс познания.

Но на этом сходство между социальными и психологическими исследованиями и исследованиями в области естественных наук не кончается. От Маркса до Поппера и многих других утверждалось, что знание об обществе применимо к социальному миру двумя совершенно разными способами. Оно отражает различные аспекты и предоставления социальных структур, обычаев и т. д. такими, каковы они в настоящее время. Оно дает также исходную точку, с которой можно планировать и продвигать проекты изменения социального мира, а, может быть, и самой психологии людей. Возможно, что этот рефлексивный процесс перемен может проводиться преднамеренно реформаторами — социологами и психологами, но так или иначе он будет происходить. Когда христиане начали говорить о «природе человека», и эти разговоры стали приниматься всерьез миллионами людей в последние дни Римской империи и за ее пределами, кем бы ни были люди до того, как Константин провозгласил христианство официальной религией Римской империи, они стали думать о себе в христианских терминах. С этим вряд ли можно спорить.

Так или иначе, нам надо учитывать такого же рода рефлексивность и в наше время. Может быть, нелегко добиться подобных перемен сознательно. С. Московичи<sup>11</sup> довольно убедительно обосновывал тезис, согласно которому, читая Фрейда, французы стали более фрейдистскими по характеру. Однако кажется, что даже величайшие старания прежнего советского государства не вызвали к существованию «советского человека». Потому ли, что оно не знало, как это сделать? Или дело здесь в чем-то гораздо более глубоком?

<sup>11</sup> *Moscovici S. La Psychoanalyse: Son Image et Sa Publique. Paris, 1961.*

Социальный мир и обитающие в нем люди — создания активных человеческих существ, занятых различными проектами, включая воспитание детей; правила внутренне присущи его устройству. Но мы приносим в мир гораздо больше, чем то, что строим умышленно или даже непреднамеренно. Согласно «разговорной» модели, социальный мир можно представлять себе как обширное море осмысленных обменов, выходящее за пределы понимания или постижения любой отдельной личности или группы людей. В этом он подражает материальному миру. Однако поскольку «разговорные» обмены осуществляются людьми, аналогия социального мира с материальным имеет ценность лишь постольку, поскольку и здесь также применимо различие окружающая среда/мир в целом. Мы знаем социальный мир частично, в обоих смыслах знания — дескриптивном и перформативном («знать, как»).

Однако есть и другой предел использования нашего личного знания о социальном мире для того или иного проекта. Психоисторики осознали, что есть социальные стереотипы очень малого масштаба, приобретаемые в детстве, которые способны пережить всевозможные макроизменения структуры социального мира. Они в такой мере принимаются как сами собой разумеющиеся, что обычно остаются незаметными. Их называли «редуктонами» — наименьшими социальными стереотипами, к которым можно свести мир социальных взаимодействий. Их также называли «носителями», поскольку они переносят неформальные модели поведения данной культуры от поколения к поколению. Например, в каком порядке проходит в двери группа, состоящая из мужчин и женщин, — редуктон<sup>12</sup>. Другой пример: в каком порядке подается еда — отцу первому и/или матери последней или как-то еще, и как пользуются столовыми приборами. В Западной Европе нож и вилку кладут параллельно сбоку от тарелки. В России их кладут на тарелку крест-накрест. Эти вещи могут показаться слишком тривиальными, чтобы иметь какое-то значение, но как носители они могут быть глубоко значимыми. В том, какими приветствиями люди начинают и кончают свои письма, воплощается значительная доля соответствующего социального порядка. Такие вещи тоже должны включаться в состав наших социальных знаний, хотя до последнего времени это редко делалось явным образом.

Все высказанные соображения относились к содержанию знания и к влиянию на него конструкционизма. Однако можно ска-

<sup>12</sup> *Moghaddam F., Harre R. Psychological limitations to political revolutions: an application of social reduction theory // Der Dialogbegriff am Ende des 20. Jahrhunderts / E. Hasselberg, L. Martienssen, F. Radke (eds.). Brl., 1997.*

зять и больше о формах знания и о том, какое совершенно другое место могут в них занимать открытия конструкционизма.

## Снова об ограничениях логики

Есть и другой путь к идее социального конструирования знания. Размах претензий на знание выходит за пределы наблюдения и прямой чувственной верификации в двух отношениях, мы пока что рассмотрели только одно из них.

Законы природы считаются универсально истинными, независимо от места и времени. Таким образом, мы получаем расширение охвата локального знания, полученного путем эксперимента и наблюдения, от частного на общее. Логика не санкционирует это расширение. Выводы от «некоторых» ко «всем» не достоверны. Отсюда знаменитая «проблема индукции» — на чем основывается наша уверенность в универсальной применимости научного знания?

Теории, описывающие состояния мира за пределами чувственного опыта и даже прямого экспериментирования, всерьез принимаются как описания аспектов мира, столь же реальных, как вещи и процессы повседневной жизни. Невзирая на существенную роль моделирования в построении теорий, логика оставляет нас один на один с *парадоксом Клатиуса*<sup>13</sup>, согласно которому существует бесконечно много теоретических иерархий высказываний, из которых можно дедуктивно вывести высказывания, описывающие наблюдаемую область эмпирических данных. Отсюда возникает не менее знаменитая проблема «научного реализма»: на чем основывается наша уверенность в правдоподобности картин, рисуемых теоретическим знанием?

Эти «проблемы» сыграли свою роль в возникновении социологии знания. «Сильная программа», инициированная Барри Барнсом<sup>14</sup> и Дэвидом Блуром<sup>15</sup>, искусно поддержанная и разработанная далее Бруно Латуром и Стивом Вулгаром<sup>16</sup>, должна была заполнить эпистемологический провал между тем, в чем мы можем быть уверены на основе прямых конкретных данных, и тем, чему мы доверяем. Его должны были заполнить социальные и психологические

<sup>13</sup> *Clavius C.* In *Sphaeram Johannes de Sacrobosco*. Lugdini, 1607.

<sup>14</sup> *Barnes B.* *Interests and the Growth of Knowledge*. London, 1977.

<sup>15</sup> *Bloor D.* *Knowledge and Social Imagery*. London, 1976.

<sup>16</sup> *Latour B., Woolgar S.* *Laboratory Life*. Princeton, 1986.

аспекты институтов и сообществ ученых. Например, социальное влияние, сообщаемое местом в социальной иерархии исследовательского института, переходит в авторитет по вопросам научных мнений. Латур<sup>17</sup> дал схему процессов, посредством которых мнения распространяются по научному сообществу, и ресурсов, используемых для этого распространения. От мнений отказываются столько же по причине распада поддерживающих их социальных сетей, сколько в силу опровержения их наблюдением или экспериментом.

Это, несомненно, верно, но перед эпистемологом физической науки остается вопрос: «Насколько верно»? На мнения сообщества влияют открыто заявленные мнения людей, обладающих престижем и, предположительно, компетенцией. Однако со временем эти мнения ставятся под вопрос новыми экспериментами и наблюдениями. Никто больше не верит в доступные нам абсолютные пространство и время, хотя Исаак Ньютон с пользой применял эту идею и обосновывал ее некоторыми изобретательными мысленными экспериментами. Никто больше не верит в «рационального экономического человека», хотя некоторые из веривших в него получили Нобелевские премии. Никто больше не думает, что мозг есть устройство для обработки информации, подобное обычному компьютеру, хотя сам Тьюринг и полагал, что придумал тест для доказательства этого.

Социология знания как эпистемология имеет свою ценность. Она помогает людям осознавать пробелы в знании, скрытые влиянием социальной силы и психологических социальных воздействий. Мы также можем быть уверены, что поскольку наука есть человеческий проект, такие влияния никогда не исчезнут, как бы последующие поколения не освобождались от мнений своих предшественников.

Перевод с англ. Д. Г. Лахути

<sup>17</sup> Latour B. Science in Action. Cambridge, 1987.

Д. Бэкхерст

## Эпистемологические идеи Владислава Лекторского

**В** 1982—1983 годах я был приглашенным в рамках научного обмена студентом Московского государственного университета и проводил предварительные исследования, необходимые для докторской диссертации по философской культуре СССР. Это было не очень благоприятное время для установления разумных контактов между западными и русскими учеными, но мне повезло. Еще во время своего предыдущего приезда в Москву я встретился с философом из Института общей и педагогической психологии Феликсом Михайловым, чья замечательная книга «Загадка человеческого “я”» как раз тогда появилась в английском переводе<sup>1</sup>. Когда я вернулся в Москву на 1982—1983 академический год, Михайлов взял меня под свое крыло. Он не только провел множество часов в беседах со мной, но и познакомил меня со многими философами и психологами. Весной 1983 года, когда я стал достаточно хорошо говорить по-русски, Михайлов организовал ряд семинаров, на которых я выступал перед маленькой группой заслуживавших доверия коллег. Среди них были директор Института Василий Давыдов, философы Владимир Библер и Владислав Лекторский.

На заседаниях семинара велись магнитофонные записи, и печатный вариант первой из них был опубликован несколько лет спустя<sup>2</sup>. Так что мои читатели могут сами убедиться, что я не мог бы и пожелать себе более способных или более тактичных наставников. Все четверо подробно отвечали на мои доводы, говоря спонтанно и очень бегло. Советская философская литература отличалась монолитным характером, безликим голосом и монотонным стилем. Мои же собеседники, напротив, оказались уникальными философскими личностями. Давыдов был энергичен, резок и прям, предпочитая четко высказываться по основным вопросам, а не вдаваться в тон-

<sup>1</sup> *Mikhailov F. T. The Riddle of the Self. M., 1980; пер. Роберта Даглиша книги: Михайлов Ф. Т. Загадка человеческого «я». 2-е изд. М., 1976.*

<sup>2</sup> *Bakhurst D. Social Being and the Human Essence: An Unresolved Issue in Soviet Philosophy // Studies in East European Thought. 1995. Vol. 47. P. 3—60.*

кости. Михайлов же и Библер были диалектиками высшего класса, воспитанными на антиномиях. Библер был строг, Михайлов ироничен, но оба они обладали замечательной способностью импровизации с остроумными и сложными философскими аргументами.

Лекторский отличался от своих коллег. Его ответы всегда были спокойными и обдуманными, а возражения взвешенными и прямыми. Он мог интересоваться обеими сторонами рассматриваемого вопроса не для того, чтобы установить их диалектическую связь, а просто потому, что было что сказать о каждой из них. Он довольствовался серией замечаний, не пытаясь оформлять их в единственную сложную и развертывающуюся мысль. Цели доводов Лекторского были более скромными. Однако его слова были исключительно ценными, так как они были взвешенными, информативными и очень разумными. В перевернутом вверх дном мире советской философии такие качества, конечно, были редкостью, и поэтому наблюдение за тем, как работает Лекторский, оживляло и вселяло уверенность.

Незаурядный ум, широкий кругозор и честность Лекторского позволили ему стать прекрасным редактором журнала «Вопросы философии». Эти же черты характера ясно видны в его монографии 1980 года «Субъект, объект, познание», перевод которой на английский язык был опубликован в 1984 году<sup>3</sup>. В этой статье я рассматриваю некоторые центральные темы книги Лекторского и лучшие способы обоснования его наиболее фундаментальных допущений.

«Субъект, объект, познание» — это тщательная, сбалансированная критика эпистемологии. Лекторский отвергает, большей частью по знакомым причинам, картезианские и классическо-эмпиристские попытки установить основания науки. Он отвергает также трансцендентальные подходы Канта, Гуссерля и Сартра, направленные на понимание природы и возможности познания путем исследования предпосылок опыта и его необходимой структуры. Лекторский дает развернутую критику особенностей этой позиции, однако главный его вывод состоит в том, что эпистемологию нельзя начинать с индивидуального сознания, взятого как самодостаточный и доступный самому себе феномен, а затем двигаться дальше, к «внешнему» миру. Она с самого начала должна осознать, что субъект размещен в мире и является воплощенной в нем сущностью, взаимодействующей в своей среде с объектами, включающими в себя другие воплощенные субъекты<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М., 1980; пер. на англ. яз. С. Сыроваткина. Subject, Object, Cognition. М., 1984.

<sup>4</sup> Лекторский В. А. Указ. соч. С. 110—111 (Р. 94—95). Номера страниц в скобках относятся к английскому переводу.

Эпистемология должна также признать субъект активной сущностью, деятельность которой не ограничена областью сознания. Люди модифицируют и трансформируют свою среду, и наша форма существования должна приспосабливаться к измененному миру — развитие формы нашей жизни требует от нас постоянной адаптации к миру, который непрерывно изменяется в результате своей эволюции. В число созданий человека входят объекты, относящиеся одновременно и к миру, и к ресурсам, которые мы используем для установления когнитивного отношения с этим миром. Такими объектами являются орудия труда, язык и другие средства коммуникации и репрезентации, а также специальные словари, модели и теории, которые мы применяем. Они очень важны для природы и для возможности познания<sup>5</sup>. Однако их нельзя связывать только с индивидуальным сознанием. Напротив, они имеют существенные социальные аспекты. Во-первых, такие объекты существуют в обществе и поддерживаются его практикой. Ребенок становится субъектом познания лишь постольку, поскольку он усваивает эти объекты и принимает заключенные в них когнитивные нормы. В этом отношении рассуждения Лекторского наводят на мысль о концепции эволюции сознания Выготского<sup>6</sup>. Во-вторых, хранящееся в таких объектах знание является социальным феноменом. Например, успешно применяемая научная теория носит явно выраженный характер социальной собственности. Разумеется, Лекторский показывает, что в том случае, когда знание распределено в обществе и содержится в различных внешних проводниках, уместно говорить о коллективных субъектах и объектах такого знания и признавать, что в обществе может быть множество сообществ знания<sup>7</sup>. Мы должны отучить себя от мысли, что основной вопрос теории познания — это вопрос о том, как индивидуальный разум устанавливает особое отношение между конкретными событиями внутри него и положениями дел за его пределами.

Дальнейшим следствием такого расположения когнитивного субъекта является то, что вне нашей практики нет удобной точки, с которой мы могли бы посмотреть на нее «со стороны» и определить абсолютные условия познания. Философ не может аннулировать повседневные и научные убеждения в надежде оправдать их чисто философской рефлексией, так как философское исследование проходит в союзе с наукой и здравым смыслом и зависит от них. Претензии тех, кто настаивает на существовании единых основ

<sup>5</sup> Указ. соч. С. 163 (Р. 138–139).

<sup>6</sup> Указ. соч. С. 170–171 (Р. 144–145).

<sup>7</sup> Указ. соч. С. 272–291 (Р. 232–248).

познания, напрасны. До тех пор, пока эпистемология выдает обоснованные знания, у нее нет другого выбора, кроме того, что продолжать функционировать в пределах нашей когнитивной деятельности и не измышлять разные способы отделения от нее.

Здравый смысл Лекторского проявляется в его стремлении предотвратить экстравагантные следствия, которые можно было бы извлечь из его критики традиционной эпистемологии. Например, ясно говоря о глубине социальных измерений знания, он обеспокоен тем, чтобы не рассеять индивидуальность в коллективном субъекте и не потерять из виду реальность индивидуальной субъективности<sup>8</sup>. Некоторые философы настолько увлекаются уничтожением картезианства, что доходят до отрицания того, что каждый из нас может постигать содержание собственного разума способом, недоступным для других людей, что у нас есть некий вид непосредственного «внутреннего доступа» к собственным ментальным состояниям, кардинально отличающийся от косвенного доступа, который мы имеем к ментальным состояниям других людей<sup>9</sup>. Отрицать такие «реальные факты» — значит впасть в философскую иллюзию, равную и противоположную картезианскому мифу о самодостаточной субъективности. Чтобы отвергнуть последнюю, необходимо воспользоваться кантовской идеей, согласно которой наше самосознание субъективных состояний невозможно без знания о внешних объектах. Однако это не исключает реальности индивидуального самосознания, а наоборот, является главной предпосылкой возможности опыта. Отношение нашего самосознания и нашего знания о внешних объектах — это отношение взаимной детерминации, и оно находится в самом центре возможности познания<sup>10</sup>. Следовательно, никакая эпистемология не может рассчитывать ни на что без здравого смысла индивидуальной субъективности.

Лекторский старается также избежать другой крайности коммуникативной эпистемологии — концептуального релятивизма<sup>11</sup>. Он признает, что в разных культурах в качестве средств познания могут использоваться различные опосредованные объекты. Одни культуры могут быть лишены когнитивных средств, которые широко применяются в других культурах (например, литературы). Словари и классификационные системы двух культур могут кардинально отличаться, в силу чего люди одной культуры не могут выразить знания, доступные людям другой культуры. В таком случае возникают проблемы

<sup>8</sup> Лекторский В. А. Указ. соч. С. 281–282 (Р. 240).

<sup>9</sup> Указ. соч. С. 129–130 (Р. 111–112).

<sup>10</sup> Указ. соч. С. 251–252 (Р. 214–215).

<sup>11</sup> Указ. соч. С. 256–272 (Р. 180–210).

перевода между двумя языками. Все это должны признавать эпистемологи, интересующиеся ментальной жизнью реальных людей, существующих в разных культурах (или в условиях внутрикультурных различий). Однако задача состоит в том, чтобы осознать глубину этих различий, без помощи философской доктрины, утверждающей, что культуры каким-то образом концептуально изолированы одна от другой. При таком взгляде игнорируется гуманизм, объединяющий нас с людьми других культур, даже весьма далеких от нашей. Существует множество препятствий для взаимопонимания, но ни одно из них не является априорным. Мы можем вживаться в «миры» других культур настолько, насколько способны понять и использовать применяемые в них когнитивные средства. Есть веские причины полагать, что это не практическая проблема, какой бы трудной она ни была в отдельных случаях. (Конечно, есть множество негативных причин верить в несоизмеримость разных культур, выведенную из спорных философских позиций типа взглядов Куна на отношение между научными парадигмами или доктрины онтологической относительности Куайна.)

Лекторский стремится избежать крайностей картезианства так же, как и крайностей коммуникативного или конструктивистского толка. Он без колебаний утверждает, что отношение между субъектом и объектом невозможно описать исключительно в естественно-научных терминах. Точно так же, как фундаменталисты ищут удобную метафизическую точку, находясь в которой можно держать в поле зрения субъект, объект и отношение между ними, приверженцы чистого натурализма стремятся посмотреть на когнитивное отношение «со стороны». Преимущество натуралистов перед фундаменталистами в том, что желанная для последних «точка» реально не существует. Однако проблема еще и в том, что же можно увидеть с такой точки. Оказывается, что вне поля зрения остается мир в том виде, в каком мы его знаем, разум тех, кто знает о мире, а также отношение познающих к своему миру, существенную нормативность которого не удастся выразить в каузальных законах. Лекторский утверждает, что недостатки натурализма настолько серьезны, что позиции его приверженцев часто превращаются в некую форму идеализма, в котором Лекторский обвиняет и Бриджмена, и Куайна. Отсюда мораль: наши формы знания должны воспроизводиться изнутри, причем так, чтобы сохранялись фундаментальные характеристики нашего опыта в мире и нас самих как обитателей этого мира. Открытия естественных наук могут углубить понимание, но не могут разрушить терминологию, в которой оно оформляется<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Указ. соч. С. 19–20 (Р. 20); С. 21–55 (Р. 21–47).

Поучительно противопоставление позиции Лекторского с позицией Рорти, чья впечатляющая книга «Философия и зеркало природы» была опубликована примерно в то же самое время, что и «Субъект, объект, познание». В этой книге и во многих последующих работах Рорти развивает резкую критику претензий эпистемологии<sup>13</sup>. Его главной целью является эпистемология как «первая философия» — идея о том, что главной задачей философии является определение критерия различения истинного знания от простого убеждения и подтверждение человеческого знания путем демонстрации того, что наши лучшие системы убеждений имеют надежные основания. С этой точки зрения, эпистемология первична по отношению ко всем другим моделям исследования, легитимность которых зависит от ее успехов. Такой облик эпистемологии приобрела в XVII веке в ответ на конфликт между новой наукой и официально доминировавшим в то время религиозным мировоззрением. Ее классическим представителем, разумеется, был Декарт.

Концепция Декарта состояла из двух решающих компонентов. Во-первых, он известным образом адаптирует радикальный скептический метод: мы подтверждаем человеческое знание, находя класс убеждений, которые могут противостоять сильнейшей из возможных скептических атак, а затем используя эти убеждения в качестве оснований остальных знаний. Во-вторых, он одобряет определенную (необыкновенно привлекательную) картину разума как набора представлений, или «идей», многие из которых предназначены для изображения вещей, находящихся вне разума, во «внешнем» мире. Поскольку, с его точки зрения, субъект опыта непосредственно постигается только с помощью его собственных идей, разум изображается как некий вид содержащего самого себя мира представлений. Предполагается, что есть «способ бытия вещей» во внешнем мире, а мысленные представления являются верными по отношению к реальности настолько, насколько они копируют бытие вещей или соответствуют ему. В результате скептицизм Декарта обретает следующую форму. Если я непосредственно знаком только с мысленными представлениями, как я могу быть уверен в том, что мир вне разума именно таков, каким он является по моим представлениям? Единственное доступное мне свидетельство

<sup>13</sup> *Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, 1979; Rorty R. Consequences of Pragmatism. Minneapolis, 1982; Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge, 1988; Rorty R. Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I. Cambridge, 1991; Rorty R. Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers II. Cambridge, 1991; Rorty R. Truth and Progress: Philosophical Papers III. Cambridge, 1998; Rorty R. Philosophy and Social Hope. Harmondsworth, 2000.*

в пользу соответствия этих представлений реальности — это другие представления, правильность которых тоже под вопросом.

Рорти утверждает, что вся эта схема обычно понимается глубоко неправильно. Если принять терминологию Декарта, его скептицизм непреодолим — невозможно выйти за пределы наших убеждений для того, чтобы сравнить их с реальностью, для отображения которой они предназначены и, следовательно, нет удобной точки, с которой можно определить воображаемое соответствие между разумом и миром. Рорти советует отказаться от незаконнорожденной идеи истины как соответствия между разумом и миром, а вместе с тем и от допущения о двух членах этого отношения. Мы должны принять репрезентативную точку зрения на разум. Мы должны отказаться от (чисто платоновской) идеи о том, что существует уникальный способ бытия вещей, который должна постигнуть мысль, и от идеи о том, что есть единственный привилегированный способ (т. е. научный метод) описания структуры реальности.

Чем же Рорти предлагает заменить эти идеи? Воодушевленный американскими прагматиками, особенно Джеймсом и Дьюи, он предлагает «эпистемологизированную» концепцию истинности, в которой истина конструируется в терминах подтверждения. Назвать убеждение «истинным» — значит сказать, что оно подтверждено, а сказать, что оно «подтверждено» — значит, согласно Рорти, сказать, что оно прошло испытание во множестве исследований. Подтверждение убеждения — социологический вопрос, вопрос приемлемости рассматриваемых убеждений среди равных. Помимо всего прочего, споря с кем-то по поводу какого-нибудь утверждения, мы не апеллируем к «реальности», чтобы окончательно закрыть вопрос. Все что мы можем сделать — это оценить спорное утверждение в свете норм научных исследований, проводимых в нашем сообществе, а эти нормы, в свою очередь, оправданы не потому, что они обещают раскрыть нам «реальность», а потому, что мы все согласны с ними. Будучи в сфере убеждения мы должны спрашивать не о том, соответствует ли утверждение реальности, а о том, можем ли мы жить, принимая его, и благодаря тому, что его приняли; мы должны спрашивать не о том, откроют ли эти методы нам реальность, а о том, служат ли они нашим эмпирическим целям. Мы должны заменить нашу озабоченность объективностью, т. е. согласием мысли с реальностью, стремлением к солидарности, т. е. целью достижения согласия с равными нам.

Идея о том, что истина и подтверждение состоят и могут состоять только в отношениях между людьми, является вольнодумной. Светский характер современности освобождает нас от мысли о том, что мы должны подчиняться авторитету Бога. Однако, по мнению Рорти,

идею божественного заменила идея «объективной реальности» — она служит высшим авторитетом, которому мы подчиняем свои мысли и действия. А с точки зрения прагматизма Рорти, мы не ответственны ни перед кем, кроме самих себя. У этой идеи есть экзистенциальный аспект: мы не должны преклоняться перед чем-то другим. Мы должны, как мог бы сказать Бахтин, освободиться от желания найти свое алиби в объективной реальности и понять, что наши убеждения обоснованы лишь в той степени, в какой мы находим их приемлемыми<sup>14</sup>.

Рорти признает, что во всем этом есть элемент эгоцентризма, так как «мы», о которых идет речь — это сообщество сходных по умунастроению собеседников, придерживающихся одной парадигмы рациональности, одинаковых традиций исследования и т. д. Однако его поворот к признанию прагматизма состоит в том, что сообщество, с которым он себя идентифицирует, характеризуется толерантностью, открытостью и включенностью каждого в систему отношений, т. е. как сообщество, в котором для интеллектуального исследования характерны принятие ненадежности наших убеждений и разумное отношение к альтернативным концепциям, в котором политическая культура либеральна, демократична и допускает широкий выбор жизненных концепций.

В критике эпистемологии со стороны Лекторского и Рорти много общего. Оба отвергают претензии эпистемологии как первой философии; оба предлагают концепции знания, в которых достойное место занимают понятия практики и сообщества; оба ясно видят политическую значимость философского теоретизирования; оба считают свои позиции по отношению к знанию независимыми. Тем не менее между их позициями есть глубокое различие, которое намного важнее сходства между ними. В отличие от Рорти, Лекторский не считает нужным критиковать такие понятия, как «истина», «рациональность» и «объективность». Он никогда не теряет убеждений в том, что мышление ответственно за реальность и что задача научного исследования — привести убеждения в соответствие с миром. Значит, Лекторский стремится не упразднить эпистемологию, а трансформировать ее. Освобожденная от мрачных фундаменталистских устремлений философская рефлексия может способствовать нашему пониманию знания, например, путем углубления рефлексивного знания когнитивных норм, исследования различных

---

<sup>14</sup> Интересное обсуждение этого аспекта взглядов Рорти изложено в работе Джона Макдауэлла «Towards Rehabilitating Objectivity», в книге Rorty and his Critics (2000), особенно на страницах 109, 110; см. также ответ Рорти Макдауэлле в той же книге на С. 123–128.

объектов, опосредующих наши когнитивные отношения и исследования самосознания и его отношения к интерсубъективности. Такая эпистемология не похожа на картезианскую, и все же остается частью наших развивающихся традиций философского исследования, а не становится их «постфилософским» отрицанием.

Уверенность в том, что мышление ответственно за реальность и что объект научного исследования должен приводить чьи-либо убеждения в соответствие с миром — неотъемлемая черта реализма. Значит, можно сказать, что Лекторский примыкает к «базовому реализму» в той степени, в какой он сохраняет эту уверенность, даже если он явно отвергает многие методы, которые, по мнению философов, предназначены для формулировки, развития и оправдания реалистической позиции.

Тот, на кого книга Рорти произвела сильное впечатление, может назвать приверженность Лекторского к базовому реализму серьезной ошибкой, неспособностью довести свои размышления об ограничениях эпистемологии до естественных заключений. Он может попытаться представить реализм Лекторского простым следствием его марксистских взглядов или более мягко — как результат ограниченности философской культуры, в условиях которой он работал. Советский политический истеблишмент легитимизировал марксизм как философскую теорию, охватывающую не только общественно-экономические явления, но и всю природу, общество и историю. Важно то, что данная теория изображалась истинной в самом строгом смысле, который возможен. Для советских философов отрицание возможности объективного знания было интеллектуальным самоубийством (а иногда не только интеллектуальным). Поэтому мы находим у Лекторского следующее утверждение: «Марксистский анализ проблемы когнитивного отношения начинается с признания основного факта, что познание есть отражение объективной реальности, существующей независимо от сознания», которое остается неизменным и не подлежащим сомнению допущением его книги<sup>15</sup>. Для философа типа Рорти такое допущение явно фатально, ибо оно не позволяет Лекторскому понять или, по крайней мере, сформулировать следствия, которые нужно вывести из его критики истории эпистемологии.

Однако я не думаю, что следует представлять философию Лекторского безнадежно испорченной его некритическим принятием марксизма. Вряд ли можно усмотреть в его книге намек на принятие доктрины марксизма. Хотя он действительно адаптирует часть тер-

<sup>15</sup> Лекторский В. А. Указ. соч. С. 135 (Р. 116).

минологии ортодоксального марксизма-ленинизма, она играет относительно маленькую роль. (Например, к применению обязательного термина «отражение» необходимо отнестись с пониманием. Ведь автор вовсе не вкладывает в него сомнительную метафору об отражении реальности мышлением.) Марксизм Лекторского инспирирован, главным образом, идеями раннего Маркса и работами ряда советских мыслителей — Вготского, Лурии, Ильенкова, Швырева и Зинченко — которых он считает представителями особого направления в советских философских исследованиях. Любой человек, знакомый с советской интеллектуальной культурой, поймет, что это направление весьма далеко от марксизма-ленинизма, который повсеместно пересказывался в советских учреждениях. Примечательно, что все упомянутые мыслители соглашались с идеей о том, что мышление ответственно перед реальностью, хотя, кажется ни один из них, подобно Лекторскому, не считал, что это можно установить с помощью философской аргументации. Я полагаю, что согласие этих мыслителей с базовым реализмом следует принять за чистую монету, а не просто отвергать его как результат идеологических ограничений советской эпохи.

Следует сказать, что книга Лекторского не содержит никакой ясно выраженной защиты базового реализма. Его истинность просто принимается. Далее я рассматриваю, как именно могла бы выглядеть у Лекторского защита реализма.

Начнем с размышлений над обыденным примером эмпирического исследования. Предположим, что кто-то спрашивает, сколько скамеек во дворе здания, в котором мы сейчас слушаем лекцию. Нам точно известно, как ответить на этот вопрос. Мы выходим во двор и считаем скамейки сами или верим надежному свидетелю, который уже их сосчитал. В таких повседневных случаях применяется допущение о том, что есть важные факты, которые исследование должно выявить, и есть истина, с которой мы должны привести в соответствие свои убеждения. Мы проводим строгое различие между фактом и мнением между тем, что должно быть, по мнению человека, и тем, что есть на самом деле между тем, что считают истинным члены нашего сообщества, и тем, что действительно истинно. Мы согласны с тем, что число скамеек во дворе определяется не договором, а расположением реальных предметов в этом дворе.

Эти рассуждения могут показаться наивными. Кто-то может ответить, что все не так просто даже в таких явно упрощенных случаях. Совсем нетрудно вообразить спор, разгоревшийся по поводу того, следует ли считать скамейкой каменную плиту во дворе, на которой обычно сидят люди. Ясно, что этот вопрос невозможно решить путем апелляции к «реальности». Мы должны обратиться к сознанию. Одна-

ко в таком случае ответ на вопрос о количестве скамеек во дворе будет определяться достигнутым консенсусом. Разве это не уничтожает или, по меньшей мере, не изменяет контраст между фактом и мнением?

Такой ответ вводит в заблуждение. Воображаемый спор идет о том, что считать скамейкой. Это признанный всеми предмет дискуссии. Однако если даже допустить, что конвенции нашего лингвистического сообщества окончательно определяют, что входит в содержание понятия скамейка и как нужно считать скамейки, это не подрывает наши базовые реалистические убеждения. Ведь при наличии согласия относительно понятия, ответ на вопрос о количестве скамеек во дворе определяется не соглашением, а положением дел в этом дворе.

Рассмотрим, что можно было бы сказать, если бы был задан вопрос: «Во дворе есть ребенок?» Тогда мог бы возникнуть спор о том, кого считать ребенком, что повлекло бы за собой дискуссию об историческом развитии понятия детства и факторах, влияющих на его современное использование. Однако представьте себе, что этот вопрос задают родители, обеспокоенные отсутствием дочери. Несомненно, в таком случае мы чувствуем, что на вопрос надо отвечать, выяснив каково реальное положение вещей. Если концептуально совершенно ясно, наличие чего мы должны установить, ответ зависит от грубого факта. В данном случае для нас важен контраст между фактом и мнением, истиной и соглашением, объективностью и солидарностью. Нам желателен первый член каждой пары, а не второй. Разумеется, обычно мы надеемся, что наши попытки подтвердить убеждение закончатся консенсусом, но это лишь потому, что мы пытаемся найти для наших убеждений твердые основания, которые другие люди должны счесть убедительными. Мы не ищем соглашения, так как оно конституируется истиной.

Данная аналогия может помочь и в случаях с измерением. В одном смысле высота моего дома определяется соглашением, а в другом нет. Применяемые нами системы мер — результат конвенции, но то, что в рамках этой конвенции высота моего дома равна десяти метрам, не зависит от соглашения. Приняв определенную систему мер, я стремлюсь представить измерения объекта, которые соответствуют действительности. Именно этому мы учим детей, когда учим их измерять.

Размышления, изложенные выше, предназначены просто для напоминания о «когнитивных нормах» (в терминологии Лекторского), а не для отрицания философского скептицизма. Утверждение о том, что реализм имплицитно присущ нашей повседневной практике, не произведет на скептика никакого впечатления. Его аргументы направлены как раз против такого утверждения и предназначены для того, чтобы показать, что доводы, обычно приводимые нами в пользу

своих убеждений, недостаточно вески. Скептик требует найти другие, более веские основания доводов, к которым мы обычно апеллируем. Следовательно, ничто из сказанного выше скептика не успокоит. Мои рассуждения адресованы, скорее тому, кто, подобно Рорти, верит, что философский скептицизм ошибочен в своей основе, и попытки его опровержения неуместны. Почему бы такому человеку, выявившему философские ошибки, придающие скептицизму убедительный вид, не заявить, что нам следует принять сами когнитивные нормы, отражающие нашу повседневную практику? Вполне естественным противоядием от скептических преувеличений является отрицание того, что основаниям, которые мы обычно считаем убедительными, нужно дополнительное философское подкрепление. Конечно, мы не застрахованы от ошибок, мы ошибаемся и терпим неудачи. Тем не менее мы прекрасно понимаем, в чем заключаются твердые основания убеждений; и, разумеется, нам ясно, что мы способны оценить свои ошибки и неудачи. Почему бы последователю Рорти не позволить нам сохранить содержание концепций подтверждения, истины и объективности, имплицитно содержащиеся в нашей повседневной практике?

Одно из возможных объяснений состоит в том, что последователь Рорти оказывает слишком большое доверие скептицизму. Он выглядит убежденным в том, что виды причин, которые мы обычно считаем окончательными основами некоторого убеждения, не являются таковыми и действительно требуют дополнительной поддержки. За причинами, на которые мы обычно ссылаемся, должно стоять еще нечто. Последователь Рорти находит это «нечто» в «солидарности», в согласии сообщества. Однако сама идея о необходимости чего-то дополнительного, несомненно, является двусмысленной уступкой скептицизму. Она предполагает, что последователю Рорти не следует соглашаться с ответом скептика.

Последователь Рорти не согласится с таким диагнозом. Для него скептицизм прав в том, что он раскрывает фундаментальную ошибочность эпистемологии. Мы предполагаем, что убеждения, которые мы считаем истинными, каким-то образом соответствуют миру, что подтвержденные убеждения находят реальные гарантии в «положении вещей», что мысль описывает реальность и т. д. Аргументы скептиков пытаются показать, что невозможно придать какой-либо смысл релевантным отношениям соответствия, гарантии и описания, поскольку «реальность» для нас непостижима. Все, что мы можем сделать — это проверить свои убеждения с помощью других убеждений. Мы вынуждены извлекать доступный нам смысл изнутри своих концепций, но не можем подкрепить их чем-то внешним. Как эпистемолога, так и скептика (помимо всего прочего, скептик

является одним из эпистемологов!) интересует соответствие мышления реальности. Переопределение истины в терминах подтверждения, а подтверждения — в терминах солидарности вовсе не дает ответа на доводы скептика, а изменяет весь универсум рассуждений.

Однако можно сказать, что идея о том, что реальность недоступна для нас, что мир никогда не может быть представлен в наших мыслях, является слишком большой уступкой репрезентативизму, выдвинувшему скептика на передний план. Если считать, что мышление отражает реальность, то неизбежно возникает проблема об отношении образа к объекту. Однако суть критики, предложенной Рорти, заключается в том, чтобы избежать такой модели. Почему бы не заменить ее моделью, согласно которой мысль способна контактировать с реальностью, как предполагает повседневная практика исследования, а не моделью, согласно которой реальность сводится к социальным конструкциям? Напрашивается вывод, что сомнительные философские трактовки отношения между разумом и миром продолжают влиять на позицию последователей Рорти, так как описание подтверждения в терминах солидарности — это попытка решить свои жизненные проблемы при помощи таких картин. Апелляция к солидарности как таковая — это большей частью способ философствования, который, к тому же, противоречит нашим обычным концепциям. Это отнюдь не описание того, во что мы начинаем естественным образом верить, когда избавляемся от философских иллюзий. Какую бы постфилософскую позу ни принял последователь Рорти, его продолжает одолевать философский зуд.

Обратимся теперь к взглядам вдохновленного Рорти философа Барри Аллена. В своей (посвященной Рорти) книге «Истина в философии» он атакует философские концепции истины. Целью его атак является то, что он называет «онтологикой — концепция, согласно которой возможность истины зависит от существования вещей, которым присуща самодетерминированная идентичность, а наши убеждения, утверждения и т. д. истинны, когда они истинны для таких вещей»<sup>16</sup>. *Coup de grâce* происходит тогда, когда Аллен отрицает то, что не зависящая от рассуждений детерминированная идентичность присуща всякому существу или вещи. Следовательно, нет ничего такого, для чего наши мысли должны быть истинными. По его утверждению, есть только определенные существа, «так как нечто фактически определено, то есть оценено, измерено и дифференцировано»<sup>17</sup>. Независимо от этого «не суще-

<sup>16</sup> Allen B. Truth in Philosophy. Cambridge, 1993. P. 2.

<sup>17</sup> Указ. соч. С. 178.

ствуется двух вещей, сходных или различающихся между собой во всех отношениях. Порядок нигде не является исходным. Природы не существует»<sup>18</sup>. Лучшее, что мы можем сказать — это то, что некоторые наши убеждения и высказывания «слышатся истинными», то есть они выдерживают проверку в плане «экономии знания».

Аллен выдвигает свой аргумент в качестве критики амбиций философии, особенно аналитической<sup>19</sup>. Тем не менее позиция, на которую он становится, имеет глубоко философский характер. Идея о том, что природы «не существует», вряд ли является заранее заданной идеей, к которой мы возвращаемся, когда ликвидирована философская путаница. Напротив, это сугубо метафизическое утверждение расходится не столько с когнитивными нормами, содержащимися в нашей мирской практике, сколько с нашими эмпирическими убеждениями, как повседневными, так и научными. Как же может быть убедительной такая точка зрения?

На мой взгляд, защитить позицию, подобную этой, можно только придав ее трансцендентальный характер. Идея о том, что объекты имеют определенный характер только относительно какого-то рассуждения или какого-то способа концептуализации, должна считаться истиной, к которой мы приходим путем использования необходимых условий опыта. Такие трансцендентальные истины нельзя выразить так же, как эмпирические истины, возможность которых они обуславливают. Трансцендентальные и эмпирические утверждения должны быть разделены; в противном случае мы будем говорить бессмыслицу. Эмпирическое высказывание о том, что природы не существует, ложно (если оно вообще имеет смысл), как ложно и эмпирическое высказывание о том, что наши формы речи и мыслей придают определенность физическим объектам (конституэнтам «природы»). Значит, остается только вынести разговор о конструирующей мир силе человеческой практике в трансцендентальную область, тем самым, представив Аллена защитником трансцендентального идеализма. Однако при этом усиливаются философские амбиции концепции (больше кантианской, чем картезианской по духу), которая отводит философии основополагающую роль, а именно ее предают анафеме Рорти и его последователи.

Несомненно, что Аллен не согласился бы с таким заключением, отвергая мое обращение к различию между трансцендентальным и эмпирическим. Он мог бы сказать, что его позиция заключается в том, чтобы подвергать сомнению фундаментальные допущения относительно эмпирического знания, которые не формулируются в фило-

<sup>18</sup> Allen B. Truth in Philosophy. С. 149.

<sup>19</sup> Указ. соч. С. 181, 182.

софских трудах, а лежат в глубинах нашей интеллектуальной культуры. Они включают в себя в точности те допущения, которые являются имплицитными частями повседневных исследований. Аллен хочет заставить нас понять случайный характер категорий, которые мы применяем для придания смысла нашему миру, и способа их эффективного применения. Они обеспечивают производство истины, выдвижение идентичности на первый план и создание «реальности».

Аллен прав, призывая нас осторожно обращаться с отношением между категориями или понятиями и властью. Категории, применяемые нами для обсуждения святости, сексуальности, интеллектуальности, способности и т. д., и т. п., относятся к структуре социального мира, который было бы ошибочно рассматривать как «данный», «естественный» порядок. Так называемой «научной» картине мира тоже присуще множество подобных юридических и исторических аспектов. С этим можно согласиться, если мы хотим сохранять критическое и осознанное отношение к нашей собственной концепции вещей. Однако весь фокус в том, чтобы понять это, не впадая в столь распространенные среди философов грехи избыточного противодействия и преувеличения. Можно развивать необходимую утонченность мышления, не отказываясь от убеждений базового реализма.

Разумеется, мне трудно представить, что значит освободиться от таких убеждений и встречать каждый день с мыслью: «Мы придаем всему определенность». Например, абсолютно непонятно, как объяснить возникновение существ, способных думать и говорить, если мы отрицаем, что определенные объекты могут существовать до рассуждения. Остается загадкой, как же, следуя Аллену, можно понять наше отношение к другим людям. Возможно, я могу уговорить себя считать, что формы моего мышления и речи каким-то образом делают определенными физические объекты и окружающую меня среду, но вряд ли мне удастся убедить себя в том, что определенность моей жене и моим детям придают тоже некие создающие реальность силы категоризации. Единственной привлекательной чертой такого «крайнего» идеализма является саморасширение антропоцентризма. Все выглядит так, что у нас нет иного выхода, чем искать утешение в мысли о том, что любой создающий нас порядок нами же и создан. Является это утешением в утешении или утешением в иронии, зависит от духа, в котором данное утверждение высказывается. Однако я предпочитаю более приятное признание отношения между рассуждением и властью, совместимое с убеждениями базового реализма.

Последователь Рорти вполне мог бы не согласиться и с концепцией, предлагаемой Алленом, заявив, что его главная идея состоит в том, что понятие реальности не имеет никакого философского значения. Если

нужно проверить чьи-то убеждения, нельзя привлекать для этого «реальность» в качестве доказательства, ибо доказательство всегда обеспечивается другими убеждениями. Он утверждал бы, что такая идея не основана на имплицитном признании репрезентативизма. Дело именно в том, что реальность не «дана» нам, и «мир» не может обеспечить рациональную гарантию нашим мыслям. Конечно, наши взаимодействия с реальностью могут стать причиной наших убеждений в чем-то, но этим не определяется то, в чем мы должны быть убеждены. Последнее определяется отношением между нашими существующими убеждениями и убеждениями, вызванными новыми причинами. Между состояниями разума и состояниями мира нет нормативных отношений.

Для последователя Рорти думать иначе — значит наделять реальность мистическими свойствами. Идея о том, что мы в некотором смысле «объясняем» реальность и обязаны «подчинять» свои убеждения порядку вещей, делает реальность неким авторитетом, с которым мы должны считаться. Как было сказано ранее, последователь Рорти усматривает в этом наследие религиозного мышления. «Бог умер. Да здравствует Реальность!» Однако мир — отнюдь не удобный заместитель божества. Кроме всего прочего, реальность не может вынудить нас поверить во что-то или что-то объяснять. Реальность не разговаривает с нами. Она не может сказать, в чем мы должны быть убеждены. Контакт реальности с нашим разумом казуален, а не рационален. Реальность — не человек; она безразлична к тому, что мы думаем.

Действительно ли приверженец базового реализма пребывает в тисках таких идей? Я так не думаю. Не следует считать, что метафора, согласно которой мышление должно «объяснять» реальность, имплицитно предполагает персонификацию реальности. Неверно, что цена ошибки — это гнев реальности. В упомянутой метафоре просто выражается мысль о том, что восприятие может открыть нам, что во дворе четыре скамейки, и наше знание этого факта есть основание нашего убеждения в том, что там их действительно четыре. Как говорит Джон Макдауэлл, следуя Витгенштейну, когда все идет хорошо, мышление постигает факты — между разумом и миром есть договор<sup>20</sup>. Это понятие договора не обозначает договор между персонами, а выражает гармонию, или тождество, между разумом и миром, тождество, которое заведомо считается сомнительным для картезианского философского мышления, которое считает задачей философии наведение метафизического и эпистемологического моста между разумом и реальностью. Я полагаю, что с точки зрения приверженцев русской традиции, к которым принадлежит и Лекторский, задача Макдауэлла

<sup>20</sup> См.: McDowell J. *Mind and World*. Cambridge, 1994.

состоит в переосмыслении места разума в мире с целью показать, что упомянутый мост — только мираж. Когда она решена, можно успешно вводить жестоко критикуемую Рорти идею о том, что наши мысли истинны потому, что бытие вещей делает их истинными. Правильно понятое выражение «делание истинным» не превращает реальность в действующее лицо и не означает, что факты каким-то образом преодолевают пропасть между разумом и миром, наделяя наши убеждения или высказывания чем-то особым, а именно — истиной. Данная метафора означает, что истинное утверждение «Во дворе четыре скамейки» истинно тогда и только тогда, когда *во дворе четыре скамейки*. Релевантное выражение «делать истинным», или «быть истинным в силу...» охватывается простым актом снятия кавычек.

Последователи Рорти нападают на картезианскую идею о том, что философия должна навести мост через пропасть между разумом и миром. При этом они уничтожают надежду на то, что в посткартезианской философской культуре есть смысл заключить договор или установить равенство между разумом и миром. Почему? Как мы видели, Рорти настаивает на том, что мир может оказывать на разум только каузальное влияние. Восприятие может вызвать у нас убеждения, но не может оправдать или узаконить их<sup>21</sup>. Следовательно, наше непосредственное знание о мире не может быть гарантией определенных убеждений, и поэтому невозможно обращаться к природе такого знания с целью иллюстрации предполагаемой гармонии между разумом и миром. Мы говорим так, словно мир содержит «факты» или «положения дел», с которыми мы можем вступать в когнитивный контакт, но это всего лишь иллюзия. Мир — просто источник каузального воздействия на нас. В результате данного воздействия мы формируем свои убеждения и высказываем утверждения, но «вовне» нет ничего такого, чему должно соответствовать их содержание, ибо «факты» и «положения дел» — всего лишь проекции или конкретизации самого этого содержания.

Откуда же возникает идея о том, что реальность может каузально влиять на нас? Я полагаю, что ее источник — нерешительный сциентизм — идея, согласно которой мир содержит только феномены, допустимые с точки зрения естественных наук. Допустив, что мир влияет на нас не каузально, а рационально, мы вынуждены признать, что он содержит феномены, обеспечивающие подлинные основания убеждений. Мы должны изображать реальность не просто как

<sup>21</sup> Основной источник этой идеи Рорти — работа Уилфреда Селларса «Empiricism and the Philosophy of Mind» из его книги «Science, Perception and Reality» (L., 1963). Прочтение Селларса Рорти следует сопоставить с тем, как понимает Селларса Макдауэлл; см. начало книги Макдауэлла «Mind and World».

набор физических явлений, а как естественную среду, насыщенную смыслом и значением. В таком случае провал между разумом и миром исчезает, и мир перестает быть чуждым разумности, приобретая характер, с которым разум может быть связан естественным образом. Однако это достигается осмыслением объективной реальности в более широких терминах, чем те, которые применяются в здоровой концепции реальности естественных наук. Значит, это невозможно сделать, предполагая, что только естественные науки могут окончательно судить о том, что есть на самом деле.

Несомненно, что отвержение сциентизма — доминирующая тема русской традиции, к которой принадлежит Лекторский. Как было замечено ранее, его антипатия к узкому научному натурализму явно выражена в книге «Субъект, объект, познание». Она ясно видна и в работах его наставников, особенно в работах Эвальда Ильенкова по «проблеме идеального»<sup>22</sup>. Центральная идея этих текстов — необходимость отвержения узко научной концепции существующего в пользу точки зрения, согласно которой идеальные феномены типа причин, оценок и смыслов могут существовать объективно, как подлинные конститuenty реальности, независимо от сознания и воли индивидуумов. Ильенков представляет объективно существующие идеальные феномены как результаты объективации человеческой деятельности, как аспекты человеческой духовной культуры, содержащиеся в окружающей нас среде. Он утверждает это, в частности, для признания глубоких изменений людьми характера своей среды. Однако у него есть и другая цель, ибо он утверждает, что объективность идеального — это не просто способ существования в локальной среде, а предпосылка отношения субъекта с миром. Жизнедеятельность животных протекает во взаимодействии с конечной средой, значимость которой для этих животных ограничивается физическими и биологическими факторами, а люди населяют мир с бесконечными горизонтами, постигаемый ими одновременно как тотально структурированный и организованный. Мы живем в том, что является одновременно и естественным миром, и областью безграничного смысла.

Ильенков доказывает ошибочность убеждения в том, что разум привносит в мир порядок и смысл, проецируя свои категории на не-

<sup>22</sup> См.: Ильенков Э. В. Идеальное // *Философская энциклопедия*. Т. 2. М., 1962. С. 219–227; перепечатано с исправлениями в книге: Ильенков Э. В. *Диалектическая логика*. М., 1974. С. 183–210 (Перевод на английский язык: *Dialectical Logic*. М., 1977); Ильенков Э. В. Проблема идеального // *Вопросы философии*. 1979. № 6. С. 145–158; № 7. С. 128–140 (перепечатано с исправлениями под названием «Диалектика идеального» в книге: Ильенков Э. В. *Философия и культура*. М., 1991. С. 229–270).

кую хаотичную, грубую природу-в-себе. Наоборот, реальность подлинно наделена таким смыслом, и наша разумность состоит не в существовании особой субъективной сферы, которую каждый из нас может назвать собственной, а в способе связи с реальностью, включающей в себя ответственность перед объективными причинами. Тем самым Ильенков поддерживает объяснение когнитивного созревания по Выготскому, которое, как мы уже говорили, явно принимает Лекторский в книге «Субъект, объект, познание». Сугубо человеческие умственные способности не являются врожденными, а приобретаются в процессе приобщения к культуре. Каждый ребенок обретает сознание, когда он впитывает культуру и приобретает способность овладевать реальностью идеальным способом. Мы становимся разумными животными — личностями в полном смысле слова, когда начинаем осуществлять сугубо человеческие формы деятельности, свидетельствующие о наличии разума. Если рассматривать разум и мир в таком ракурсе, картезианский провал между ними исчезает<sup>23</sup>. Взамен можно признавать материалистическое тождество мышления и бытия. Обвинение последователей Рорти в сциентизме выглядит достаточно парадоксальным, так как обычно они гордятся тем, что ставят науку на свое место в ряду других видов рассуждения, полезных для одних целей и бесполезных для других. Тем не менее источником настоятельных утверждений Рорти о том, что причинность — это единственная форма нашей связи с реальностью, является излишнее уважение к чисто сциентистским концепциям того, что есть и что может быть.

Разумеется альтернатива Ильенкова отнюдь не проще. Настаивая на том, что наша когнитивная связь с миром зависит от идеализации реальности или привнесения в нее культуры с помощью деятельности, он иногда очень близок к взглядам Аллена, согласно которым, человеческая практика вносит порядок в саму природу. Разумеется, Ильенков не склонен занимать такую позицию. С моей точки зрения, он проводит связь между идеальностью и деятельностью, чтобы ослабить явно платонистские аспекты своей позиции. Идеальное — это не то, что находится именно здесь и абсолютно не относится к существованию разумных существ. Идеальные феномены нужно объяснять, апеллируя к характерным видам деятельности существ, способных распознавать присутствие таких феноменов. Однако существа, обретшие способность осваивать содержащий в

<sup>23</sup> Я усматриваю строгую параллель между взглядами Ильенкова и Макдауэлла, несмотря на определенные различия между их соответствующими идиомами; см. мои статьи: «Культура, нормативность и жизнь разума» и «Память, идентичность и культура психологии», опубликованные в книге: *Bruner J. Language, Culture, Self / Bakhurst D., Stuart G. Sh. (eds.). L., 2001.*

себе идеальные феномены мир, имеют концептуальные ресурсы, успешное применение которых позволяет им распознавать их природу. Для Ильенкова признание посреднической роли культуры и деятельности не делает разговор о реальности бесполезным. Скорее, такое посредничество позволяет нам объять мир<sup>24</sup>.

Я попытался защитить Лекторского от обвинений в том, что его реалистические убеждения бесполезны, что является результатом действия идеологических ограничений советского марксизма. Я хотел показать, что предложенная Рорти и его последователями критика реализма связана с концепциями, рамки которых она якобы преодолевает — она и сама заражена определенной формой скептицизма и слишком буквально следует репрезентативистской идее о том, что «реальность» должна относиться к чему-то трансцендентальному. Далее, по этому поводу можно сделать следующие критические замечания. Антропоцентристские аспекты рортианской философии особенно неудовлетворительны. Кроме того, в ней присутствует важный политический компонент. Последователь Рорти утверждает, что реализм является поводом для излишнего самодовольства — самонадеянности тех, кто считает себя обладателями интуиции, позволяющей непосредственно проникать в природу реальности и «единственной истинной теории». Считая, что реальность на их стороне, такие люди присваивают себе право навязывать другим свои взгляды на истину и действовать в рамках своего видения истории, цивилизации, просвещения, а также маргинализируют другие концепции. Философы, вдохновленные Рорти, находят удовольствие в подрыве подобной самонадеянности.

Реализм полностью совместим с концепцией фаллибилизма (fallibilism) — убеждением в том, что все, известное нам, может оказаться неверным. Принимающий такую концепцию реалист понимает необходимость быть разумным, скромным, прислушиваться к противоположным мнениям и рассматривать различные альтернативы. Реалисты не обязательно являются догматиками. Более того, реализм полностью совместим с резким политическим критицизмом: люди, провозглашающие, что истина на их стороне, зачастую с

---

<sup>24</sup> Я подробно обсуждаю позицию Ильенкова во многих своих работах: особенно см.: *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: from the Bolsheviks to Evald Ilyenkov* (Cambridge, 1991. Ch. 6) and «Meaning, Normativity and the Life of the Mind», *Language and Communication*, 17 (1), P. 33–51; переведено на русский язык как «Культура, нормативность и жизнь разума» // *Вопросы философии*. 1999. № 9. С. 159–177. В последней из перечисленных работ я рассматриваю, следует ли интерпретировать апелляцию Ильенкова к деятельности как разновидность трансцендентальных взглядов, приписанных мною Барри Аллену, или же предпочтительнее понимать Ильенкова как-то иначе.

пренебрежением относятся к другим или впадают в патетику именно потому, что их взгляды, выдаваемые за истину, на самом деле ложны. Реалист может сказать это вполне открыто. Как я утверждал ранее, ничто не запрещает реалисту соглашаться с тем, что мы обладаем рефлексивным пониманием природы и происхождения наших способов категоризации. Мы не должны некритически допускать истинность своих убеждений и приемлемость своих понятий, предназначенных для постижения реальности. Однако ничто в реализме не предполагает неизбежность когнитивных ошибок.

Рорти стремится представить реализм политически подозрительной концепцией и подчеркнуть либеральный, демократический потенциал замены объективности солидарностью. Однако это нечестно — ведь между реализмом и догматизмом или между рортианским этноцентризмом и разумностью нет необходимой связи. Политическая программа Рорти, по крайней мере иногда, вредит его изображению своих оппонентов в области философии.

Моя защита Лекторского носит более скромный характер. Я не выдвигал веских аргументов в пользу позиции Лекторского и против взглядов Рорти. Я просто пытался представить диалектику возможного спора между ними. Конечно, ирония заключается в том, что я обвиняю приверженцев Рорти в сциентизме и антропоцентризме, а также осуждаю за то, что принимаемая ими политика искажает восприятие философских альтернатив — ведь именно в этом обычно обвиняли советских философов. Однако я вряд ли сказал нечто такое, что убедит последователя Рорти в ошибочности его методов. Теперь я должен сделать признание, которое покажется странным в устах страстного поклонника реализма: я не думаю, что нет никакой перспективы найти убедительный аргумент в пользу базового реализма. Реализм Лекторского базируется на уважении к феноменологии опыта (который представляется как нечто независимое от нас), к нашим обычным повседневным концепциям, к «здравому смыслу», обогащенному наукой, и к науке, ограниченной здравым смыслом. Его реакция на дерзкие философские взгляды — это предостережение против всяких преувеличений и призыв сохранять разумные пропорции. Такой стиль не может вдохновить тех, кто стремится перевернуть нашу интеллектуальную культуру с ног на голову, кто занят поиском грандиозных описаний истории философии, или кто ищет предлог для описания этой истории как процесса безнадежной погони за невозможным. Однако, по моему мнению, такой стиль привлекателен именно свободой и завершенностью, которые проявляются во всей книге Лекторского «Субъект, объект, познание». Она удивляет читателя глубиной и свежестью мысли. Книга издана

достаточно давно, но уместность аргументов Лекторского особенно заметна именно сегодня, так как в западной философии возникло множество направлений, тесно связанных с тем, что его интересует.

Одним из направлений, которое Лекторский считал бы близким своим взглядам, является особый вариант неокантианской философии, возникший в Британии. Например, книга Квасима Кэссама «Человеческое “я” и мир» содержит исследование предпосылок самосознания<sup>25</sup>. Однако, удивительно то, что его подходу можно адресовать те же обвинения, которые Лекторский выдвигает против Канта и других представителей трансцендентальной философии, а именно — обвинения в том, что они поглощены анализом структуры индивидуального самосознания, рассматриваемого как нечто чистое и самодостаточное, и игнорируют тот решающий факт, что когнитивный субъект включен во взаимодействие со своей средой и другими субъектами. Программа книги Кэссама «Человеческое “я” и мир» состоит в том, чтобы показать: знание субъекта о себе как о физическом объекте является предпосылкой самосознания. В более поздних работах Кэссам утверждает, что наше знание о самих себе как о физических объектах лучше всего объясняется тем фактом, что мы *являемся* физическими объектами<sup>26</sup>. Значит, он согласился бы со следующим утверждением Лекторского:

«При любой попытке понять специфические свойства знания необходимо принимать во внимание тот фундаментальный факт, что эмпирический субъект внедрен или включен в мир материальных объектов, не зависящий от него и его сознания, что другие субъекты не менее реальны, чем он сам, и не могут рассматриваться исключительно как продукты моего опыта»<sup>27</sup>.

Когда Лекторский писал эти слова, многие западные философы отвергли бы их как выдающие за истину то, что еще не доказано. Я думаю, что сегодня столько же философов приняло бы их для определения критерия адекватности любого объяснения отношения между субъектом и объектом.

Лекторский может сетовать на недостаток времени для своих научных изысканий, но ему не следует сомневаться в значительности своих философских результатов. «Субъект, объект, познание» — необыкновенная книга, труд человека, научная цельность и скромное величие которого являются образцом для всех нас.

*Пер. П. Быстрова*

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> См. его работы: «Self-Directed Transcendental Arguments», в книге: Stern R. (ed.) *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*. Oxford, 1999.

<sup>27</sup> Лекторский В. А. Указ. соч. С. 111 (Р. 95).

# Приложения

# О жизни и философии

## Беседа Б. И. Пружинина с В. А. Лекторским

*Пружинин Б. И.: Владислав Александрович, как Вы пришли в философию? Не возникало ли желания уйти из этой области в какую-нибудь иную, менее беспокойную сферу?*

*Лекторский В. А.:* На первый взгляд все в нашей жизни возникает из случайного сочетания каких-то событий. Любая жизнь могла сложиться иначе, чем это имело место. Но случайности случайностям рознь. Когда нечто возникло, сложилось, то дальнейшие жизненные перипетии определяются уже не только внешними факторами, но и некоей внутренней траекторией, тем, что психологи называют «жизненным путем» (нужно только иметь в виду, что у разных людей эта внутренняя траектория будет выражена в очень разной степени). Оглядываясь на свою жизнь, я хорошо понимаю, что мог бы и не стать философом.

*Пружинин: А вот как дома-то отнеслись к Вашему выбору? Что родители ответили, когда Вы сказали им, что пойдете на философию?*

*Лекторский:* Родители как-то особо не отговаривали, хотя выразили некоторое недоумение. Я в 1950 году на философский факультет поступал, а родители у меня были люди, умудренные опытом советской жизни. Они помнили, как незадолго до этого, в сорок седьмом году, поносили Г. Ф. Александрова за книгу по истории философии (так называемая философская дискуссия). И они говорили: «Куда-то ты не туда пошел, какой-то путь ты выбираешь непростой. Уж очень это тяжело — быть философом». Но не более того.

Большое влияние на меня оказало общение с моим другом Генрихом Батищевым, для которого не было никаких колебаний в выборе именно философского факультета (его отец тоже был философом). Примерно в девятом классе он меня огорошил вопросом: «А ты читал “Анти-Дюринга”?» — «Слушай, Генрих, какой “Анти-Дюринг”?» — «Нельзя быть культурным человеком, не

читая «Анти-Дюринга»!» Я как-то сначала ошалел, а потом взял «Анти-Дюринга», почитал что-то, не понял ничего. Но вот в это же время я прочитал книгу «Эволюция физики» А. Эйнштейна и Л. Инфельда. Это блестящая работа. В ней хоть и идет речь о физике, но в центре — именно философские сюжеты: что такое пространство, время, причинность и т. д. Эта книга на меня произвела сильное впечатление, и я понял (а я интересовался и физикой, и математикой, и историей — очень разными предметами), что есть единственная дисциплина, которая объединяет мои разные интересы и дает понимание и того и другого. Потом еще Л. Толстого начитался: в «Войне и мире» у него своя философия истории, Достоевский увлек, а он-то, конечно, писатель сугубо философский. Писарева я читал в девятом классе. Сейчас его никто не помнит, а в то время (1948 год) он на меня сильное впечатление произвел. У него интересные, я бы сказал яркие, статьи об образовании и науке. Они, конечно, в смысле философском не очень глубокие, но живые и выводящие на философскую тематику. И я понял, что философия — это и есть то, что будет мне интересно. А до этого хотел быть историком. Ходил на исторический факультет МГУ, на «день открытых дверей», это было за полгода до поступления на философский. Уже принял твердое решение: поступать на исторический факультет. Историю у нас преподавала Вера Дмитриевна Сказкина, жена известного историка академика С. Д. Сказкина. Она великолепно историю преподавала. И когда я ей сказал, что хочу быть историком, то была очень довольна: «Вот, наконец! Правильно! Идите туда!» Так что я почти что решил быть историком. Но потом передумал. Конечно, я плохо тогда представлял, что такое философия, а особенно наша философия тех лет. Так что в какой-то мере это был прыжок с закрытыми глазами.

*Пружинин: А выбор гносеологии — это уже потом?*

*Лекторский:* Ну, это уже потом. Поступив на факультет в 1950 году (расцвет сталинизма), я через некоторое время понял, что философия — это все же не то, что я предполагал. Там никакой гносеологии в современном смысле не было. Не могу сказать, что у меня сразу же возникли мысли об уходе из философии. Хотя некоторые лекции и дискуссии вызывали недоумение и даже оторопь. Были, конечно, лекции, семинары по теории познания, но это было очень неинтересно. В основном мы изучали «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленина. Скучнейшую работу. Читал курс лекций Ф. И. Георгиев.

*Пружинин: Я помню, да.*

*Лекторский:* Помню, как мы изучали на семинарах «Материализм и эмпириокритицизм». Наш преподаватель каждый раз опаздывал на полчаса на занятия, а когда приходил, говорил так: «Ребята, вот в вашей группе есть студент Юрий Иванов — (он был старше нас лет на шесть, до поступления на факультет работал инструктором обкома партии, человек, поднаторевший в марксизме-ленинизме) — он пусть занятия проведет, а я в это время газету читаю». Преподаватель сидел, читал газету. А Юра Иванов рассказывал нам как нужно понимать ленинскую работу. Это энтузиазма не вызывало. Когда курсовые работы начались, я на втором-третьем курсе писал что-то на истматовские сюжеты (сейчас не помню, что именно). Большинство лекций были не очень интересными. Но были и блестящие преподаватели: лекции по психологии П. Я. Гальперина были событием. Много хороших лекций было по истории западной философии, по политической экономии капитализма (Г. Мансилья) и др.

Ситуация на факультете стала радикально меняться со второй половины 1953 года. В сентябре защитил кандидатскую диссертацию Эвальд Васильевич Ильенков. Представьте себе: только что умер Сталин. А в кандидатской диссертации Ильенкова уже содержались те идеи, которые он потом всю жизнь развивал и за которые его всю жизнь ругали и обвиняли в отходе от марксизма. Вот тут я уже понял, что истматом заниматься — нелепая вещь, но о том, что я буду заниматься теорией познания, я тогда не думал. В то время мне казалось, что интереснее всего заниматься историей философии. Это было нечто более живое, какие-то были историко-философские сюжеты, которые можно разрабатывать. И вот появился Ильенков, защитил диссертацию по диалектике абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. А потом стал читать нам лекции, вести спецсеминар по «Капиталу». Я внимательно прочитал его кандидатскую диссертацию и стал старостой его семинара (1953–1954 годы). Первоначально идеи Ильенкова вызывали у меня резкое отторжение. Ибо это было настолько непривычно и противоречило всему тому, чему нас учили, казалось, что это противоречит и здравому смыслу. Ну, например, сама идея восхождения от абстрактного к конкретному. Выходит, что вначале существует абстрактное, а конкретное появляется в конце познавательного процесса. Но мы же знаем, что познание начинается с опыта. А он именно конкретен. Абстракции же возникают позже. И вот Ильенков все эти общепринятые идеи опрокидывал.

Конечно, все это нас, студентов, будоражило. И мы все страстно это обсуждали, у нас были горячие дискуссии. И постепенно я ильенковскими идеями проникся, стал сторонником Ильенкова. А потом, через год, Ильенков с Коровиковым (Валентин Иванович Коровиков вел у нас семинарские занятия по истории философии и тоже пользовался популярностью у студентов) написали «Тезисы о предмете философии». Они оба работали на кафедре истории западной философии, которой руководил Теодор Ильич Ойзерман. И вот в 1954 году собирается Ученый совет философского факультета МГУ для обсуждения тезисов Ильенкова и Коровикова. И тут такое началось! Почти все обрушились на авторов крамольных тезисов. А это была, конечно, крамола. Еще бы! Утверждать (и это в 1954 году!), что предмет философии — это теория познания, гносеология! А я, как уже говорил, проникся к этому времени идеями Ильенкова. Но я был наивнейшим человеком и еще не понимал, в каком обществе живу. Я выступил на заседании Ученого совета с защитой тезисов. Вообще авторов тезисов защищали очень немногие. Я помню, что среди защитников был А. А. Зиновьев (тогда аспирант кафедры логики философского факультета), П. В. Копнин (он был докторантом Института философии АН СССР), А. С. Арсеньев (научный сотрудник того же Института). В основном же участники обсуждения громили Ильенкова и Коровикова. Их просто сминали, давили. Полгода спустя какой-то преподаватель факультета, товарищ бдительный, написал письмо в ЦК КПСС о том, что на факультете бродит крамола, два преподавателя — Ильенков и Коровиков — смущают неокрепшие студенческие умы, преподносят им ревизионистские и антимарксистские идеи, вербуют своих сторонников среди студентов. И примером того, как они преуспели в этой деятельности, называлась моя фамилия. Через несколько месяцев нагрянула комиссия из ЦК КПСС по расследованию ситуации на философском факультете МГУ, члены комиссии все это изучали — расследовали, и потом было принято закрытое постановление ЦК о факультете. Впоследствии я узнал, что в этом постановлении меня указали в качестве попавшего под влияние вредных идей. Я тогда не знал об этом постановлении и не мог понять, почему вдруг ко мне изменилось отношение руководства факультета. Я хорошо учился, у меня были одни пятерки, я был рекомендован в аспирантуру. И вдруг в начале 1955 года выясняется, что из всего нашего курса берут в аспирантуру только трех человек (продемонстрировавших свою политическую зрелость).

Наш курс объявили зараженным ревизионизмом. Но и в целом обстановка на факультете была признана тревожной курирующи-

ми нас товарищами из партийных инстанций. Ибо в это время на факультете происходили и другие события.

В марте 1955 года, когда я кончал факультет, состоялся Пленум ЦК КПСС, где Г. М. Маленков был снят с должности Предсовмина, ему, кажется, был объявлен партийный выговор. Н. С. Хрущев разоблачил Маленкова как человека, который не по тому пути вел страну, не понимал взаимоотношения первого и второго подразделения в экономике. По этому поводу на факультете было закрытое партсобрание. Я не был тогда членом партии и не знал о том, что там происходило, но потом об этом узнал. Оказывается, несколько человек с нашего факультета выступили с заявлениями о том, что не понимают, почему сняли Маленкова постановлением ЦК КПСС. 1955 год! А там был секретарь райкома партии. «Ах, вы не понимаете? Исключить из партии!» Исключили несколько человек, в том числе с нашего курса Андрея Могилева. А он был у нас старостой курса, был сталинский стипендиат. Он войну прошел. И его исключили из партии! Представляете, это было накануне защиты его дипломной работы. Андрею не дали защитить дипломную работу, а у него семья, двое детей. Он пошел к Е. А. Фурцевой, которая тогда была первым секретарем московского городского комитета партии. Фурцева знала Могилева, потому что до поступления на факультет он работал бригадиром строителей и был в этом качестве известен, получал разные премии. Фурцева приказала его в партии восстановить, объявив строгий выговор с занесением, конечно. Диплом Могилев с грехом пополам защитил, и после этого его «бросили» строить кинотеатр «Стрела». Он возглавил эту стройку и был первым директором этого кинотеатра. Вот такая судьба у Могилева, но это отдельный разговор. Я привожу этот факт как пример того, почему наш курс и факультет были официально признаны зараженными нехорошими настроениями. Ильенкову, Коровикову, мне и всем тем, кто попали под влияние этих преподавателей, дали кличку «гносеологи». Считалось, что «гносеологи», если и не враги народа, то уж во всяком случае люди, глубоко заблуждающиеся, от которых нужно держаться подальше. Поэтому, когда я окончил факультет, меня никуда не брали на работу, но диплом я все-таки, слава богу, защитил. На работу устраиваться меня послали в город Егорьевск.

*Пружинин: Да, есть такой, под Москвой.*

*Лекторский:* Там есть краеведческий музей, меня послали работать экскурсоводом, оклад тридцать рублей. Поехал. Надо выполнять указание. Приехал, а мне говорят: «Ты куда? Нам своих неку-

да девать, ты еще к нам навязался». Они написали мне отказ, и я в течение нескольких месяцев пытался устроиться на работу. Тогда философию в большинстве вузов не преподавали, да и на преподавание брали только членов партии. Я членом партии не был, к тому же ходили слухи о том, что я «гносеолог». Потом я устроился лаборантом на кафедру философии Московского государственного экономического института. Был такой институт, которого сейчас уже нет, потому что где-то лет через десять после моей работы в нем его «слили» с Плехановским институтом, они рядом находились. Была там кафедра философии, между прочим, интересная. Я стал лаборантом кафедры. В чем были мои обязанности? Вот кафедра заседает, я веду протоколы, а потом печатаю их на машинке. Большего мне не доверяли, преподавать я не мог. Но на кафедре работали интересные люди. Там был Б. Э. Быховский, которого отовсюду исключали, он ходил с партийным выговором, как якобы бывший троцкист. Это человек, который фактически сделал трехтомную «Историю философии», знаменитую «серую лошадь», получившую сталинскую премию. Конечно, в редколлегии этого трехтомника значатся Г. Ф. Александров, М. Б. Митин, П. Ф. Юдин и др., но всю реальную работу делал Быховский. Он был феноменально образованным человеком. Знал много языков: говорил и читал. Вот картина. 1955 год, только два года назад умер Сталин, еще не было XX съезда КПСС и официальной критики культа личности. Философия преподавалась предельно догматично. Быховский читает лекции по философии студентам второго курса общеэкономического факультета. А там, кстати, работали в то время очень интересные экономисты. И студенты тоже. Вот академик А. Г. Аганбегян, например, оттуда вышел, там учился. У Быховского нет никакого текста, у него такая маленькая бумажка-план, он говорит, как артист, импровизирует. Он настолько увлекательно читал лекции, что к нему ходили студенты других факультетов и других курсов, которым это формально не было нужно. Повторяю, что все это в 1955 году! И второй из любопытных людей, работавших на кафедре, которого я чуть-чуть не застал, так как он ушел с кафедры на пенсию в тот момент, когда я попал на кафедру. Это был Степан Петрович Батищев, отец Генриха Степановича, моего друга с 1943 года и на всю жизнь.

С ним была другая история. Он работал в ЦК ВКП(б), занимал какой-то приличный пост в отделе агитации и пропаганды. Во главе отдела был академик Г. Ф. Александров. Заместителями его были будущие академики П. Н. Федосеев, А. С. Еголин, будущий член-корреспондент М. Т. Иовчук. Там работал и будущий академик Ф. В. Константинов. Степан Батищев если и не занимал

позиции, сравнимой с позициями Федосеева и Иовчука, то по положению был близок к Константинову. Я знал Степана Петровича хорошо, поскольку знал Генриха, и к ним домой ходил регулярно. 1946 год. Сталин произнес какую-то речь, в которой говорил о великом русском народе. И сказал, что великий русский народ — это народ Александра Невского и Дмитрия Донского, Кузьмы Минина и Дмитрия Пожарского, Александра Суворова и Михаила Кутузова, а также народ Плеханова и Ленина. Вдруг Плеханов рядом с Лениным оказался. Это был шок для партийной публики! Меншевик Плеханов — вдруг поставлен рядом с Лениным. И стали в ЦК думать, что это может значить. Ведь Сталин просто ничего не говорит! Уж раз он назвал Плеханова рядом с Лениным, значит, для этого есть какие-то основания. Наверное, Плеханов был не такой уж плохой, как мы думали до сих пор? Надо к Плеханову несколько пересмотреть отношение — сразу сделали такие выводы. А Батищев как раз в свое время писал о Плеханове. Александров вызывает его: «Пишите статью в журнал “Большевик” о Плеханове». С. П. Батищев сел и написал статью о Плеханове, где было сказано, что у Плеханова были серьезные ошибки, но было и много достоинств, особенно в области философии. Александров как заведующий отделом агитации и пропаганды ЦК ВКП(б) регулярно приходил к Сталину с докладами об идеологической ситуации в стране и о том, что делает возглавляемый им отдел. Сталин должен был держать руку на пульсе, знать, что происходит в идеологии. Это было еще до философской дискуссии 1947 года. Александров еще был в фаворе. Сталин ему благоволил. Поговорили с Александровым о том, о сем. И вдруг в конце беседы Сталин задает вопрос: «А кто такой Батищев?» Александров не понял смысла вопроса. «Это наш сотрудник, у нас в отделе работает». «Вы меня не поняли, товарищ Александров! Ответьте мне, пожалуйста, он большевик или меньшевик?» Ничего себе вопрос! Александров опешил, конечно, смешался, но сразу сделал надлежащие выводы. С. Батищева немедленно уволили из ЦК, объявили партийный выговор. Хорошо, что не посадили, а послали преподавать в Экономический институт. Для С. Батищева это был, конечно, удар не только психологический. У него был инфаркт, после этого он перманентно болел до самой смерти. Как я говорил, к Генриху ходил домой в течение много лет, еще со времен войны. Генрих появился (в коротких штанишках) в нашей школе № 59 в 1943 году. Их семья приехала из Миасса, там они были в эвакуации. Они жили недалеко от нашего дома, в переулке Сивцев Вражек. Я с Генрихом сразу же подружился (с четвертого класса). Генрих, кстати, интересовался математикой, химией, географией, всем на свете.

Только постепенно он к философии подошел. Я к нему ходил домой, я видел его семью, я помню его отца — это был крепкий мужчина, выходец из крестьян, светловолосый, как и Генрих. Мать была другого типа: из дворян. Работала в 1920 годы в советском посольстве в Германии. Знала много языков, переводила впоследствии философские тексты с французского. Они были людьми разного типа. На Генриха это оказало своеобразное влияние.

Как я сказал, отец Генриха был здоровый мужчина, никогда не болел. А после его увольнения из ЦК ВКП(б) у него один удар следовал за другим, он стал ездить по больницам и санаториям. Преподавать ему было сложно. Сегодня у меня складывается впечатление, что он боялся даже преподавать. Он подозревал, что за ним следят, записывают его лекции (в те годы это в самом деле было вполне реально). Он был, конечно, очень осторожный человек, всего боялся. И когда Генрих стал публиковать первые статьи с позиций раннего Маркса, с позиции деятельности, критицизма (который «ни перед чем не останавливается»), его отец говорил: «Генрих, добром это не кончится, ЦК за тебя скоро возьмется». И Степан Петрович оказался прав, как мы это сегодня понимаем. Вот на какой кафедре я оказался. Я там работал два года: с 1955 по 1957 год. Но я не терял связи с Эвальдом Ильенковым.

Он был руководителем моей курсовой работы четвертого курса, и он же был руководителем моей дипломной работы. Но получилось так, что когда мне надо было диплом защищать, я оказался в подвешенном состоянии, ибо стал лицом подозрительным — «гносеологом». А Ильенкова выгнали с факультета. Его не просто выгнали, но и запретили преподавать философию. Перевели в Институт философии АН СССР. Ему сказали: «Вы пишите, занимайтесь исследованиями. Мы посмотрим, что Вы там напишете, но преподавать пока Вам нельзя». В этой ситуации Ильенков меня спасал. Он понял, что если он останется моим руководителем, то мне не дадут защитить диплом. А в это время на философском факультете, на той же кафедре истории западной философии, где работал Ильенков, появился новый тогда для нас человек Михаил Федотович Овсянников. Он работал на этой кафедре когда-то, был резким, острым человеком, специалистом по Гегелю, учеником Г. Лукача. И когда была философская дискуссия 1947 года, то передавалось из уст в уста высказывание Сталина (официально оно никогда не публиковалось) о том, что немецкая классическая философия — это аристократическая реакция на французскую революцию и французский материализм. Когда на философском факультете МГУ обсуждались итоги философской дискуссии, Овсянников сказал, что вышеупо-

мянутая идея — это чепуха. Его сразу же с факультета выгнали. И отправили преподавать в Московский областной пединститут.

В 1955 году его вернули на факультет. И вот Эвальд договорился с Овсянниковым (а они оба были гегельянцами) о том, что тот будет научным руководителем моей дипломной работы вместо Ильенкова. «Иначе, сказал Эвальд, тебе не дадут защитить диплом». Я поехал к Овсянникову, жил он в каком-то общежитии, где-то на Студенческой улице, там был большой коридор, маленькая комнатка. Я застал Михаила Федотовича, и он согласился меня поддержать. А рецензентом мне дали Леню Пажитного, замечательного человека, которого через 10 лет исключили из партии и уволили с работы. И я защитил дипломную работу с помощью этих двух прекрасных людей. Эвальд, конечно, наблюдал за всем этим. Я к Эвальду часто ходил домой и в Институт философии к нему ходил. Он интересовался, чем я занимаюсь. Когда прошло два года, он сказал: «Будем брать тебя в аспирантуру». Это был 1957 год. Заведующим сектором диалектического материализма, в котором работал Эвальд и в который перешел с философского факультета Саша Зиновьев (тогда еще не было самостоятельного сектора логики), был Павел Васильевич Копнин. Он недолго заведовал сектором, всего года полтора, потом уехал в Киев и стал там директором украинского Института философии, но как раз, когда я поступал в аспирантуру Института философии, заведующим был он. Он меня и взял в Институт, в котором я работаю уже 55 лет. Между прочим, Ильенкову в течение нескольких лет ВАК не утверждал кандидатскую степень (а защитился он, как я уже говорил, в 1953 году). Взгляды его и поведение вызывали опасения (сегодня, как мы знаем, кандидатские диссертации утверждаются в ВАКе в течение 3 месяцев). А. А. Зиновьев защищал кандидатскую диссертацию примерно на год позже Ильенкова, и хотя она тоже была весьма необычной, ему утвердили кандидатскую степень относительно быстро. Я помню, что Саша Зиновьев звал одно время Эвальда Ильенкова «кандидат в некандидаты»: мол, тебя могут и не утвердить. Именно эти люди — Ильенков и Зиновьев, которые меня знали, уговорили Копнина взять меня аспирантом в сектор. Тогда взяли в аспирантуру Института всего трех человек: меня, Инара Мочалова в наш сектор (впоследствии Инар стал крупнейшим специалистом по философским взглядам В. И. Вернадского и работал в Институте истории естествознания и техники АН СССР) и Эдуарда Андреева в сектор философских проблем естествознания (впоследствии он стал известным специалистом в области математических методов социологических исследований).

*Пружинин: Смотрите, как интересно получается. Какое сложное время: убирают, снимают, увольняют за малейший проблеск мысли. Однако были все-таки люди, которые не боялись мыслить сами и поддерживали других.*

*Лекторский:* Борис Исаевич, я об этом много думал, и я какие-то вещи понимаю, а какие-то до сих пор не могу понять. Ну, вот например. Я рассказывал, что Ильенков защитил кандидатскую диссертацию в сентябре 1953 года. Диссертация называлась «Проблема абстрактного и конкретного в теоретическом мышлении, на материале “Капитала”». Мысли защищались совершенно необычные, если не еретические. Но дело все в том, что если Ильенков защищал диссертацию в сентябре 1953 года, когда Сталин уже умер (правда, после этой смерти времени почти не прошло), то писал-то он эту работу за два года до этого, при жизни Сталина, так сказать в период расцвета сталинизма.

Все эти еретические идеи вынашивались и обсуждались с близкими людьми уже в начале 1950-х годов. Как это возможно? И откуда эти идеи вообще могли появиться в то время?! Теодор Ильич Ойзерман был научным руководителем Ильенкова (он же был одним из оппонентов на защите кандидатской диссертации Зиновьева). Между прочим, уже в 1954 году Ойзерман прочитал нам спецкурс по «Критике чистого разума» Канта, он разбирал Канта по параграфам, по разделам и показывал глубокий смысл того, о чем Кант писал. Для нас это было откровением, так как до этого мы понимали Канта по Ленину: как дуалиста и считали, что философия Канта — это анахронизм. Конечно, после смерти Сталина, а особенно после XX съезда КПСС в 1956 году, можно было делать в философии то, что раньше было невозможно. Но, по-видимому, какие-то подспудные процессы, обусловившие появление ряда интересных людей и новых проблемных полей в нашей философии во второй половине XX века, шли уже до этого.

А во второй половине 1950-х и в 1960-е годы возникает новая ситуация, невозможная раньше. Я рассказывал о том, что тезисы Ильенкова и Коровикова осудили, их авторов выгнали с философского факультета МГУ. Но все же тезисы эти были допущены к обсуждению, и в течение года после обсуждения тезисов Ильенков продолжал нам преподавать. В сталинские годы это было бы совершенно невозможно. У А. Зиновьева было свое понимание логики «Капитала», отличное от ильенковского, но это тоже были реальные проблемы. Главное в том, что эти новые в нашей философии люди формулировали реальные проблемы, которыми можно было

и стоило заниматься. И это увлекло философскую молодежь. Поэтому и у Ильенкова, и у Зиновьева сразу же появилось множество учеников. Г. П. Щедровицкий появился в эти же годы на факультете со своими оригинальными идеями. Потом и Мамардашвили примкнул к этим людям. Пошла интересная философская жизнь с серьезными дискуссиями по поводу реальных проблем. И можно было что-то делать, хотя каждый раз это было непросто.

Вот, например, Ильенков. Ему разрешали заниматься исследованиями. Копнин как заведующий сектором его поддерживал. И Зиновьева он тоже поддерживал. Ильенков активно участвовал во всех обсуждениях в секторе, активно защищал и пропагандировал свои идеи. Он публиковал статьи: и в «Вопросах философии», и в «Философской Энциклопедии», и в трудах сектора. Я помню, правда, как Ильенков опубликовал статью в «Вопросах философии» в 1956 году, а уже в следующем номере журнала появилась критика его перед этим опубликованного текста. Но все же его публиковали! А читатель мог сам делать выводы о том, какая позиция более убедительна и перспективна. Никого не сажали за философские тексты! И это уже был прогресс, началась «оттепель». Конечно, были сложности и трудности. Но они были все время. Ильенкова всю жизнь ругали, но все равно его печатали. Его много переводили на Западе. Он стал известным человеком и у нас в стране, и в мире. У него была масса сторонников. Иначе говоря, жизнь была сложная, но появилась одушина, и жизнь стала интересной. И у лидеров нашей интересной философии того времени, и у нас, их учеников, появилось понимание того, что философия — это не просто разъяснение очередных Постановлений ЦК КПСС, а самостоятельная и уважаемая сфера знания, важная для понимания человека, науки и культуры. И прежде всего для понимания познания. Появились разные философские школы: Ильенкова, Зиновьева, Щедровицкого, впоследствии Библера, Батищева, Степина в Минске, Копнина в Киеве и др. Это были интересные годы. Но в отношении публикаций, особенно публикаций книг, они были всегда сложными. Для Ильенкова было очень сложно опубликовать свою первую книгу. И Генрих Батищев при жизни так и не смог свою главную книгу опубликовать.

*Пружинин: Да, это уже было в восьмидесятых. Я хорошо помню проблемы, возникшие вокруг книги Н. Н. Трубникова, которая тоже вышла только после его смерти.*

*Лекторский: И Трубников, да. Но все равно, что-то публиковалось. Что-то можно было обсуждать. Если не публиковали, то*

можно было распространять тексты частным образом, можно было делать доклады, как-то что-то обсуждать. Ну, вот у Батищева. Хотя его книгу так и не опубликовали при жизни, он ее депонировал в ИНИОН, чтобы люди могли заказать ее и прочитать.

*Пружинин: Скажите, Владислав Александрович, а в каких центрах концентрировалась московская философская жизнь в 1950–1970 годы?*

*Лекторский:* Конечно, центром философской жизни до 1955 года был философский факультет МГУ. Там и появились эти люди, которые создали новые школы в нашей философии, главные философские смутьяны и бунтари: прежде всего Ильенков и Зиновьев, а затем Щедровицкий, Мамардашвили. И первые острые философские дискуссии были именно на факультете: по предмету философии, потом была бурная защита кандидатской Зиновьевым, потом дискуссии по логике, в которых участвовали Зиновьев и Щедровицкий. Но так было до 1955 года, пока комиссия ЦК КПСС не разгромила факультет. Я и попал под этот разгром.

После этого Ильенков и Зиновьев вынуждены были уйти в Институт философии. Щедровицкий с психологами связал свою деятельность, т. е. тоже ушел с факультета. Мамардашвили вскоре перешел работать в журнал «Вопросы философии». Туда же ушел с факультета Иван Тимофеевич Фролов. И получилось, что центр философской жизни полностью переместился. Прежде всего он перешел в Институт философии, где появились сначала Ильенков и Зиновьев, потом туда начали переходить наиболее одаренные выпускники философского факультета: В. С. Швырев, Н. В. Мотрошилова, О. Г. Дробницкий, В. А. Смирнов, Л. Н. Митрохин, В. М. Межуев, Н. С. Юлина, Н. И. Лапин, И. К. Пантин и др. В 1960-е годы в Институт пришли такие молодые таланты, как Г. С. Батищев, И. А. Акчурин, М. Т. Степанянц и др., такие известные люди, как Т. И. Ойзерман и М. А. Лившиц, В. Ж. Келле. В Институте работали выдающиеся специалисты в области философии физики: М. Э. Омельяновский и И. В. Кузнецов. В конце 1960-х годов директором Института стал П. В. Копнин (он сделал меня заведующим сектором), а в начале 1970-х годов Б. М. Кедров. Наиболее значимые дискуссии стали происходить именно в этом Институте, наиболее значимые книги выходили из его стен. Новая жизнь Института началась в 1980-е годы, когда его директорами стали сначала В. С. Степин, а затем А. А. Гусейнов.

Вторым центром нашей философии со второй половины 1950-х годов стал журнал «Вопросы философии». Туда, как я уже сказал,

пришли работать сначала Мамардашвили и Фролов. Там работал удивительный человек Г. С. Гургенидзе. Потом к ним присоединились такие замечательные люди, как Э. Ю. Соловьев, В. Н. Садовский, И. В. Блауберг, А. П. Огурцов, Б. Г. Юдин, В. Ф. Кормер, В. К. Кантор, В. И. Кураев. Главные редакторы журнала менялись в течение 1950—1960 годов, но журнал делали именно те люди, о которых я только что сказал. В «Вопросах» публиковались интереснейшие и острые статьи, на его страницах шли горячие дискуссии. Новая жизнь журнала началась с 1968 года, когда его главным редактором стал И. Т. Фролов, а его заместителем М. К. Мамардашвили. Журнал стал не только одним из центров нашей философии, но одним из креативных мест нашей культуры в целом. И. Т. Фролов, являясь сам одним из крупнейших философов, сумел установить тесные и плодотворные связи журнала с известными естествоиспытателями и деятелями культуры. Лично я обязан Ивану Тимофеевичу многим. Он пригласил меня в 1968 году в журнал в качестве члена редколлегии и заведующего отделом диалектического материализма. Работа в журнале много мне дала. И именно Фролов рекомендовал меня на должность главного редактора журнала в декабре 1987 года. Я проработал в этой должности 22 года. И это стало для меня вообще главным делом жизни.

Третьим центром нашей философии стал с 1960 годов Институт истории естествознания и техники АН СССР, когда туда пришел в качестве директора выдающийся философ и историк науки Бонифатий Михайлович Кедров. Он взял на работу группу талантливых людей, которые начали исследовать проблемы философии, методологии и истории науки. Это были сначала В. С. Библер, А. С. Арсеньев. Затем в ИИЕТ перешли работать И. В. Блауберг, В. Н. Садовский, Э. Г. Юдин, Н. Ф. Овчинников. Потом Бонифатий Михайлович взял в свой Институт философов, исключенных или почти исключенных из партии и выгнанных с работы: А. П. Огурцова, П. П. Гайденоко. В 1974 году в ИИЕТ пришел Мамардашвили. В этом Институте сложилась сильная философская группа, которая стала влиять на тех, кто был ранее просто специалистами по истории естествознания. Из последних выросли известные философы, которые впоследствии далеко вышли за рамки только истории науки: В. Л. Рабинович, В. П. Визгин, А. В. Ахутин.

Нужно сказать, что все три центра философской мысли взаимодействовали между собою. Мы хорошо знали друг друга, у нас было много совместных обсуждений.

А философский факультет МГУ пришел в полное запустение. Были отдельные хорошо работавшие кафедры (кафедра истории

западной философии, кафедра логики), отдельные интересные люди. Но в целом факультет в результате рьяной борьбы с инакомыслием представлял собою подобие пепелища. Я, конечно, могу быть субъективным, но, по-моему, он стал подниматься только с 80 годов прошлого столетия.

*Пружинин: Вы сказали о том, что даже во времена относительной оттепели печататься было трудно. Можете ли Вы привести какие-то примеры. В чем были эти трудности?*

*Лекторский:* Ильенкову было очень трудно опубликовать свою первую книгу («Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” Маркса»), которая потом получила известность и у нас, и за рубежом.

Он эту книгу сдал в издательство «Наука» в 1957 году (это при мне было, я был в это время в аспирантуре Института философии). Заведующий философской редакцией издательства «Наука» Кондаков написал письмо в ЦК КПСС, о том, что у Ильенкова на Маркса гораздо больше ссылок, чем на Ленина. Но ведь Ильенков именно о Марксе писал книгу! В книге после этого что-то подправили, стали готовить книгу к изданию, была уже верстка. И вдруг Ильенков попал в неожиданную и по тем временам неприятнейшую ситуацию. Это был 1958 год. Произошла известная история с Б. Л. Пастернаком: ему дали Нобелевскую премию за роман «Доктор Живаго». Роман этот не был опубликован у нас, так как считался антисоветским. И вдруг Нобелевская премия за этот самый роман. Скандал! Пастернака, исключили из Союза писателей, заставили отказаться от премии. А кто издал этот роман за рубежом? Это был известный итальянский издатель Фельтринелли, человек левых взглядов, член итальянской компартии (впоследствии он стал настолько левым, что даже был исключен из компартии за эту чрезмерную левизну).

И вот тут, когда эта свистопляска с Пастернаком началась, Ильенков вспомнил, что у того же Фельтринелли лежит готовая к изданию его книга, та самая, которая у нас еще не вышла, но вот-вот должна была выйти. А что если книга выйдет в Италии раньше, чем у нас, да к тому же у издателя Пастернака? Тогда скандал будет уже с Ильенковым. Он пошел в партбюро Института, рассказал о ситуации. Его заставили написать письмо в Италию, отказаться от издания там книги, объявили ему партийный выговор и рассыпали набор книги. Ильенков попал в больницу, потом в санаторий (я к нему туда ездил). И только спустя два года книжку все-таки издали у нас. К вице-президенту АН СССР П. Н. Федосееву ходил с ходатайством

за Ильенкова Б. М. Кедров. Наш известный психолог Василий Васильевич Давыдов (большой поклонник Ильенкова) выразил готовность быть редактором. Марк Моисеевич Розенталь написал предисловие. Некоторые места из книги изъяли. И только после этого она вышла в свет. Ее издание даже в несколько урезанном виде (полный вариант был опубликован уже в 1990 годы, 15 лет спустя после смерти Ильенкова) было большим событием в нашей философии. Книгу потом перевели в нескольких странах, в том числе и в Италии. А сейчас расскажу еще одну историю, имеющую отношение к перипетиям, связанным с этим трудным изданием. Как раз через 15 лет после смерти Эвальда Васильевича я на одном мероприятии познакомился с итальянским профессором. Он рассказал мне, что имеет прямое отношение к тому, что произошло в свое время между Фельтринелли и Ильенковым. В конце 1950 годов этот итальянец был студентом философского факультета МГУ, молодым коммунистом. Ильенков выступил перед студентами. Итальянцу показалось интересным то, что он услышал, и он напросился домой к Эвальду Васильевичу, чтобы обсудить некоторые вопросы. Ильенков рассказал, что закончил книгу, которая должна скоро выйти. Студент попросил Эвальда Васильевича дать ему для внимательного прочтения машинописный экземпляр. Когда молодой итальянец прочитал книгу, он пришел в восторг и послал текст в издательство Фельтринелли. Там книгу перевели и стали готовить к публикации по-итальянски. Ильенков к этому времени уже узнал, что готовится итальянское издание книги, но отнесся к этому спокойно, так как знал, что скоро книга должна выйти в нашем издательстве. И тут вдруг скандал с Пастернаком. О том, что за этим последовало, я Вам уже рассказал. Этого итальянца, о котором я говорю, зовут Витторио Страда. Он крупнейший в Италии специалист по истории русской культуры. В 1990 годы работал атташе Итальянского посольства в Москве. (Между прочим, он рассказал и о том, что также причастен к открытию М. М. Бахтина на Западе и к его новому открытию у нас. Но это особая история.)

Нужно сказать, что практически каждая публикация Ильенкова вызывала шквал враждебной критики, а нередко просто травлю. Ибо каждый раз это было нечто непривычное. Это, например, касалось и его статьи о тождестве бытия и мышления (в самом деле, как может материалист утверждать подобные идеи?), и его трактовки идеального (подумать только, идеальное может существовать вне человеческой головы!), и его публикаций об отчуждении (это даже обсуждалось на заседании в Отделе науки ЦК КПСС) и др. Я уверен, что его преждевременная смерть была связана с этой травлей, сопровождавшей всю его жизнь. Но и у других наших известных

философов ситуация с публикациями была не лучше. Я уже говорил в этой связи о Г. С. Батищеве. Могу добавить, что Г. П. Щедровицкий при жизни почти ничего не публиковал, а то, что издавалось, выходило в основном в специализированных изданиях, недоступных широкому читателю. И тем не менее и Ильенкову, и Батищеву, и Щедровицкому все же удавалось что-то публиковать. У них было множество поклонников. До сих пор ежегодно проводятся чтения памяти Ильенкова и Щедровицкого. Регулярно проводятся конференции, посвященные Фролову, Петрову, Мамардашвили и др.

*Пружинин: Владислав Александрович, если бы у Вас была возможность с кем-то устроить встречу из классиков философских? Время оставляем в стороне. С кем бы Вы побеседовали? Кант? Гегель?*

*Лекторский:* Мне Кант был бы интересней сегодня, чем Гегель. Когда-то я был большим поклонником Гегеля (конечно, под влиянием Ильенкова). А сейчас интереснее Кант. И неокантианцы, и современные поклонники Канта в аналитической философии (П. Стронсон, Х. Патнэм и др.). Аналитические философы сначала «закрыли» Канта, а примерно 40 лет назад открыли заново. Ведь у Канта масса проблем, которые не потеряли остроты. В частности, меня интересует то, что называется «трансцендентальным аргументом»: я думаю, что это имеет определенный смысл. Вещь в себе в кантовском понимании я не принимаю. Но думаю, что и об этом интересно подумать. Кант вообще мне интересен именно своей незавершенностью, даже противоречивостью. Гегель слишком уж закончен. Один поэт написал стихи о любви и сказал после этого: «закрыв тему». Гегель закрывает множество тем. А Кант наоборот открывает.

Из более поздних философов было бы интересно поговорить с Э. Гуссерлем, с М. Мерло-Понти.

*Пружинин: А кто из философов в наибольшей степени на Вас повлиял?*

*Лекторский:* Из отечественных — это, как я уже говорил, Эвальд Васильевич Ильенков. Вся моя жизнь переплетена с его жизнью: и идейно, и по-человечески. Я считаю его одним из тех, кто сделал возможным новый облик нашей философии во второй половине XX века.

Идеи Эвальда Васильевича — это своеобразный оригинальный гегельянизированный марксизм. Но я испытал и иные влияния. Из отечественных авторов — это М. М. Бахтин, философско-психологические идеи Л. С. Выготского и его школы

культурно-исторической психологии. А из зарубежных — немецкое неокантианство (Э. Кассирер, Г. Коген), некоторые философы аналитической традиции (Р. Харре, Дж. Макдауэлл и др.). Нужно сказать, что для меня много значило взаимодействие и с другими нашими выдающимися философами второй половины XX века: А. А. Зиновьевым, Г. П. Щедровицким, М. К. Мамардашвили, В. С. Библером, Г. С. Батишевым, И. Т. Фроловым, Б. М. Кедровым, П. В. Копниным, В. А. Смирновым, а также с такими известными психологами, как С. Л. Рубинштейн, А. Н. Леонтьев, В. В. Давыдов, В. П. Зинченко, А. В. Брушлинский. Общение, дискуссии с ними значили для меня исключительно много. Сегодня я отлично сознаю, что не мог бы развивать свои идеи вне контекста тех проблем и дискуссий, которые были в центре нашего нового философского движения тех лет.

Мои философские взгляды изменялись, хотя это была не столько резкая ломка, сколько эволюция. Сегодня они в ряде пунктов не похожи на те, которых я придерживался 30–40 лет тому назад. И вместе с тем многие мои идеи того времени я продолжаю разделять и сегодня.

*Пружинин: А вот еще тогда одна тема. У Вас вся жизнь с Институтом философии связана. И личная тоже. Вы дома с Ларисой обсуждали какие-то институтские события и ситуации, она ведь тоже там работала?*

*Лекторский:* С моей первой женой Ларисой Цыпник я познакомился в Институте. В 1962 году мы поженились. В Институте я работаю всю жизнь (с 1957 года). Сейчас уже нет никого, кто работал бы здесь столько (Юрий Владимирович Сачков стал сотрудником Института раньше меня, но сейчас ему трудно активно работать. Теодор Ильич Ойзерман старше меня, но в Институт пришел из МГУ позже, чем я). Сегодня немодно работать на одном месте всю жизнь. Есть даже популярная теория о том, что человек должен все время меняться, а для этого постоянно менять место работы, быть своеобразным неокочевником. Насчет того, что меняться нужно (а иногда это просто приходится делать), я согласен — хотя и не думаю, что эти перемены должны выражаться в непременном отказе от всего того, что было (тем более в предательстве тех, с кем был вместе раньше, а и предательство сегодня распространено). Я думаю, что перемены духовные не обязательно сопровождаются перемещениями в пространстве. Более того, мне кажется, что последнее не помогает, а мешает первому. Мои взгляды сильно эво-

люционировали за 40 лет, хотя это была именно эволюция, а не революция. Но этому не мешало то, что я всю жизнь оставался сотрудником того же Института и того же сектора.

С декабря 1987 года я работал в течение 22 лет главным редактором «Вопросов философии». Но с Институтом я сохранял связь, оставаясь заведующим сектором теории познания.

Моя жена Лариса пришла в Институт позже меня, была моложе меня. И вот примерно через 10 лет после нашей женитьбы на нас стали обрушиваться всяческие беды. Сначала в возрасте 3 лет тяжело заболел наш сын Игорь. Одновременно в Институте начались такие процессы, которые и наш сектор, и меня как заведующего привели к нелегким испытаниям.

В 1971 году в возрасте 49 лет умер директор Института П. В. Копнин, который поддерживал наш сектор, началась полоса безвременья, потом на 1 год директором пришел Б. М. Кедров, который тоже нас поддерживал, а уже потом назначили на этот пост Б. С. Украинцева, при котором началась настоящая травля сектора. (Об этом мне уже приходилось рассказывать (см. «О прошлом и настоящем. Беседа Л. Н. Митрохина с В. А. Лекторским». «Вопросы философии», 2002, № 9).) Уехал за рубеж мой заместитель Б. С. Дынин. Это было использовано для атаки на сектор. Подготовленную нами книгу не рекомендовали к изданию. Был поставлен вопрос о роспуске сектора. Это было тяжелое время. Между жизнью и смертью сына, между жизнью и смертью сектора. Если бы не Лариса и ее поддержка, я вряд ли выдержал все эти свалившиеся испытания. Сын умер в 1976 году в возрасте 5 лет. В 1982 году Украинцев ушел из Института. Но в 1985 году тяжело заболела сама Лариса и умерла через 2 года.

*Пружинин: Я пришел в 1974 году и практически все это застал. И меня вот что еще поражало, время было такое, конечно, давление ощущалось непрерывно, но когда я пришел, что меня поразило в секторе — совершенно разные люди! Причем, такие фигуры яркие, казалось бы, несовместимые...*

*Лекторский:* Конечно, несовместимые. Например, Ильенков, с одной стороны, и Евгений Петрович Никитин — с другой, Владимир Сергеевич Швырев и Г. С. Батишев! Вообще-то сектор был очень сильный. В эти годы работали в нем, кроме тех, кого я называл, и Николай Николаевич Трубников, и Борис Семенович Дынин, и Наталия Сергеевна Автономова, и Нэля Степановна Мудрагей, и Инна Петровна Фарман, и Владимир Петрович Филатов, и Вы, Борис Исаевич. Все люди очень яркие и очень разные.

*Пружинин: И все это для меня до сих пор остается загадкой, как при таком давлении снаружи сектор никакой трещины не дал. Иначе разнесли бы в момент, это было понятно.*

*Лекторский:* Когда у нас были обсуждения, шли сильнейшие споры, критиковали друг друга так, что только щепки летели. А когда кончалось обсуждение, были все вместе, могли пойти в кафе, в ресторан. И это определялось не только тем, что мы уважали взгляды друг друга, но и тем, что в понимании социальной ситуации все были близки. Конечно, и в этом отношении определенные различия были. Ильенков, например, до конца жизни был марксистом, сторонником социализма. Вряд ли это можно было сказать о Трубникове и Никитине. А Генрих Батищев стал в конце жизни православным человеком и религиозным мыслителем. Но в главном, основном мы были едины: нашу социальную действительность мы не принимали. И каждый понимал, что все мы, при всех наших разногласиях делаем одно общее и важное дело. Если бы дело обстояло иначе, если бы кто-то пытался делать личную карьеру за счет других, сектор при том огромном внешнем давлении, которое было, мгновенно развалился бы.

*Пружинин: Не знаю, знаете ли Вы или нет, это тоже, наверное, сюда не пойдет. Мне Володя Филатов рассказывал, что когда его брали в сектор, было собеседование в парткоме. Я уж не помню, кто там тогда был. И ему говорят: «Вы знаете, Вы идете в сложный сектор. Если возникнут какие-то проблемы, что-то Вам покажется странным, Вы приходите, рассказывайте».*

*Лекторский:* Молодцы ребята.

*Пружинин: И никогда этого не было.*

*Лекторский:* У нас же были обыски у некоторых членов сектора. У Генриха было несколько обысков. Он мне по секрету об этом говорил. Правда, ничего обличающего не нашли. Но кто-то на него донес. Я был в курсе главных событий его жизни, к нему домой ездил, знал всех его жен. У него и личные были сложности. Одна жена его вообще посадила в психушку.

*Пружинин: Это мы с вами ездили к нему, помните?*

*Лекторский:* Это была вторая жена. А вот другая его история. В 1983 году нашим директором был Георгий Лукич Смирнов. Хороший

человек, который к нам хорошо относился. Очередная аттестация. А с Генрихом всякие истории были и до этого. Он одно время был на грани вылета из Института. Его хотели выгонять еще в 1970 году за публикацию в книге «Марксизм и принцип историзма» (под редакцией В. Ж. Келле) статьи о революционно-критической деятельности», в которой Генрих призывал со ссылками на раннего Маркса к критическому сокрушению всех и всяческих авторитетов. Статью Батищева показали тогдашнему идеологу партии М. А. Суслову (подчеркнув соответствующие места в тексте Батищева, так как читать весь текст Суслову было недосуг). Идеолог пришел в бешенство и приказал разобраться. Конечно, в данном случае Батишев был просто использован для борьбы с тогдашним директором Института Копниным, который вызывал огромное раздражение всех ортодоксов. На заседании Отделения философии и права, где обсуждалась эта книга, было решено рассмотреть вопрос о возможности дальнейшей работы Батищева в Институте (тогдашний академик-секретарь Отделения Ф. В. Константинов и был главным организатором всего этого мероприятия). Казалось бы, Батишев обречен. Но с помощью Копнина все же удалось его спасти. После этого Батишев тихо и спокойно работал, печатался, вел занятия с кружком своих сторонников. И вот очередная аттестация сотрудников в 1983 году. Меня вызывают в партбюро Института, и секретарь партбюро говорит: «а я не подпишу характеристику на Батищева». — «Почему?» — «Пока подписывать не буду». Я не могу ничего понять. Вроде бы никаких происшествий с Батишевым в последнее время не было. Решил, что это какое-то недоразумение. Проходит неделя. Я в Институте, Генрих тоже.

*Пружинин: Там, в закутке, с логиками вместе.*

*Лекторский:* И вдруг в сектор входит секретарь директора, «Вас и Генриха Степановича вызывает к себе директор». Мы пошли. Сидит Смирнов, сидит секретарь партбюро. И начинается какой-то туманный, странный разговор. Я никак не могу понять, к чему все это. Георгий Лукич Смирнов какие-то чудные вопросы задает Генриху: «А чем Вы занимаетесь? Какие обсуждаете вопросы? С кем?» — «Ну да, обсуждаю разные философские, есть люди, которые интересуются моими идеями». А у него всегда был кружок адептов. «А среди Ваших, тех, с кем Вы беседуете, есть священнослужители?» Вдруг такой вопрос. Генрих помялся: «Ну да, есть такие тоже». — «Вы с ними тоже философские вопросы обсуждаете?» «Да, тоже». — «И с каких же позиций? Надеюсь, с материалистических?!» Генрих что-то замычал, понять ничего нельзя. Потом другие вопросы, все вокруг да

около. И тут я начинаю понимать, до меня доходит, к чему все эти вопросы. То, что Генрих стал религиозным человеком, я знал давно. Он прямо не писал на религиозные темы, зашифровывал свою позицию, но те, кто знал о его взглядах, могли понять, что скрывалось за словами о «глубинном общении» и о «беспредельной диалектике Универсума». Сначала Генрих был рьяным марксистом в духе раннего Маркса, потом сторонником Рериха, а в конце концов пришел к православию. И вдруг я понял в ходе беседы в дирекции, что Генрих не просто стал православным, а что он крестился! И мне не сказал! Я ведь должен был знать об этом, так как обычно я был в курсе его дел. А тут он не рассказал! И вот Георгий Лукич, умный человек на меня так смотрит: он понял, что я догадался, и говорит: «Ну, как, Вы за Генриха Степановича ручаетесь». «Да, ручаюсь» — «Ну не будем плодить диссидентов!» И все подписал. И секретарь партбюро подписал. Мы вышли, я говорю Генриху: «Что же мне не сказал? Я хотя бы был готов к этому разговору, а так меня застали врасплох».

*Пружинин: А какое по Вашим воспоминаниям самое интересное издание, связанное с Вашим именем? Я помню, например, одну книжку черную «Философия. Методология. Наука»...*

*Лекторский: Я считаю, что эта книжка, сыграла большую роль в наших исследованиях теории познания, методологии науки. Другая, по-моему, тоже хорошая книжка — это «Гносеология в системе философского мировоззрения». В книге «Философия. Методология. Наука», изданной в 1972 году, была большая статья В. С. Степина, в которой он изложил впервые свою концепцию науки, которую он потом более детально разрабатывал в других своих книгах. В этой же книге была наша совместная с В. С. Швыревым статья о типах и уровнях методологических исследований. Одна из идей статьи была в том, что методология не обязательно должна быть философской, что есть и другие ее уровни и формы. Эту идею использовали наши специалисты по системным исследованиям (И. В. Блауберг, В. Н. Садовский, Э. Г. Юдин), для которых это было принципиально важно. Но вот прошло 5 лет после выхода этой книги, и вдруг на эту нашу статью обрушился академик Л. Ф. Ильичев, личность известная: он был секретарем по идеологии во времена Хрущева, одним из тех, кто участвовал в разное известной выставки в Манеже и последующем поношении молодых поэтов и писателей, художников и поэтов. Ильичев прислал статью в «Вопросы философии» (1977), которая была немедленно опубликована. В статье Ильичева всячески поносился наш с В. С. Швыревым текст, автор обвинял*

нас в принижении роли марксистско-ленинской методологии. Но времена все же были уже другие. Ильичев публикует свою статью, а реакции никакой. Мы тоже не стали реагировать. Как будто бы никакой статьи Ильичева и не было.

Я не буду говорить о других коллективных и индивидуальных книгах сектора, а среди них были интересные: книги Ильенкова, Трубникова, Никитина, первая книга Автономовой, Ваша первая книга. Скажу о себе. Именно в это время, когда сектор был в глухой опале (1970-е и начало 1980-х годов) у меня появилось больше времени, так как меньше стали вызывать на всякие совещания. Я написал книгу «Субъект, объект, познание» (М., 1980), которая для меня была важной вехой.

*Пружинин: Тогда еще один личный вопрос. Насколько важна была для Вас в те сложные годы поддержка Людмилы Сергеевны Савельевой?*

*Лекторский:* На Людмиле Сергеевне я женился в 1988 году. В Институт она пришла почти одновременно со мною, хотя была моложе меня. Она меня всегда поддерживала не только тогда, когда стала моей женой, но во время всех лет работы в Институте.

*Пружинин: Она приехала откуда-то?*

*Лекторский:* Она пришла работать в наш сектор в 1958 году. А в 1974—1977 годах работала в Алжире как переводчик вместе с советскими врачами. Она работала так хорошо, что даже получила орден. В 1974 году в течение года работала в Конго. Но каждый раз возвращалась в наш сектор. А вот когда мы поженились, она ушла из сектора сначала в иностранный отдел Института, а потом вообще перешла из нашего Института в другой академический — Институт психологи РАН. Она всю жизнь была связана именно с нашим Институтom, переживала все его проблемы, знала практически всех сотрудников разных поколений. Но в наше время считалось, что муж и жена не могут работать в одном секторе, особенно если муж начальник (сейчас это считается вполне приемлемым: я знаю сектор, в котором муж заведующий, а жена его заместитель).

О Люсе я хочу сказать вот что. Всегда, когда возникали сложные ситуации (и до нашей женитьбы, и после), Люся меня всегда поддерживала и при этом говорила: «поступай так, чтобы тебе потом не было стыдно». Спасибо Люсе. Я счастливый человек.

Не знаю, получается ли связная картина из моих обрывочных воспоминаний.

*Пружинин: Когда-нибудь Вы это напишете, но на самом-то деле, Вы понимаете, что происходит? Я по журналу вижу. Теряется, притупляется чувство истории. Такое ощущение, что вообще ничего не было перед этим, и вот явились эти.*

*Лекторский: Помните, как Мандельштам писал в стихах о Сталине? «Мы живем, под собою не чуя страны». Страну-то мы не чуем, конечно.*

*Пружинин: Да, мы все испытываем это ощущение. Молодежь не знает истории. И архивов никаких не осталось почти. От старой русской философии осталась хотя бы переписка, рукописи, а в советское время ничего же практически не писалось.*

*Лекторский: Боялись писать.*

*Пружинин: Да, боялись.*

*Лекторский: Поэтому мало, что осталось. Какая-то полоса, как будто ничего не было.*

*Пружинин: Память, память живая есть. И поэтому так важны наши интервью, наши воспоминания.*

*Лекторский: Да, надо записывать, потому что потом и это мы уже не будем знать. Люди умрут, которые это помнят. Если мы не запишем, то так это все просто исчезнет.*

*Пружинин: Выше Вы говорили о новом движении в отечественной философии второй половины XX века. Как Вы оцениваете это движение сегодня? Можно ли сказать, что оно представляет не только исторический интерес?*

*Лекторский: Когда говорят о «советской философии», то в действительности под этим словом скрываются очень разные вещи. В том случае, когда западные советологи писали о советской философии, они исходили из того, что это была на самом деле не философия, предполагающая абсолютную критичность, обсуждение того, что обычно принимается на веру (как в жизни, так и в науке), а идеология, способ мнимого теоретического оправдания политики коммунистической партии, метод индоктринации интеллигенции. Такая философия могла только отучать от всякого самостоятельно-*

го мышления и вызывать чувство отвращения. Сегодня некоторые наши журналисты и даже философы в таком же духе пишут обо всей отечественной философии советского периода. Легко можно найти примеры, подтверждающие это мнение. В самом деле, именно таковы были в огромном большинстве учебники, по которым преподавали в те годы философию, в таком духе были написаны многие книги по философии, прежде всего по проблемам исторического материализма и теории «научного коммунизма». Были официальные представители этой философии: М. Б. Митин, П. Ф. Юдин, Ф. В. Константинов и др. Иными словами, реально существовал такой феномен, который соответствует так понимаемой «советской философии». Но было и другое, то, чего, казалось бы, не должно было быть в идеологизированном обществе.

Картина философской жизни России в советские годы была гораздо сложнее и интересней. Возрождение отечественной философии произошло во второй половине XX века. В нашей философии в эти годы наряду с догматиками и приспособленцами творили выдающиеся умы, яркие личности, связанные с культурой России и культурой мировой, с гуманитарным и естественно-научным знанием. Мы только сегодня начинаем понимать и ценить то, что было сделано в эти годы и что сегодня оказывается актуальным. В философии России в это время были заложены такие традиции, которые сегодня весьма перспективны и могут плодотворно взаимодействовать с мировой философией.

Если говорить о том, какие же оригинальные идеи были выдвинуты в новом философском движении России второй половины XX века, то кратко их суть можно резюмировать следующим образом.

В это время интенсивно исследовалась проблематика логики и методологии науки. Анализ логической структуры «Капитала» позволил сформулировать общие особенности метода восхождения от абстрактного к конкретному как он был применен К. Марксом — гораздо раньше, чем соответствующие исследования были проведены в западной философии, в частности в работах Л. Альтюссера (Э. В. Ильенков, А. А. Зиновьев и др.).

Возникает разветвленное исследование проблематики философии естествознания: проблема причинности в современной науке, принцип соответствия, принцип дополнительности, принцип наблюдаемости, принцип редукции, проблема глобального эволюционизма и др. (Б. М. Кедров, М. Э. Омеляновский, И. Т. Фролов, Н. Ф. Овчинников, В. С. Степин).

Э. В. Ильенков сформулировал оригинальное понимание идеального как существующего в формах человеческой деятельности,

исходно в формах коллективной деятельности, т. е. тем самым как своеобразной объективной реальности по отношению к индивидуальной психике. Это понимание противостояло философской традиции, связывавшей идеальное с индивидуальным сознанием. Оно было еретическим и по отношению к официальному толкованию материализма в советской философии. Эта концепция имела большое влияние как в философии, так и в некоторых науках о человеке (в частности в психологии, особенно среди психологов, продолжавших традиции культурно-исторической школы Л. С. Выготского).

Интенсивно разрабатывался деятельностный подход в двух планах: во-первых, как способ понимания человека, его творческой природы и выхода за пределы любой наличной ситуации, во-вторых, как важный методологический принцип в науках о человеке, позволяющий разрушить непроходимую стену между внешним и «внутренним», субъективным миром. При разработке этой проблематики философы опирались на ранние работы Маркса, а также на традицию немецкой философии от Фихте до Гегеля, на некоторые идеи мировой философии XX века (В. С. Степин, В. А. Лекторский, В. С. Швырев, М. А. Розов). На основе философского понимания была разработана психологическая теория деятельности (А. Н. Леонтьев), связанная с традицией Л. С. Выготского и ставшая программой теоретических и экспериментальных исследований. Г. П. Щедровицкий создал «Общую теорию деятельности», в рамках которой он и его школа анализировали не только познающее мышление как особый вид деятельности, но и методологию проектирования и создания разных организационных структур.

С 70-х годов прошлого столетия особое внимание стало уделяться проблемам философской антропологии. Если первоначально ключом к пониманию человека служил принцип деятельности, то затем ряд философов стал усматривать специфику человеческого бытия в общении, подчеркивая его несводимость к деятельности (Г. С. Батищев). Интерес привлекают такие экзистенциальные состояния, как вера, надежда, любовь (В. И. Шинкарук), смысл жизни и смерти (Н. Н. Трубников). И. Т. Фролов анализировал проблему смысла жизни и смысла смерти в контексте взаимоотношения философии и естествознания. М. К. Мамардашвили разработал антропологическую концепцию, в центре которой феномен индивидуального сознания. С. Л. Рубинштейн создал своеобразную онтологическую антропологию, согласно которой сознание не противостоит бытию, а через человека включено в него и меняет его структуры и содержание — такое понимание было несовместимо с принятым тогда пониманием философского материализма. В кон-

тексте интереса к проблеме человека стали интересно разрабатываться проблемы этики (О. Г. Дробницкий, А. А. Гусейнов).

Уникальной была разработка в эти годы А. А. Зиновьевым проблем социальной философии. Уникальность эта не только в оригинальности выдвинутых идей, но и в том, что в тех условиях эти разработки нельзя было публиковать ни в каком виде.

Важно однако подчеркнуть, что в этой тяжелейшей идеологической обстановке настоящая (а не официальная) философская жизнь была весьма интенсивной. Я вспоминаю эти годы как время появления новых идей, дискуссий, как время заинтересованного и критического чтения работ друг друга, участия в совместных семинарах и конференциях, как время интенсивных контактов с учеными, деятелями культуры.

Я еще раз хочу подчеркнуть, что идеи, выдвинутые в эти годы в нашей философии, разработанные в ней концепции, не только не остались в породившем их времени, как утверждают те, кто не знает подлинной истории нашей философии. По моему глубокому убеждению, многие из этих идей очень современны, и могут плодотворно взаимодействовать с теми подходами, которые выдвигаются сегодня в мировой философии. Я был главным редактором серии из 21 книги, вышедших в 2008–2010 годах и посвященных обсуждению идей отечественной философии второй половины XX века. Считаю это одним из важнейших моих дел, а издание серии большим событием не только в философии, но и в культуре нашей страны.

*Пружинин: А теперь, Владислав Александрович, о Ваших собственных философских занятиях. Ваши интересы в философии обширны и продолжают расширяться. Вы исследовали проблемы философии гуманитарного знания, философии психологии (философские основания культурно-исторической теории Л. С. Выготского, «генетической эпистемологии» Ж. Пиаже, когнитивной психологии), философской антропологии («смерть человека», смысл жизни и смерти, судьбы европейского гуманизма), философии культуры (рациональность как ценность культуры, толерантность, диалог культур), некоторые проблемы политической философии (философские основания либерализма), проблему взаимоотношения религии и науки, веры и знания, ряд проблем истории отечественной философии. И все же центральными для Вас были и остаются проблемы эпистемологии (она же теория познания, как было принято называть ее раньше). Вы продолжаете исследовать эти вопросы, выпускаете новые работы на эти темы. Как меняется Ваше понимание проблем эпистемологии, отказываетесь ли Вы от своих старых работ?*

*Лекторский:* Вы, Борис Исаевич, правы: в последнее время я изучаю довольно разные проблемы. Хочу в этой связи однако заметить, что эта широта возникла не случайно. С одной стороны, это вопросы, которые сегодня остро обсуждаются и привлекают внимание не только философов (наука и религия, либерализм, «смерть человека» и др.), и участие философа в этих дискуссиях не только оправдано, но и необходимо, а с другой, они являются современным расширением поля эпистемологических исследований, т. е. имеют прямое отношение к тому, чем я занимаюсь всю жизнь. Так, например, если изучать проблему рациональности, то нельзя не поставить вопрос о генезисе и трансформации ценности рациональности в европейской культуре. А рациональность — одна из центральных проблем эпистемологии. Что касается либерализма, то та же рациональность является одной из его конституент, и понимание рациональности определяет также понимание либерализма и отношение к нему. Вера и знание — это классическая тема эпистемологии. О субъекте как о центральной проблеме теории познания я писал всегда. Но сегодня — это одна из самых острых проблем не только философии, но и всего гуманитарного знания. Если «умер субъект», как нас уверяют постмодернисты, то невозможно и знание, по крайней мере, в принятом в европейской традиции смысле. Что касается когнитивной психологии (и других специальных наук, изучающих познавательные процессы — число которых растет), то без их философского осмысления современная эпистемология просто невозможна. Вместе с тем исследование всех этих проблем, конечно, не только расширяет поле эпистемологического анализа, но и заставляет вторгаться в сюжеты других философских и не философских дисциплин: философской антропологии, философии культуры, когнитивной науки и т. д.

*Пружинин:* Ну а Ваше сегодняшнее отношение к тому, что Вы раньше писали о проблемах эпистемологии?

*Лекторский:* Конечно, мое понимание эпистемологической тематики менялось и продолжает меняться. Это связано прежде всего с осмыслением нового материала, в том числе поставляемого интенсивным развитием специальных когнитивных дисциплин, которые продуцируют множество философских вопросов, касающихся понимания знания и познания. На мои представления об эпистемологии серьезно влияет знакомство с современными эпистемологическими концепциями, разрабатываемыми западными философами. Хотя тематика эпистемологии не слишком тесно

связана с идеологией, и этими сюжетами, как и проблемами философии науки, можно было заниматься более или менее свободно и в советские годы, в этой области тоже были вопросы, запретные для обсуждения: нельзя было критиковать теорию отражения, нужно было обязательно быть материалистом и эпистемологическим реалистом, исходить из сенсуализма в его ленинском понимании и т. д. И хотя понимать отражение можно было по-разному (что и имело место в отечественных исследованиях), само употребление этой терминологии не давало возможности обсуждать ряд теоретико-познавательных сюжетов, таких, например, как интенциональность, эпистемологический конструктивизм и др. Разные концепции материализма и реализма (и сама проблема реальности) тоже не могли быть предметом дискуссий. Сегодня это можно и нужно обсуждать, и я этим, в частности, тоже занимаюсь. Я исследую те вопросы, которые я раньше не изучал, по крайней мере специально. Например, проблему «Я», проблему сознания, проблему рациональности, эпистемологический конструктивизм и др.

Вместе с тем я хочу подчеркнуть, что я не отказываюсь от своих старых эпистемологических исследований. Более того, я считаю, что основные подходы, которые я разрабатывал 40 лет тому назад и в более поздние годы, не устарели, а с моей точки зрения, сегодня особенно интересны — при условии включения их интерпретации в современный контекст философии и когнитивных наук. Я имею в виду деятельностный подход в его современном осмыслении и культурно-историческое понимание познания и сознания. С точки зрения этих подходов я анализировал в моих работах 60–80-х годов прошлого столетия популярные в то время концепции в эпистемологии, философии науки и психологии. В моих работах того времени я критиковал и распространенную у нас версию познавательного отражения как репрезентации («Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии»), и эпистемологический сенсуализм (в книге «Субъект, объект, познание» я отвергаю тезис о самостоятельном существовании ощущений). Я считаю, что именно современная разработка этих двух подходов, которую я сегодня пытаюсь осуществить в виде концепции конструктивного реализма, дает возможность ответить на вызов популярных сегодня не только в философии, но и в науках о человеке эпистемологического конструктивизма и социального конструкционизма.

*Пружинин: В последние годы Вы пишете о классической и неклассической эпистемологии как о двух разных этапах и двух способах понимания проблем познания и знания. Но ведь в толковании не-*

*классической эпистемологии существуют разные версии. Означает ли неклассическая эпистемология в Вашей интерпретации отказ от традиционной (классической) проблематики? И что тогда вообще остается от эпистемологии?*

*Лекторский:* Это важный вопрос. Действительно, критика классической эпистемологии нередко сопровождается отказом от центральной эпистемологической проблематики, а значит по сути дела отказом от самой этой области философских исследований, хотя это иной раз преподносится как новое понимание эпистемологии, в частности, в виде «социальной эпистемологии» (по крайней мере в некоторых ее версиях, связанных с так называемой эдинбургской школой). Я хочу подчеркнуть, что до тех пор, пока существует философия, всегда будут обсуждаться вопросы, связанные с пониманием знания, реальности, истины, рациональности, субъекта познавательной деятельности и др., т. е. вопросы, конституирующие саму область эпистемологии и, конечно, обсуждавшиеся в классической эпистемологии. Переход к ее неклассической фазе не означает отказа от этих проблем, что бы по этому поводу не говорили некоторые современные теоретики.

Вместе с тем я считаю, что о неклассической эпистемологии нужно говорить. Но для понимания моей позиции необходимо сделать одно существенное уточнение. Дело в том, что для меня классическая эпистемология не включает всего периода разработки этой проблематики, предшествовавшего периоду неклассическому. Со времен античности и вплоть до XVII века эпистемологическая проблематика анализировалась в подчинении онтологической. Это время можно было бы назвать «предклассическим» этапом. Классическая эпистемология с моей точки зрения начинается со времен «эпистемологического поворота» в западноевропейской философии в XVII веке, сделавшего эпистемологию «первой философией» и определившего особый способ задания и обсуждения теоретико-познавательной тематики. Основные особенности классической эпистемологии я пытался формулировать и анализировать. Одна из них связана с субъектоцентризмом, идущим от Декарта. Другая — с фундаментализмом, т. е. с установкой на нахождение несомненных элементов знания, которые лежат в основании процедуры обоснования. (Между прочим, в XIX и XX веках существовали и материалистические версии эпистемологии, но они, как правило, были во многом наивны и обходили многие существенные проблемы, поэтому эти концепции я не включаю в состав классической эпистемологии.)

Неклассическая эпистемология — это отказ от той формулировки проблем, который был принят в классической. Но это не отказ

от самих проблем, а предложение нового способа их обсуждения, который больше соответствует современной ситуации в науке и культуре. Так, например, различие знания и мнения, или знания и эпистемического верования — это проблема всей эпистемологии независимо от разделения ее на этапы. Это различие было сформулировано еще Платоном. Отказ от него — это отказ и от эпистемологии, и от философии в целом (что происходит в современном постмодернизме). Платон же формулировал и основное отличие знания от верования — обоснованность первого. В этой связи возникает вопрос: как понимать обоснование? В классической эпистемологии оно было истолковано как нахождение неких абсолютных и неизменных элементов знания — тезис фундаментализма. Неклассическая эпистемология пытается решать эту проблему иначе. И тут возможны разные подходы. Можно, например, считать, что все когнитивные утверждения условны, ни одно из них не может быть обосновано. Следствием этого является эпистемологический релятивизм, который с моей точки зрения равнозначен отказу от эпистемологии. Но есть и другое решение, которое я принимаю. Я считаю, что современная эпистемология должна очень серьезно учитывать опыт того познания, которое реально происходит как в обычной жизни (включено в «жизненный мир» человека), так и в научной практике, при этом особенным образом в разных науках. А эта эмпирическая познавательная практика говорит о том, что мнение и знание всегда различаются и что знание невозможно без обоснования. Вместе с тем эта же практика свидетельствует, что абсолютно непогрешимого знания нет, что оно в новых контекстах может быть скорректировано, в чем-то изменено. Мы справедливо критикуем сегодня некоторые навязанные нашей философией в прошлом установки: теорию отражения в ее ленинском толковании, сенсуализм и др. Но я считаю, что принятое у нас в свое время понимание взаимоотношения объективной и относительной истины не так уж плохо и при его дальнейшей разработке может соответствовать современному пониманию этих сюжетов. Мне кажется, что оно корригирует и с популярной сегодня эпистемологической концепцией релейабилизма (надежности): мы обладаем надежным знанием, но оно не является абсолютно непогрешимым.

*Пружинин: Можете ли Вы сказать о других особенностях неклассической эпистемологии в Вашем понимании?*

*Лекторский:* Скажу еще только об одной. В классическом варианте эпистемология предшествует всем другим разделам философии

ского знания. И она с этой точки зрения независима от науки, ибо обосновывает последнюю. Для Канта это связано с принципиальным различием трансцендентального анализа и эмпирического познания. Для Гуссерля с разделением феноменологической и естественной установки. Аналитическая философия отделяет анализ языка (искусственного или естественного) от формулирования суждений о мире. Подобное понимание эпистемологии основано на идее о том, что познающий субъект (индивидуальный или трансцендентальный) или язык находятся как бы «вне мира», и что последний определяется (в сильном варианте конструируется) субъектом. Это представление идет от субъектоцентризма, впервые четко сформулированного Декартом. Неклассическая эпистемология, как я ее понимаю, переворачивает это представление. Ибо исходит из того, что познание осуществляется реальным человеческим существом, действующим в мире и вступающим в коммуникацию с другими. Сознание, субъективность, язык могут быть поняты только на основе этого. А это значит, что плодотворно обсуждать эпистемологические вопросы можно лишь в том случае, если мы учитываем реальные, эмпирически фиксируемые познавательные акты как в обычной жизни, так и научной деятельности. Сегодня нельзя заниматься философией познания, не учитывая, в частности, того, что делается в когнитивной науке и в многочисленных когнитологических исследованиях. В этом, по-моему, рациональный смысл того, что У. Куайн назвал «натурализацией» эпистемологии (правда, иногда идею Куайна истолковывают как редукцию эпистемологии к специальным когнитивным наукам, что неверно). В этой связи я хочу заметить, что «натуралистический поворот» в эпистемологии, пришедший на смену трансцендентальному и лингвистическому, не случайно сопровождается реалистическим и онтологическим «поворотами» (иногда говорят об «онто-эпистемологии» как особенности современных эпистемологических исследований).

*Пружинин: Вы считаете, что релятивистская установка ведет к концу эпистемологии и не связываете (в отличие от некоторых других) неклассическую эпистемологию с принятием релятивизма. Но ведь немало философов (в том числе в нашей стране) считает, что релятивизм — не только особенность науки нашего времени, но вообще черта современной культуры в целом. Более того. Согласно этому мнению именно релятивизм лежит в основе плюрализма, уважения к иным системам ценностей, делает возможной толерантность, без которой современная цивилизация просто не выживет.*

*Лекторский:* Толерантность в самом деле играет особую роль в современном мире. Недаром сегодня так много о ней говорят и даже создали у нас в стране специальную программу по обучению толерантности. Однако в понимании того, что такое толерантность, какую роль она может играть в налаживании взаимоотношений между разными культурами и в развитии культуры в целом, а также в осмыслении того, является ли толерантность единственно возможным способом отношения к иным системам взглядов, существует много неясного.

Я выделил три типа толерантности, лишь один из которых предполагает релятивизм как эпистемологическую и ценностную установку. В последнем случае считается, что существует равноправие разных концептуальных каркасов и систем ценностей, которые определяют индивидуальную и коллективную идентичность, в частности, лежат в основании разных культур. При таком понимании разные системы взглядов не могут взаимодействовать друг с другом, ибо замкнуты на себя (куновское представление о несоизмеримости научных парадигм — частный случай такого понимания). Толерантность в этом случае выступает как уважение к другому, которого я вместе с тем не могу понимать и с которым не могу взаимодействовать. Это что-то вроде лейбницевского мира монад, не имеющих окон. Теоретическую основу такого понимания толерантности я не принимаю, а идею Куна о несоизмеримости парадигм считаю одним из современных мифов.

Но есть и другие способы понимания и культивирования толерантности. Дело в том, что исторически, когда в работах Локка и Бейля впервые была сформулирована сама идея толерантности, она была понята как терпимость к существованию таких личных и коллективных верований и предпочтений, которые не относятся к вопросам истины и основным моральным нормам. Иными словами речь идет о таких предпочтениях, которые индифферентны к основным ценностям цивилизации и не препятствуют нормальному общежитию. Считалось, что по мере развития цивилизации плюрализм такого рода будет изживаться. Толерантность в таком случае выступает как по сути дела безразличие к другим взглядам. Но и подобное понимание толерантности вряд ли можно принять. Жизнь показала, что, во-первых, индивидуальные и коллективные различия в понимании мира и ценностей отнюдь не сходят со сцены по мере развития общества, и во-вторых, что они касаются не каких-то незначительных предпочтений, а затрагивают основные характеристики образа жизни и мысли.

*Пружинин:* Что эти две модели толерантности означают практически?

*Лекторский:* Первое названное мною понимание толерантности определяет практику отношения к другим культурам, которая получила название «мультикультурализма». Имеется в виду сосуществование (в том числе в пределах одного государства) разных культур, которые не вмешиваются в дела друг друга. Но подобная практика провалилась. Оказалось, что каждая культура не довольствуется замкнутостью на себя, а пытается распространять свое понимание мира и жизненных смыслов на других. Именно эта ситуация наблюдается сегодня в мире: с одной стороны, это глобализация, которая в современном ее варианте является американизацией, а с другой, противостоящий ей исламский фундаментализм. Вместо мультикультурализма и толерантности получается конфликт цивилизаций, об опасности которого предупреждали некоторые мыслители еще 15 лет тому назад. Второе понимание толерантности (исторически оно было первым) на практике означает политику «плавильного котла», т. е. осуществление мер, которые постепенно должны привести к растворению культурных, этнических и прочих различий в рамках единого целого. Эта политика провалилась даже в США, где, как казалось, она имела хорошие перспективы.

*Пружинин:* *А имеются ли другие способы понимания и практикования толерантности?*

*Лекторский:* Существует еще одно понимание, которое определяет соответствующую социальную и культурную практику. Согласно этому представлению никакого равноправия разных взглядов и систем ценностей не существует. Одним из них присущи преимущества перед другими. Такой привилегированный характер имеет система моих взглядов (если бы я считал, что мои взгляды не имеют таких преимуществ, я не разделял бы их). Поэтому я могу показать несостоятельность других взглядов, дать их критику. Но я не могу силой навязывать свои убеждения другим людям или ценности моей культуры другим культурам. Ибо убеждения каждый человек может принимать только сам. Тот факт, что другой не принимает мои взгляды и не соглашается с моими аргументами, свидетельствует о том, что в каких-то существенных отношениях он мне уступает (менее образован, хуже мыслит, подвержен иррациональным влияниям и т. д.). Я вынужден терпеть взгляды, несостоятельность которых я понимаю и могу показать. Вступать в критическую дискуссию с таким человеком не имеет смысла. Вместе с тем я надеюсь, что в будущем мои взгляды будут приняты всеми другими. В этом случае толерантность выступает как снисхождение к слабости

других, сочетающаяся с некоторой долей презрения к ним. Такое понимание толерантности на практике тоже не срабатывает, так как отношение к представителям других культур и носителям иных взглядов на мир и иных ценностей как к людям низшего сорта может вызвать только ненависть с их стороны.

*Пружинин: Выходит, что как бы ни понимать толерантность, ее применение на практике не приводит к ожидаемому результату?*

*Лекторский:* Все зависит как раз от того, как ее понимать. Я считаю, что можно сформулировать такое понимание толерантности, которое и концептуально лучше других, и практически может приводить (и исторически приводило) к позитивным результатам. Правда, возникает вопрос, идет ли речь о том, что обычно называется толерантностью. Ведь последняя — это просто терпимость к другим взглядам. Я же предлагаю такое понимание отношений между представителями разных взглядов, концептуальных каркасов, систем ценностей, которое предполагает не просто терпимость, а жгучую заинтересованность в этих иных способах понимания мира, желание вступить с ними во взаимодействие. Я называю это «больше, чем толерантность».

*Пружинин: Что же это такое?*

*Лекторский:* Это то, что называется диалогом. О диалоге как фундаментальной характеристике отношения разных сознаний и разных культур писал когда-то М. М. Бахтин. Считать ли диалог разновидностью толерантности? Раньше я так считал. В последнее время я предпочитаю отличать его от простой толерантности.

Существует не только плюрализм взглядов по философским, ценностным, принципиальным теоретическим вопросам, но и взаимодействие этих взглядов, их взаимная критика и самокритика. В результате этой взаимной критики разные познавательные и ценностные позиции могут изменяться, а в некоторых случаях даже отвергаться. Развитие взглядов отдельных людей, развитие культур, научных программ предполагает коммуникацию, диалог с представителями иных позиций. Взаимодействие с позициями, отличными от моих, сопоставление моей аргументации с аргументами в пользу иной точки зрения выступает как необходимое условие развития моих собственных взглядов. Диалог выступает как уважение к чужой позиции в сочетании с установкой на взаимное изменение позиций в результате критического диалога. Наладить такой диалог

между разными культурами исключительно трудно (в философии и науке это все же удастся). Но только на этом пути можно избежать конфронтации разных культур.

*Пружинин: А все же как проблема толерантности и диалога связана с Вашими представлениями о неклассической эпистемологии?*

*Лекторский:* Могло показаться, что размышления о толерантности и диалоге (при всей практической значимости этих проблем) отвлекли меня от разговора о неклассической эпистемологии. Я думаю, что это не так: ведь сторонники релятивистского ее понимания пытаются аргументировать свою позицию как раз при помощи ссылок на плюрализм современной культуры и на невозможность взаимного понимания представителями разных концептуальных каркасов. Я в своих работах пытаюсь показать, что дело обстоит не так, что в результате критического диалога некоторые позиции могут отвергаться, возможен синтез разных позиций. Вместе с тем диалог означает, что ни один из его участников не может рассматриваться как изначально заведомо непогрешимый. В процессе диалога позиции могут изменяться и, как правило, это происходит.

*Пружинин: В качестве одной из особенностей неклассической эпистемологии Вы назвали необходимость осмысления того, что делается в специально-научном изучении познавательных процессов, т. е. в различных когнитивных дисциплинах. Познание, таким образом, становится сегодня предметом междисциплинарных исследований. Не кажется ли Вам, что междисциплинарность вообще является особенностью современной науки? Связано ли это только со сложностью объектов, с которыми имеет дело современная наука или же также с тем, что происходит изменение самого понимания научности?*

*Лекторский:* Я думаю, что имеет место и первое, и второе. Для философии, конечно, особенно важно то, что меняется представление о возможностях научного познания. Исторически естественные науки противопоставлялись наукам о человеке (иногда последние даже не считались науками, а некоей особой области гуманитаристики — humanities в англо-американской традиции в отличие от science). Сегодня словосочетание «науки о человеке» общепризнано. Я пытался в своих работах показать, что все противопоставления одной группы наук другим, которые совсем недавно принимались в качестве чего-то само собою разумеющегося (исследование единичных явлений в одной группе наук и форму-

лирование общих закономерностей в другой, понимание в гуманитарных науках и объяснение и предсказание в науках естественных, невозможность эксперимента в гуманитарных науках и экспериментальный характер наук естественных и др.) сегодня уже не действуют. Можно сказать, что науки о человеке «натурализируются», а науки о природе «гуманитаризируются».

Это, в частности, хорошо видно на примере когнитивной науки. Она является своеобразным взаимодействием естественных наук и наук гуманитарных: от биологии и нейрофизиологии до психологии, лингвистики, логики и философии. В результате науки о человеке получают мощный импульс от естественных и точных наук: возникновение таких дисциплин, как компьютерная психология, нейрофилософия, биологический подход к анализу языка и др. С другой стороны, идеи и способы анализа, которые считались до недавнего времени специфичными именно для гуманитарного знания, начинают использоваться (и при этом переосмысляться) для изучения таких естественных процессов, как переработка информации на нейронном уровне. Я имею в виду, в частности, идею о существовании ментальных репрезентаций и идею интерпретативной деятельности мозга, понимаемой по аналогии с тем процессом интерпретации текста, который в течение многих лет изучался в герменевтике. Исторически противопоставлялись два типа суждений: суждения о сущем (фактах и природных зависимостях) и нормативные суждения, или суждения о должном. Считалось, что науки о природе имеют дело с первого типа суждениями, а гуманитарные дисциплины (например, такие как философия, логика, право) с вторым. Волна критики психологизма в философии и логике в начале XX века была связана именно с обвинением в том, что психологисты смешивают два типа суждений и выражаемых ими знаний. Но когда мы в рамках когнитивной науки изучаем сегодня процессы переработки информации когнитивной системой (в частности нервной системой человека), приходится признать, что в данном случае причинные взаимодействия (в частности взаимодействия между нейронами) служат осуществлению нормативных рассуждений и действий. Старая дихотомия знания о сущем и знания о должном оказывается в определенном смысле снятой.

В начале XX века было популярно мнение о том, что природа сознания не может быть предметом научного исследования: не только естественно-научного, но даже и психологического. О сознании в то время писали только философы, особенно философы феноменологического направления. Сегодня в рамках когнитивной науки мы наблюдаем бум в области междисциплинарных исследований

сознания, в которых философия играет интегрирующую и методологическую роль. А философия сознания, взаимодействующая с науками о природе и человеке, стала одной из наиболее интенсивно развивающихся во всем комплексе философских дисциплин.

*Пружинин: Владислав Александрович, Вы действительный член Российской академии образования. Как Ваша работа в РАО соотносится с Вашими философскими интересами?*

*Лекторский:* Меня избрали академиком Российской академии образования в 1995 году по Отделению образования и культуры. В составе Отделения очень интересные люди, представляющие разные сферы культуры, теоретики и практики, много делающие для современного российского образования.

Я осознал важность философского анализа проблем образования в начале 1990-х годов. К этому времени для меня стало ясным, что изменение нашего общества невозможно в числе прочего без формирования определенного типа личности — творчески и критически мыслящей, способной находить решения в нестандартных ситуациях и нести ответственность за свои поступки. А это проблема образования, его реформирования. Ряд моих друзей успешно работали в области философии образования, рассматривая эту деятельность не как отвращение от своих основных занятий, а как способ анализа центральных философских тем в свете практически значимых проблем.

Для меня обращение к проблематике образования было не просто распространением философских (в частности эпистемологических) изысканий на новую область. Работа с теоретиками и практиками образования, участие в обсуждении этих проблем и у нас, и за рубежом привели меня к пониманию того, что определение путей развития образования — не только в нашей стране, но и в мире — зависит от того, какие цели перед ним ставятся. А постановка целей возможна только в контексте существующих ценностей социально-культурного развития. Между тем, как сказал один современный мыслитель, наша цивилизация — это цивилизация средств, а не целей (имеются в виду «конечные цели», определяемые ценностями). Каков идеал образованного человека в наше время, зачем нужно образование сегодня (и нужно ли оно), чему и как учить? В нашей стране разработаны замечательные педагогические технологии, имеется интересный опыт педагогов-новаторов. Но применение образовательных технологий определяется тем, чему мы хотим научить, какого типа личность мы собираемся воспитать. А это именно

вопросы философии образования, решение которых связано с пониманием судеб человека и современной цивилизации.

Среди проблем философии образования, в разработке которых я участвовал, могу указать следующие: Может ли образование быть средством воспитания критической автономной личности в век массовых коммуникаций и манипуляций сознанием? Должны ли школа и университет вписываться в существующие социальные и культурные тенденции или же быть средством формирования новых векторов общественного развития? Можно ли в современных условиях культивировать древнегреческий идеал Пайдеи: воспитание разума, чувства гармонии и гражданских добродетелей? Нужно ли преподавать сегодня философию школьникам и студентам?

*Пружинин: Преподаете ли Вы? Что преподаете? Доставляет ли это Вам личное удовольствие? Приносит ли профессиональное удовлетворение? Какое место занимает, на Ваш взгляд, преподавание в работе профессионального философа?*

*Лекторский: Я вот уже в течение многих лет преподаю курс «Введение в эпистемологию» (читаю лекции и веду семинары) для студентов философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук (ГАУГН) при Российской академии наук. Программу курса я разработал сам, она получила премию Института «Открытое Общество». Я читаю лекции, веду семинары, принимаю экзамены, руковожу курсовыми и дипломными работами. Конечно, я мог бы только читать лекции, отказавшись от ведения семинаров. Но для меня важно знать, как мои слова воспринимаются студентами, нужна «обратная связь» с ними. На семинарах студенты делают доклады по тем проблемам, о которых шла речь на лекциях, при этом изучают не учебники или словари, а классические и современные философские и научные тексты (Р. Декарта, Д. Юма, И. Канта, Э. Маха, Б. Рассела, К. Поппера, Дж. Гибсона, Р. Харре и др.). Я стараюсь организовать между ними дискуссию, побудить их к аргументации своих точек зрения, ибо философия, как я считаю, может культивироваться только в атмосфере обсуждения, столкновения разных позиций, переосмысления того, что кажется само собою разумеющимся. Студенты занимаются охотно, всегда много желающих делать доклады. Контакты со студентами помогают мне узнать их лично, потом некоторые из них пишут под моим руководством курсовые и дипломные работы, а кое-кто поступил в аспирантуру сектора теории познания Института философии РАН, которым я руковожу.*

Удовлетворение от занятий я получаю и при том большое. Во-первых, потому, что я могу судить о том, насколько воспринимается новым поколением то, что мы делаем в философии, что считаем в ней важным. Во-вторых, преподавание заставляет отделить главное от второстепенного и тем самым позволяет самому преподавателю лучше уяснить многие вопросы. Возможно, есть такие дисциплины, в которых можно заниматься исследованием и не очень-то размышлять над тем, как его результаты могут быть восприняты и использованы. Безусловно, философия не относится к числу таких дисциплин. Для философа всегда важно получить отклик на свои высказывания — будет ли это в форме обсуждения текстов, дискуссии по докладу или же в виде контактов со студентами. Философия — это не «индивидуальные прозрения», а особый способ осмысления культуры, предполагающий аргументацию, дискуссии, коммуникацию. Вне публичного диспута философия невозможна. Поэтому преподавание философии и творческое занятие ею предполагают друг друга (другое дело, что и заниматься философией, и преподавать ее можно по-разному, с разной степенью оригинальности). Не случайно выдающиеся философы всегда преподавали. Многие работы Гегеля, большая часть того, что опубликовал Витгенштейн — это студенческие записи их лекций.

*Пружинин: Каково Ваше ощущение сегодняшнего дня философии? Именно ощущения. Я даже не знаю, как это сформулировать вот точнее. Вот Ваши чувства? Я поясню. Мое личное впечатление о шестидесятих годах: голубое небо, перспективы, Гагарин, понимаете? Я понимаю, что творилось много всякого, но у меня все равно светлое ощущение осталось. А Ваше ощущение от современного состояния философии? Проблемно? Сложно?*

*Лекторский:* Сейчас я Вам скажу мои ощущения времени тогдашние и сегодняшние. Тогдашние мои ощущения совпадали с Вашими. Понимаете, было сложно, было трудно, нам мешали, не печатали. Всякие были выволочки, и травля была идеологическая. Но все равно было общее ощущение того, что мы как-то движемся к лучшему. И мы ждали этого лучшего. И надеялись на него. Казалось, что для этого были основания. И полет Гагарина, и вообще какие-то успехи. А в нашей философии появлялись все более интересные книги, новые идеи. И сама философия казалась серьезным занятием, достойным человека. Важным для осмысленной жизни. И хотя в философии были разные люди, которые по-разному себе философию представляли, но все равно этот общий настрой был.

И это, думаю, было не только в философии. Может быть, в стране в целом. В нашей культуре. А сейчас, в последние двадцать лет, у многих нет такой веры. Или веры в будущее России во всяком случае. Поэтому уехали многие. Что же касается философии, то в начале девяностых стало популярным мнение, что у нас вообще не было никакой философии. Что был в действительности самообман, нам просто казалось, что мы, философы, делаем что-то серьезное, а на самом деле это была фикция. И все это лопнуло. К тому же, если мы строим капитализм (сказали бы кому-нибудь из нас раньше, что наше светлое будущее — это капитализм! Человека, который сказал бы это, просто подняли бы на смех), то никакая особая философия в таком обществе не нужна, так как главное — это уметь ловчить и обманывать ближнего. Это на многих подействовало, на молодежь особенно. Разброд и шатания начались в нашей философии в девяностые годы. Была тяжелая ситуация.

Если говорить о современной ситуации в нашей философии, то у меня нет иллюзий, но нет и пессимизма. Что-то мы потеряли (заинтересованность друг в друге, взаимное чтение работ, дух некоего единения при всех различиях, бескорыстная преданность истине), но что-то и приобрели: широкое приобщение к современной западной философии, появление новых проблемных полей, которых ранее не существовало (политическая философия, новое открытие русской дореволюционной философии), возможность свободного общения с зарубежными коллегами. При этом я замечаю положительные сдвиги. Ведь в девяностые годы был утрачен интерес к фундаментальным проблемам. Очень трудно было тогда доказывать, что можно и важно заниматься проблемами эпистемологии, онтологии, философии науки (тогда многим казалось, что и наука нам не нужна, а не только философия). А сейчас молодежь интересуется именно этими, казалось бы, чисто академическими темами: эпистемология, философия сознания, философия языка, т. е. действительно фундаментальными проблемами. На самом же деле фундаментальная философская тематика сегодня обнаруживает большой практический смысл, ибо именно эти проблемы возникают в связи с развитием так называемых конвергентных технологий и проектами трансформации человеческого тела и психики. В этом смысле фундаментальная философия оказывается более практичной, чем, скажем, политология.

*Пружинин: А тогда в связи с этим вопрос. Вот у Вас очень обширные контакты с зарубежными структурами, Вы просто входите в них и работаете там, в этих структурах. Какова Ваша оценка отношения западных философов к нашей философии?*

*Лекторский:* Нашу философию большинство зарубежных философов просто плохо знают. Конечно, есть исключения. Канадский философ Дэвид Бэкхерст написал книжку об Ильенкове лет двадцать тому назад. И она произвела впечатление, во всяком случае, в Америке, в Канаде и в других странах. Там узнали Ильенкова и поняли, что это серьезный мыслитель. В Финляндии, в Университете Хельсинки работает профессор В. Ойттинен. Он в течение ряда лет читает в этом Университете курс лекций по истории советской философии, и нужно сказать с большим успехом. Он заведует центром по изучению русской и советской философии, регулярно проводит международные конференции по этим темам, выпускает книги. Я сам по его приглашению участвовал в одной из таких конференций. Это было в сентябре 2010 года. Конференция была посвящена проблеме деятельности в советской философии 1960–1970 годов. Участники были из разных стран. Конференция была очень интересной. Ее труды должны скоро выйти в одном из западных издательств. На Западе известен Ильенков (при этом не только в философских кругах, но и среди психологов, ориентированных на культурно-историческую психологию Выготского), Мамардашвили. Конечно, известен и популярен М. М. Бахтин, известен Зиновьев как философ и писатель. В Китае защищают диссертации, посвященные И. Т. Фролову. Т. И. Ойзерман, В. С. Степин и я — члены Международного Института философии (Париж), включающего крупнейших философов мира. Мы участвуем в заседаниях Института, в его конференциях, публикуемся в зарубежных изданиях. В мире известны и другие наши философы. Но сказать, что наша философия полностью интегрировалась с мировой, пока нельзя.

И на то есть причины. Во-первых, контактов с зарубежными коллегами практически не было. Сегодня их гораздо больше, но все же недостаточно.

Вторая причина более серьезна. Дело в том, что философия — не математика и не физика. В философии нельзя сформулировать такое утверждение, которое было бы всеми безоговорочно признано. И если даже какая-то концепция широко распространена в данное время и в данной культуре, то в другое время и в иной культурной ситуации она будет пересмотрена и переосмыслена. Задача философии не в том, чтобы снабжать набором неоспоримых истин, а в том, чтобы осмысливать место человека в разных мирах (естественно-данных и творимых самим человеком), место, которое постоянно меняется. Мне приходилось специально писать об этом. Даже в естественных науках представители разных школ не признают идеи друг друга — в отличие от эмпирических констатаций и результатов

экспериментов (согласно Т. Куну, представители разных парадигм как бы живут в разных мирах и не могут коммуницировать друг с другом — хотя это, конечно, преувеличение). Во всяком случае, диалог между представителями разных философских школ, если и возможен, то затруднен. Все философы во все времена имеют дело с одними и теми же вопросами: что есть реальность, что можно знать, что такое истина, что есть свобода и т. д. Но в каждой культурной и исторической ситуации эти вечные вопросы получают более конкретный смысл и определенные способы формулирования и обсуждения. В русской и советской философии обсуждались те же самые вечные вопросы. Но способы их постановки и обсуждения во многом определялись особенностями культуры: дореволюционной и послереволюционной России, культуры, не похожей на западноевропейскую. Не случайно ведь русская философия Серебряного века, столь важная для нашей культуры, не оказала влияния на западноевропейскую философию даже тогда, когда наши выдающиеся философы оказались на Западе после революции. Между прочим, философы и философствующие ученые советских лет, такие как Бахтин, Ильенков, Мамардашвили, Зиновьев, Выготский, Лотман и др. гораздо более влиятельны сегодня на Западе, чем философы русского религиозного ренессанса начала XX века.

Многое зависит от взаимодействия культур и от роли той или иной культуры в этом взаимодействии. Когда в начале девяностых годов и наша экономика, и наша культура рухнули, упал интерес и к нашей культуре, и к нашей философии. А вот интерес к древней китайской философии сегодня в мире растет. Значит, если процесс глобализации будет продолжаться (а в том, что это будет так, сомнений нет), если Россия сумеет встать на ноги и сохранить и развить свою культуру, интерес к ней и к ее философии будет увеличиваться. Тогда можно будет ожидать появления новых межкультурных синтезов и новых связей между разными философскими школами и направлениями в мире. Для нас важно не растерять наши философские традиции, обсуждать современные философские проблемы и более интенсивно взаимодействовать с международным философским сообществом. И делать что-то для того, чтобы наши идеи лучше узнавались и признавались за рубежом: устраивать совместные с зарубежными коллегами конференции, издавать совместные книги и т. д. Так, например, прошедшая в 2011 году в Москве конференция Международного Института философии «Рациональность и ее границы», имела большой успех.

*Пружинин: А теперь о Вашей работе главным редактором «Вопросов философии». Ведь Вы занимали эту должность в течение 22 лет*

*(с декабря 1987 по декабрь 2009 года). Как Вы оцениваете этот период Вашей жизни? Что он для Вас значит?*

*Лекторский:* Я стал главным редактором журнала в то время, которое было критическим и для нашей философии, и для страны в целом. Волна неприятия марксизма как официальной идеологии многими распространялась и на философию — во всяком случае на отечественную, которая подозревалась в том, что является простой служанкой этой идеологии. К тому же в начале 1990-х годов, когда для нашей интеллигенции вопросы выживания стали главнейшими, казалось, что дело не до отвлеченных рассуждений. В этих труднейших условиях журнал не только не погиб, а обрел новую жизнь. Я считаю, то, что мы делали в журнале «Вопросы философии» в те годы, — это было очень важно. Мы на самом деле спасли журнал. Он мог бы и погибнуть. Журнал выстоял. Не только выстоял, он обрел новую аудиторию. Стал популярным не только среди философов. Но это было отстаиванием и философии в целом, так как журнал и есть лицо нашей философии. Оказалось, что в той ситуации, в которой мы очутились, самые большие испытания были связаны даже не с материальными лишениями, а с утратой былых ценностных опор, с необходимостью нахождения новых жизненных ориентиров. А без философии это сделать невозможно. Отсюда рост интереса к философии и к нашему журналу как ее живому воплощению.

Годы моей работы главным редактором журнала я считаю интереснейшими и важнейшими в моей жизни.

Я считаю, что «Вопросы философии» играют исключительную роль не только в нашей философии, но и в нашей культуре в целом. Конечно, в журнале можно печатать только то, что предлагают авторы. Журнал зависит от того, какие именно проблемы сегодня изучаются и какие дискуссии ведутся. Особенно значимы для «Вопросов философии» связи с главным философским центром страны — Институтом философии РАН. Журнал имеет свою редакционную политику, выражающуюся и в предпочитаемой тематике, и в поддерживаемом профессиональном уровне статей, и в том, каким проблемам посвящаются регулярно проводимые «круглые столы». «Вопросы философии» — это ежемесячно проводимый своеобразный смотр достижений отечественной философии. Журнал оказывает самое серьезное влияние на философскую ситуацию в стране.

Сегодня у нас успешно издается ряд философских журналов: «Вопросы философии» отличаются от них в ряде отношений. Назову некоторые из этих отличий.

Во-первых, этот журнал не посвящен какой-то специальной проблематике (логике, истории философии, социальной философии, эпистемологии и т. д.), а публикует статьи по широкому спектру центральных философских тем, в разработке которых получены новые результаты и которые привлекают сегодня особое внимание.

Во-вторых, «Вопросы философии» не придерживаются какой-то одной философской позиции (аналитическая философия, феноменология, постмодернизм, неомарксизм и т. д.), а публикуют статьи, авторы которых защищают разные точки зрения. Журнал видит одну из своих задач в том, чтобы организовывать дискуссии между представителями разных концепций. Главное условие публикации — высокий профессиональный уровень и оригинальность выдвигаемых идей.

В-третьих, в «Вопросах философии» регулярно обсуждается круг вопросов, связанных с пониманием современной социально-культурной ситуации в России в ее отношении, с одной стороны, к прошлому русской культуры, а с другой, к ситуации в современном мире. Из номера в номер публикуются статьи и систематически проводятся «круглые столы», которые можно было бы объединить названием «Мысли о России». В журнале исходят из того, что наиболее глубоко эту тематику, не просто теоретическую, но жизненно важную, особенно в тот драматический момент, который мы переживаем сегодня, можно понять только на философском уровне.

В-четвертых, редакционный коллектив старается делать журнал, который интересен не только узкому кругу специалистов, а всем тем, кто размышляет о мировоззренческих, методологических и аксиологических проблемах современной науки, культуры и современного общества. Руководство журнала исходит из необходимости сильного взаимодействия философии с разными сферами культуры. Поэтому публикуются интересные философские статьи математиков, физиков, биологов, психологов, историков, искусствоведов, писателей, политиков, религиозных деятелей (они же участвуют и в «круглых столах»). Среди подписчиков журнала велик процент читателей, не являющихся профессиональными философами.

«Вопросы философии» в самом деле можно рассматривать как не просто философский и даже не просто общегуманитарный, а как общекультурный российский журнал (в соответствии с ролью философии как самосознания культуры), как своеобразное собрание «мыслящей России».

«Вопросы философии» занимают одно из первых мест по тиражу из всех 250 журналов, издаваемых Академическим издатель-

ством «Наука». Я знаю, что не только российские, но и зарубежные авторы считают для себя честью публикацию в нашем журнале.

Я рад тому, что в журнале работали и продолжают работать замечательные люди, интересные философы, не только отличные профессионалы, но прежде всего люди, преданные делу, прекрасно понимающие значение той миссии, которую журнал осуществляет в нашей стране.

Многие годы моим заместителем по журналу был Владимир Иванович Мудрагей, деятельность которого очень много значила для журнала. И я счастлив, что после моего ухода с поста главного редактора «Вопросы философии» продолжают на высоком уровне выпускаться теми людьми, с которыми я работал вместе многие годы, которым я доверяю, которых я исключительно высоко ценю. Это Вы, Борис Исаевич, как нынешний главный редактор, это Надежда Николаевна Трубникова — Ваш заместитель. Это другие сотрудники журнала, которые работают не за страх, а за совесть и делают важное дело, отдавая себе отчет в его общекультурной значимости.

Я отнюдь не потерял связь с журналом: являюсь председателем его Международного редакционного Совета, регулярно участвую в «Круглых Столах» (а также в их организации), в обсуждении текстов. Журнал — важнейшая часть моей жизни. И это останется навсегда.

# Хроника основных событий жизни и творчества В. А. Лекторского

## **23 августа 1932**

Родился в Москве в семье учителей: отец Лекторский Александр Иванович, мать Лекторская (урожд. Тихомирова) Елизавета Дмитриевна.

## **Сентябрь 1940**

Поступил в 1 класс средней школы № 59 г. Москвы.

## **Июнь 1941**

Отец призван в действующую армию, в течение 4 лет был на фронте, демобилизован из армии в мае 1946 г.

## **Июль 1941**

Вместе с матерью переехал в семью ее родителей в с. Мячково Ивановской (ныне Владимирской) области. В течение двух лет учился в сельской школе.

## **Август 1943**

Вернулся в Москву и продолжил обучение в школе № 59. В сентябре познакомился с впервые приехавшим в Москву и оказавшимся учеником той же школы и того же класса будущим философом Г. С. Батищевым, ставшим на всю жизнь близким другом. Логику преподавал Б. В. Бирюков, ставший впоследствии известным специалистом по истории логики. Познакомился с учившимся в этой же школе В. К. Финном, будущим известным логиком.

## **Июнь — август 1950**

Окончил школу с золотой медалью и поступил на философский факультет Московского Государственного Университета им. М. В. Ломоносова.

## **1950—1955**

Учеба в Московском Университете в одной группе с А. С. Богомоловым, А. И. Титаренко. С 1953 года стал старостой спецсе-

минара по диалектике «Капитала», который начал вести только что защитивший кандидатскую диссертацию Э. В. Ильенков. В 1954—1955 годах познакомился с А. А. Зиновьевым, М. К. Мамардашвили, Г. П. Щедровицким. В 1954 году выступил в защиту подготовленных Э. В. Ильенковым и В. И. Коровиковым «Тезисов о предмете философии», которые были признаны еретическими и осуждены в решении комиссии ЦК КПСС, которая проверяла работу факультета. Тема дипломной работы «Понятие практики в ранних работах К. Маркса» (руководитель Э. В. Ильенков). Хотя кончил факультет с красным дипломом, данная ранее рекомендация для поступления в аспирантуру была отозвана, поскольку был замечен в связях с «ревизионистами».

### **Сентябрь 1955 — сентябрь 1957**

Работал в Московском Государственном Экономическом Институте (впоследствии был слит с Московским Институт Народного хозяйства им. Г. В. Плеханова) в технической должности старшего лаборанта кафедры философии.

### **Сентябрь 1957 — сентябрь 1959**

Учеба в аспирантуре Института философии АН СССР. Научный руководитель П. В. Таванец. Общение с Э. В. Ильенковым и А. А. Зиновьевым.

### **Сентябрь 1959 по наст. вр.**

Работал в Институте философии АН СССР (впоследствии РАН) сначала младшим научным сотрудником, затем старшим научным, позже — заведующим сектором (сначала «диалектического материализма», потом «теории познания») и отделом. В настоящее время заведующий сектором «теории познания» и отделом «эпистемологии и логики». Начиная с 1970 годов сектор стал одним из основных центров страны по разработке проблем теории познания и методологии наук. В секторе работали Э. В. Ильенков, Г. С. Батищев, В. С. Швырев, Е. П. Никитин, Н. Н. Трубников, Н. С. Автономова, Б. И. Пружинин и др. С сектором сотрудничали Б. М. Кедров, В. С. Степин, Э. Г. Юдин, М. К. Петров и др.

### **1960**

Опубликовал вместе с В. Н. Садовским статью «О принципах исследования систем», которая дала толчок интенсивному развитию в нашей стране методологии системно-структурного исследования. Статья была переведена и напечатана в США.

**1961**

Опубликовал вместе с В. Н. Садовским статью «Основные идеи генетической эпистемологии Ж. Пиаже», в которой впервые в нашей литературе анализировались философские и логические идеи одного из крупнейших психологов XX века.

**1962**

Женился на Ларисе Аркадьевне Цыпник.

**1964**

Защитил кандидатскую диссертацию «Проблема субъекта и объекта в теории познания». Оппоненты П. В. Копнин и В. С. Швырев.

**1965**

Вышла книга «Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии». В ней дается критика общепринятого тогда понимания отражения и обосновывается культурно-историческое понимание познания. Книга была переведена в ГДР и ЧССР. Она нашла отклик в Югославии (М. Маркович), в Болгарии (ряд болгарских философов использовали ее для критики той версии теории отражения, которая предлагалась Т. Павловым). Немецкий перевод книги имел резонанс у ряда молодых философов и психологов в ФРГ.

**1967**

Опубликована статья «О принципах воспроизведения объекта в знании», в которой дается эпистемологическое истолкование принципов инвариантности и простоты («экономии мышления»).

**1968**

По предложению нового главного редактора «Вопросов философии» И. Т. Фролова стал членом редакционной коллегии журнала, отвечающим за проблематику диалектического материализма.

**1969**

По предложению директора Института философии АН СССР П. В. Копнина стал заведующим сектором диалектического материализма Института философии АН СССР.

**1971**

Доклад (совместно с покойным П. В. Копниным) на пленарном заседании Международного Конгресса по логике, философии

и методологии науки (Румыния, Бухарест) о взаимоотношении философии и методологии науки.

## 1972

Вышла под его редакцией книга «Философия. Методология. Наука», в которой помещена совместная с В. С. Швыревым статья «Методологический анализ науки (типы и уровни)». В статье обосновывается положение о существовании наряду с философским нефилософских типов и уровней методологии науки.

## 1972–1973

Участие в написании и редактировании совместной советско-чехословацкой книги «Человек, наука, техника» под руководством Б. М. Кедрова и Р. Рихты.

## 1973

Работа в международном семинаре по философии и истории науки в Ювяскюля (Финляндия). Участники с советской стороны: Б. М. Кедров, В. А. Смирнов, Д. П. Горский, В. Н. Садовский и др. Участники из других стран: Т. Кун, И. Лакатос, Я. Хинтика, Г. фон Вригт, М. Вартофский, Р. Коэн, М. Маркович и др. Выступление на пленарном заседании Всемирного философского конгресса (Болгария, Варна) с докладом о проблеме рациональности.

## 1974

Участие в работе советско-английского философского семинара в Сассексе (Великобритания) вместе с Л. Н. Митрохиным и Ю. А. Замошкиным.

## 1976

На заседании Ученого совета Института философии (директор Б. С. Украинцев) не рекомендуется как «ревизионистская» подготовленная сектором коллективная монография. Ставится вопрос о роспуске сектора. В конце концов сектор сохраняется, но переименовывается в сектор теории познания.

## 1978

Защита докторской диссертации по теме «Познавательное отношение». Оппоненты: А. С. Богомолов, В. В. Давыдов, А. М. Коршунов.

**1979**

Выступление на пленарном заседании Международного конгресса по логике, философии и методологии науки с докладом «Взаимоотношение науки и эпистемологии науки как историко-культурная проблема» (ФРГ, Ганновер).

Награжден орденом «Знак почета».

**1980**

Опубликована книга «Субъект, объект, познание». В книге с позиций культурно-исторического и деятельностного подходов обсуждается ряд современных проблем эпистемологии и философии науки. Обосновываются тезисы о несуществовании ощущений (которые считаются исходным пунктом познания в официальной версии диалектического материализма) и о единстве познания и преобразования объекта в процессе рефлексии. Книга вышла в переводах в ряде стран: ФРГ, Турции, Чехословакии, Болгарии. Издательство «Прогресс» издало английский перевод книги. Вышла книга «Материалистическая диалектика (краткий очерк теории)», написанная совместно с И. Т. Фроловым, В. С. Швыревым, Б. Г. Юдиным.

**1985**

Поездка в Англию вместе с Н. С. Юлиной по приглашению Р. Харре. Доклады в Кембридже, Оксфорде, Лондоне.

**1986**

Участие в советско-американских семинарах по эпистемологии вместе с Д. П. Горским и А. Л. Никифоровым в Провиденсе и Бостоне (США). Участники с американской стороны: Э. Соса, А. Голдман, Н. Кастанеда, Р. Коэн и др.

**1987**

В сентябре после тяжелой и продолжительной болезни скончалась жена Лариса Аркадьевна Цыпник. В декабре при поддержке И. Т. Фролова назначен главным редактором журнала «Вопросы философии». Журнал занимает одно из первых мест по тиражу среди 250 журналов, издаваемых Российской Академией Наук.

**1988**

Участие во Всемирном философском Конгрессе в Брайтоне (Англия). Избран членом Совета директоров Всемирной Федерации философских обществ. Работал в этом качестве до 2003 года. В

сентябре назначен председателем экспертного совета по философии и социологии ВАК СССР (после 1991 года ВАК РФ). Работал в этой должности до конца 1998 года. В течение октября читал курс лекций по теории познания в Пекинском Государственном Университете. В. А. Лекторский и Т. И. Ойзерман были первыми советскими профессорами, приглашенными в Китай после длительного перерыва. В декабре женился на Людмиле Сергеевне Савельевой.

### 1989

В августе выступал с докладом «Трансформации современной цивилизации и человеческие ценности» на Международной конференции в Сеуле (Ю. Корея). Был первым советским философом, приглашенным в Южную Корею, с которой тогда СССР не имел дипломатических отношений.

### 1990

Выступление на пленарном заседании Международного Конгресса по культурно-исторической теории деятельности (Лахти, Финляндия). Избран членом исполкома Международного Общества по изучению культуры и деятельности (Общество объединяет несколько тысяч исследователей в области психологии, педагогики, философии из разных стран мира). Работал в этом качестве до 2005 года. Участвовал в международных конгрессах этого Общества в 1995 (Москва), 1998 (Орхус, Дания), 2002 (Амстердам, Голландия), 2005 (Севилья, Испания) как приглашенный докладчик на пленарных заседаниях и на специальных симпозиумах.

### 1993

Август. Выступление на пленарном заседании Всемирного философского конгресса в Москве с докладом «Гуманизм как идеал и как реальность». Избран вице-президентом Всемирной Федерации философских обществ (1993–1998).

### 1995

Избран действительным членом Российской Академии Образования. В сентябре-декабре работал в качестве приглашенного иностранного исследователя в Центре по философии и истории науки Университета г. Питтсбург (США). После этого стал иностранным членом этого Центра. Выступил с докладом

«Культурно-историческая теория Л. Выготского и “дискурсивная психология”: философский анализ». Знакомство с А. Грюнбаумом и Н. Решером.

## 1996

Выступил в г. Рабат (Марокко) с докладом «Толерантность, плюрализм и критицизм» на конференции Международного Института философии.

## 1997

Избран членом-корреспондентом Российской Академии Наук.

## 1998

Приглашенный доклад «Наука как культурно-исторический феномен» на специальном заседании Всемирного философского Конгресса в Бостоне.

## 2000

Доклад на Международной конференции в Католическом Университете г. Айхштатт (ФРГ) «Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, постмодернизм». Избран действительным членом Международного Института философии (Париж).

## 2001

Вышла книга «Эпистемология классическая и неклассическая», в которой вводится понятие неклассической эпистемологии и обсуждается ряд современных проблем эпистемологии и когнитивной науки.

## Август 2001

Участие по приглашению Я. Хинтикки, Президента Международного Института философии, в конференции этого Института в Хельсинки (Финляндия) и Тарту (Эстония). Доклад «Вопрос в философии, науке и образовании».

## 2003

Участие в работе Всемирного философского Конгресса в Стамбуле (Турция) в качестве приглашенного докладчика на специальном заседании. Доклад на тему «Возможно ли единство естествознания и наук о человеке?».

**2004**

Поездка в Китай, выступление с докладами. Присуждение звания почетного профессора Института философии Китайской академии социальных наук.

**2005**

Участие в работе Международной конференции сравнительной философии «Понятие образования в межкультурном контексте» в Гонолулу (Гавайи). Доклад на пленарном заседании: «Образование как творчество».

**2006**

Избрание действительным членом Российской Академии Наук.

**2007**

Вышла вторым изданием книга «Эпистемология классическая и неклассическая». Под редакцией В. А. Лекторского издана коллективная монография «Когнитивный подход: философия, когнитивная наука, когнитивные дисциплины». В книге помещены две его статьи, имеющие принципиальное значение для философского осмысления когнитивной науки: «Философия и исследование когнитивных процессов» и «Кант, радикальный эпистемологический конструктивизм и когнитивная наука». Избран членом-корреспондентом Международной Академии философии науки (Брюссель).

**2008**

Участие в работе Всемирного философского Конгресса в Сеуле (Южная Корея) в качестве приглашенного докладчика на специальном заседании. Доклад на тему «Философия как понимание и трансформация».

**2009**

Издана под редакцией В. А. Лекторского книга «Конструктивизм в эпистемологии и науках о человеке» с его большой статьей, в которой развивается концепция конструктивного реализма в эпистемологии. Вышло третье издание книги «Эпистемология классическая и неклассическая». Пленарный доклад «Философия, общество знания и судьба человека» на V Российском философском Конгрессе. Новосибирск. Выступление на англо-русском семинаре по проблеме толерантности. Брунельский Университет, Лондон. Награжден медалью «За вклад в развитие

философии» Ученым Советом Институтом философии РАН. Избран почетным членом Национальной Академии наук республики Казахстан. Прекратил работу в качестве главного редактора журнала «Вопросы философии» (занимал эту должность в течение 22 лет). С декабря 2009 года председатель международного редакционного совета «Вопросов философии».

## 2010

Доклад «Единство мира и разнообразие культур» на заседании Международного Института философии. Париж. Доклад «Деятельностный подход в советской философии и психологии и современные когнитивные исследования» на Международной конференции, посвященной проблеме деятельности в советской философии 1960–1970-х годов (Хельсинки, Финляндия). Доклад «Философские проблемы современной когнитивной науки» на российско-французском семинаре по когнитивной науке. Москва, РГГУ. Выход последнего 21 тома серии книг «Философия России второй половины XX века» (изданы в 2008–2010) — главный редактор серии.

## 2011

Доклад «Рациональность как культурная ценность» на конференции Международного Института философии. Москва. Чтение лекций по современной философии в Пекинском педагогическом Университете и Пекинском народном Университете. Пекин, Китай. Участие в семинаре «Философия в публичном пространстве» в ЮНЕСКО (Париж). Избран действительным членом Международной Академии философии науки (Брюссель).

## 2012

Доклад «Философия и интеграция когнитивных наук» на международной конференции «Интегративные процессы в когнитивных науках». Москва, РГГУ. Доклад «Сознание как проблема философии и специальных наук» на конференции «Сознание в междисциплинарной перспективе». Москва, Институт философии РАН. Вышла книга «Философия, познание, культура».

# Избранная библиография В. А. Лекторского

1. О принципах исследования систем // Вопросы философии. 1960. № 9. Соавт. В. Н. Садовский.
2. Основные идеи генетической эпистемологии // Вопросы психологии. 1961. № 4. Соавт. В. Н. Садовский.
3. Понятие тождества в формальной и диалектической логике // Диалектика и логика. Законы мышления. М., 1962.
4. Единство эмпирического и теоретического в научном познании // Диалектика — теория познания. Проблемы научного метода. М., 1964.
5. Проблема субъекта и объекта в теории познания // Вопросы философии. 1965. № 5.
6. Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии. М., 1965.
7. От позитивизма к неопозитивизму // Вопросы философии. 1965. № 9.
8. Генезис и строение интеллектуальных структур в концепциях Ж. Пиаже // Основные направления исследования психологии мышления в капиталистических странах. М., 1966. Соавт. В. Н. Садовский.
9. О принципах воспроизведения объекта в знании // Вопросы философии. 1967. № 4.
10. Теория познания // Философская Энциклопедия. Т. 5. М., 1970.
11. Философия // Философская Энциклопедия. Т. 5. М., 1970. Соавт. В. С. Швырев, Э. Г. Юдин, А. П. Огурцов.
12. Философские проблемы системно-структурного анализа // Вопросы философии. 1970. № 12. Соавт. В. С. Швырев.
13. Аналитическая философия сегодня // Вопросы философии. 1971. № 2.
14. Методологический анализ науки (типы и уровни) // Философия, методология, наука. М., 1972. Соавт. В. С. Швырев.
15. Операционализм // Современная буржуазная философия. М., 1972.
16. Философия и научный метод — к истории и теории постановки вопроса // Философия в современном мире. Философия и наука. М., 1972.
17. Взаимоотношение философии и науки в свете научно-технической революции // Философские науки. 1973. № 2.
18. Проблема субъекта и объекта в теории познания Гегеля и Маркса // Философия Гегеля и современность. М., 1973.
19. Философия, наука, философия науки (о некоторых тенденциях эволюции философии науки) // Вопросы философии. 1973. № 4.
20. Философия и наука в свете научно-технической революции // Человек, наука, техника. М., 1973.
21. Gnoseological aspects of present-day science // Logic, methodology and philosophy of science. Amsterdam-N-Y., 1973. In coll. with P. Kopnin.

22. Интеграция философского и научно-научного знания // Диалектический материализм и современная наука. Прага, 1978.
23. Logic and dialectics in dialectics in dialectical materialism // Main trends of research in the social and human sciences. P. 2. Vol. 1. The Hague, Paris; N-Y., 1978.
24. «Альтернативные миры» и проблема непрерывности опыта // Философия и наука в системе культуры. Природа научного познания. Минск, 1979.
25. Научная революция XX века (общая характеристика) // Социализм и наука. М., 1980.
26. Субъект, объект, познание. М., 1980.
27. Материалистическая диалектика (краткий очерк теории). М., 1980. Соавт. И. Т. Фролов, В. С. Швырев, Б. Г. Юдин.
28. Самосознание, рефлексия и развитие научного знания // Общественные науки в СССР. 1980. № 2.
29. Диалектика практики и теории // Вопросы философии. 1981. № 1. Соавт. В. С. Швырев.
30. Знание, рефлексия и категории философии // Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики. Киев, 1981.
31. Специфика теоретико-познавательного исследования в системе диалектического материализма // Гносеология в системе философского мировоззрения. М., 1983.
32. Концепция онтологической относительности // Проблемы и противоречия в буржуазной философии 60-х и 70-х гг. XX века. М., 1983.
33. Теория познания как феномен культуры // Наука и познание. М., 1983.
34. Теория познания и современная наука // Философские и социальные проблемы науки и техники. Вып. 1. М., 1983.
35. Subjekt-Objekt-Erkenntnis // Realismus und Dialektik oder was können wir wissen? Köln, 1984.
36. Деятельность как объяснительный принцип // Вопросы философии. 1985. № 2.
37. Научная революция как методологическая проблема // Вопросы философии. 1985. № 8.
38. Das Problem der Möglichkeit der Erkenntnis in Kants Transzendental Philosophie // Studien zur Geschichte der Westlichen Philosophie. Frankfurt-am-Main, 1986.
39. Классическая эпистемология и социально-культурный подход к исследованию познания // Познания в социально-культурной системе. М., 1987.
40. Научная революция, понимание научности и проблемы социально-исторической роли науки // Научная революция в динамике культуры. Минск, 1987.
41. Научное познание как феномен культуры // Культура, человек и картина мира. М., 1987.
42. Об уроках аналитической философии // Вопросы философии. 1988. № 8.
43. Теория познания и специальные науки // Диалектика. Познание, Наука. М., 1988.
44. Познание и коллективная деятельность // Теория познания, диалектика. М., 1988.
45. Человек как проблема научного исследования // Человек в системе наук. М., 1989.
46. Гносеологическая «робинзонада» и попытки ее преодоления // Теория познания. Т. 1. М., 1991.
47. Диалектика субъекта и объекта в деятельности и познании // Теория познания. Т. 2. М., 1991.

48. Transformations in Civilization and Human Values // A Philosophical Vision for the Coming Civilization. Seoul, 1990.
49. Лекции по теории познания (прочитанные в Пекинском Государственном Университете). На китайском языке. Пекин, 1990.
50. Идеалы и реальность гуманизма // Вопросы философии. 1994. № 6.
51. Рациональность, критицизм и принципы либерализма // Вопросы философии. 1995. № 10.
52. Knowledge and cultural objects // The Concept of Knowledge. Boston Studies in the Philosophy of Science. Vol. 170. 1995.
53. О некоторых вариантах соединения религии и научного знания // Религия, магия, миф. Современные философские исследования. М., 1997.
54. О толерантности, плюрализме и критицизме // Вопросы философии. 1997. № 9.
55. Л. Витгенштейн и некоторые традиции отечественной философии // Вопросы философии. 1998. № 9.
56. Об отечественной философии в 20–50-е гг. XX столетия // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век. В 2 кн. Кн. 1. 20–50-е годы. М., 1998.
57. Об отечественной философии в 60–80-е гг. XX столетия // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век. В 2 кн. Кн. 2. 60–80-е годы. М., 1998.
58. Теория познания (гносеология, эпистемология) // Вопросы философии. 1999. № 8.
59. Научное и вненаучное знание: скользящая граница // Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления. СПб., 1999.
60. В. В. Давыдов и философские проблемы теории деятельности // Первые Давыдовские чтения. М., 1999.
61. Historical Changes of the Notion of Activity: Philosophical Presuppositions // Activity Theory and Social Practice. Cultural-Historical Approaches. Aarhus, 1999.
62. О философских уроках З. Фрейда // Вопросы философии. 2000. № 10.
63. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001.
64. Восприятие // Новая философская энциклопедия. Т. 1. М., 2001.
65. Ощущение // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М., 2001.
66. Сознание // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М., 2001.
67. Я // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М., 2001.
68. Деятельностный подход: смерть или возрождение? // Вопросы философии. 2001. № 2.
69. Христианские ценности, тоталитаризм, либерализм и постмодернизм // Вопросы философии. 2001. № 4.
70. Немецкая философия и русская гуманитарная мысль: С. Л. Рубинштейн и Г. Г. Шпет // Вопросы философии. 2001. № 10.
71. Практика социально-гуманитарного знания как определяемая философской концепцией человека и общества // Социальная философия и современное обществознание. Екатеринбург, 2002.
72. Субъективная реальность как социально-культурная конструкция // Знание в структурах социальности. Екатеринбург, 2003.
73. Scientific Knowledge as Historical and Cultural Phenomenon // Proceedings of the XXth World Congress of Philosophy. Vol. X. Boston, 2001.
74. Георгий Петрович Щедровицкий и современная философия // Познающее мышление и социальное действие. Наследие Г. П. Щедровицкого в контексте отечественной и мировой философии». М., 2004.
75. Возможна ли интеграция естествознания и наук о человеке? // Вопросы философии. 2004. № 3.

76. Философия и интеграция современного социально-гуманитарного знания // Вопросы философии. 2004. № 7.
77. Умер ли человек? // Человек. 2004. № 4.
78. Идеал «Пайдейя», воспитательная роль религии и преподавание религии в школе // Труды научного семинара «Философия — образование — общество». М., 2004.
79. Кант, радикальный эпистемологический конструктивизм и конструктивный реализм // Вопросы философии. 2005. № 8.
80. Диалог и толерантность во взаимодействии цивилизаций // Диалог цивилизаций. М., 2005.
81. Рациональность как ценность культуры // Вестник Российской Академии Наук. 2005. № 11. Соавт. В. С. Швырев, И. Т. Касавин.
82. Трансформация рациональности в современной культуре. М., 2005.
83. Paideia, Critical Thinking and Religion in Education // Education for Democracy. Lanham, 2005.
84. Философия, когнитивная наука и искусственный интеллект // Искусственный интеллект. Междисциплинарный подход. М., 2006.
85. Философия и исследование когнитивных процессов // Когнитивный подход: философия, когнитивная наука, когнитивные дисциплины. М., 2007.
86. Вера и знание в современной культуре // Вопросы философии. 2007. № 2.
87. Конструктивизм в эпистемологии и науках о человеке // Вопросы философии. 2008. № 3.
88. Дискуссия реализма и антиреализма в современной эпистемологии // Познание, понимание, конструирование. М., 2008.
89. Конструктивизм и реализм в эпистемологии // Философские науки. 2008. № 3.
90. Можно ли совместить конструктивизм и реализм в эпистемологии? // Конструктивизм в теории познания. М., 2008.
91. La philosophie en Russie: Histoire et état actuel // Diogenes. Paris, 2008. № 2 (222). Соавт. А. А. Гусейнов.
92. Личная и коллективная идентичность в современном обществе // Проблема идентичности в трансформирующемся российском обществе и школа. М., 2009.
93. Философия как понимание и трансформация // Вопросы философии. 2009. № 1.
94. Вопросы в философии, науке и образовании // Сущность и слово. Сборник научных статей к юбилею профессора Н. В. Мотрошиловой. М., 2009.
95. Реализм, антиреализм, конструктивизм и конструктивный реализм в современной эпистемологии и науке // Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке. М., 2009.
96. Можно ли совместить конструктивизм и реализм в эпистемологии? // Конструктивизм в теории познания. М., 2009.
97. Познание и сознание: дискуссия антиреализма и реализма в современной эпистемологии // Проблема сознания в философии и науке / Под ред. Д. И. Дубровского. М., 2009.
98. О классической и неклассической эпистемологии // На пути к неклассической эпистемологии. М., 2009.
99. Questions in Philosophy, Science and Education // The Socratic Tradition. Questioning as Philosophy and as Method / Ed. by M. Sintonen. UK, 2009.
100. Mediation as a Means of Collective Activity // Learning and Expanding with Activity Theory / Ed. by A. Sannino, H. Daniels, K. Gutierrez. Cambridge, 2009.
101. Education as Creativity // Commitment in Education. Philosophy of Education. Vol. 1 / Ed. by P. Kemp. Berlin, 2009.

102. О философии России второй половины XX века // Вопросы философии. 2009. № 7.
103. Права человека в контексте глобализации // Всеобщая декларация прав человека: универсализм и многообразие опытов. М., 2009.
104. Философия, общество знания и перспективы человека // Вопросы философии. 2010. № 8.
105. Философия в современной культуре (к 60-летию журнала «Вопросы философии»). М., 2010. Соавт. Б. И. Пружинин.
106. Эпистемология, философия и современная культура. Беседа Б. И. Пружинина с В. А. Лекторским // Философия продолжается / Серия «Философия России второй половины XX века». М., 2010.
107. Русская философия в XX веке в мировом контексте // Россия в диалоге культур / Отв. ред. А. А. Гусейнов, А. В. Смирнов, Б. О. Николаичев. М., 2010.
108. Философские дискуссии в современной когнитивной науке» (на русском и французском языках) // Когнитивная наука: проблемы и перспективы. Материалы российско-французского семинара. М., 2010.
109. Серия «Философия России второй половины XX века». Т. 1–21. М., 2008–2010.
110. Рациональность, социальные технологии и судьба человека // Эпистемология и философия науки. 2011. № 3.
111. Что есть знание? // Знание как предмет эпистемологии. М., 2011.
112. Деятельностный подход вчера и сегодня // Стиль мышления: проблема исторического единства научного знания. К 80-летию Владимира Петровича Зинченко. М., 2011.
113. Когнитивная наука как вызов эпистемологии // Эпистемология: новые горизонты. М., 2011.
114. Исследование интеллектуальных процессов в современной когнитивной науке: философские проблемы // Естественный и искусственный интеллект: методологические и социальные проблемы. М., 2011.
115. Предисловие и комментарии // Рокмор Т. Маркс после марксизма: Философия Карла Маркса. М., 2011.
116. Философия, наука, культура. М., 2012.

### Некоторые переводы

117. On the principles of studying systems // General Systems. Yearbook of the Society for the advancement of general systems theory. Ann Arbor, USA, 1961. In coll. with V. Sadovsky.
118. Empirische und Theoretische // Erkenntnis-theoretische und methodologische Problem der Wissenschaft. Berlin, 1966.
119. Cinost jakopodstata vztahu subjectu k objectu // Prahled priloha. Vol. 1. Praha, 1966.
120. Das Subject-Object Problem in der klassischen und modern burgerlich Philosophie. Berlin, 1968.
121. Problem subjectu a objectu. Bratislava, 1972.
122. On principles of representing objects in knowledge // Soviet philosophy. № 2. N-Y., 1968.
123. Analiticka filosofia // Filosoficky casopis. № 4. Praha, 1971.
124. Filozofia a metodologia nauki // Studia filozoficzne. № 3–4. Warszawa, 1972.
125. Filozofia, nauka, filozofia nauki // Studia filozoficzne. № 10. Warszawa, 1973.
126. Philosophy and Science in the light of scientific and technological Revolution // Man, Science, Technology. Praha, 1973.

127. Субъект, объект, познание. София, 1983.
128. Subjekt, objekt, poznani. Praha, 1983.
129. Subject, object, cognition. M., 1984.
130. Subjekt-Objekt-Erkenntnis. Grundlegung einer Theorie des Wissens. Frankfurt-am-Main, Bern, N-Y., 1985.
131. Introduction and conclusion // Activity: Theories, Methodology, Problems. Ed. by V. Lektorsky. Orlando, 1990.
132. Ozne, Nesne, Bilis. Istanbul, 1992.
133. Is the Integration of Natural and Human Sciences Possible? // Filosofia, Scienza e Bioetica. Studi internazionale in onore di Evandro Agazzi. Roma, 2007.
134. Kant, radikaler Konstruktivismus und Konstruktiver Realismus in der Epistemologie // Kant im Spiegel der Russischen Kantforschung Heute. Stuttgart — Bad Cannstatt, 2008.

#### **Избранная литература о В. А. Лекторском**

135. Луканов Д. Н. Познание как деятельность // Вопросы философии. 1967. № 4.
136. Козлова М. С. В. А. Лекторский. Субъект, объект, познание // Вопросы философии. 1982. № 1.
137. Давыдов В. В., Зинченко В. П. В. А. Лекторский. Субъект, объект, познание // Вопросы психологии. 1983. № 4.
138. Lalec K. On V. Lektorsky's book «Subject, object, cognition» // International Studies in the Philosophy of Science. Vol. 1. Zagreb, 1990.
139. Микешина Л. А. В. А. Лекторский. Эпистемология классическая и неклассическая // Вопросы философии. 2002. № 1.
140. Субъект, объект, деятельность. К 70-летию В. А. Лекторского. М., 2002. Авторский коллектив: Л. Н. Митрохин, В. И. Мудрагей, Д. Бэкхерст (Канада), А. Ф. Зотов, Е. Л. Черткова, В. С. Степин, А. А. Гусейнов, В. С. Швырев, П. П. Гайденок, Н. С. Автономова, И. Т. Касавин, В. Н. Порус, В. К. Кантор, А. П. Огурцов, И. Кучуради (Турция), Р. Харре (Великобритания), А. В. Брушлинский, Ф. Т. Михайлов, В. Е. Кемеров, В. Г. Федотова, Т. И. Ойзерман, Г. Д. Левин, Э. Агасци (Италия), Т. Рокмор (США), Х. Зандкюллер (Германия), Л. А. Микешина, Э. Соса (США), Б. И. Пружинин, В. П. Зинченко, Б. Г. Юдин, Г. Ласло (Венгрия), Б. Фихтнер (Германия), В. Н. Садовский, В. И. Аршинов, И. П. Меркулов, Е. Д. Смирнова, Е. А. Сидоренко.
141. Лекторский Владислав Александрович // Философия России XIX—XX столетий. Биографии, идеи, труды. Под ред. В. П. Алексеева. М., 2002.
142. Яковлев В. А. Субъект, познание, деятельность. К 70-летию В. А. Лекторского // Вопросы философии. 2003. № 8.
143. Лекторский Владислав Александрович (Раздел) // Российская философия продолжается: из XX века в XXI / Под ред. Б. И. Пружинина. М., 2010.

## Наши авторы

- Автономова Наталия Сергеевна** — доктор философских наук, главный научный сотрудник ИФ РАН, Москва.
- Агацци Эвандро** — президент Международной Академии философии науки, иностранный член РАН, профессор Университета Генуи, Италия.
- Бэкхерст Дэвид** — профессор, декан философского факультета Университета Куин, Кингстон, Канада.
- Гайденоко Пиамы Павловны** — член-корреспондент РАН, главный научный сотрудник ИФ РАН, Москва.
- Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович** — действительный член РАН, директор ИФ РАН, Москва.
- Дубровский Давид Израилевич** — доктор философских наук, главный научный сотрудник ИФ РАН, Москва.
- Зинченко Владимир Петрович** — действительный член РАО, заведующий кафедрой психологического факультета НИУ ВШЭ, Москва.
- Касавин Илья Теодорович** — член-корреспондент РАН, заведующий сектором ИФ РАН, Москва.
- Лекторский Владислав Александрович** — действительный член РАН, председатель международного редакционного совета журнала «Вопросы философии», заведующий отделом ИФ РАН, Москва.
- Ленк Ганс** — иностранный член РАН, профессор Университета Карлсруэ, Германия.
- Макаров Валерий Леонидович** — действительный член РАН, директор Центрального экономико-математического института РАН, Москва.
- Микешина Людмила Александровна** — доктор философских наук, профессор МПГУ, Москва.
- Миронов Владимир Васильевич** — член-корреспондент РАН, декан философского факультета МГУ, Москва.
- Мотрошилова Нэлли Васильевна** — доктор философских наук, заведующая отделом ИФ РАН, Москва.
- Ойзерман Теодор Ильич** — действительный член РАН, Москва.
- Петренко Виктор Федорович** — член-корреспондент РАН, заведующий лабораторией Института системного анализа РАН, Москва.
- Порус Владимир Натанович** — доктор философских наук, заведующий кафедрой философского факультета НИУ ВШЭ, Москва.
- Пружинин Борис Исаевич** — доктор философских наук, главный редактор журнала «Вопросы философии», Москва.
- Рокмор Том** — почетный профессор ИФ РАН, профессор Университета Дюкей, Питтсбург, США.
- Степин Вячеслав Семенович** — действительный член РАН, руководитель секции философии, социологии, психологии и права Отделения общественных наук РАН, Президент Российского философского Общества, Москва.
- Филатов Владимир Петрович** — доктор философских наук, заведующий кафедрой философского факультета РГГУ, Москва.
- Харре Ром** — профессор Оксфордского Университета, Великобритания.
- Черниговская Татьяна Владимировна** — доктор биологических наук, доктор филологических наук, заведующая лабораторией факультета свободных искусств и наук СПбГУ, Санкт-Петербург.
- Щедрин Татьяна Геннадьевна** — доктор философских наук, профессор МПГУ, Москва.
- Юдин Борис Григорьевич** — член-корреспондент РАН, заведующий отделом ИФ РАН, главный редактор журнала «Человек», Москва.

# Указатель имен

## А

Августин Блаженный 162, 365, 410–412  
Авенариус Р. 15  
Автономова Н. С. 295, 305, 469, 568, 572, 597  
Аганбегян А. Г. 556  
Агапов Б. Н. 494  
Агацци Э. 232  
Адорно Т. В. 262  
Айер А. 333  
Аксенов В. П. 254  
Аксенов И. А. 494  
Акстел Р. 262, 269, 270  
Акчурина И. А. 562  
Александр Невский 557  
Александров Г. Ф. 551, 556, 557  
Алексеев И. С. 213, 348, 448  
Альберт Великий из Большатада 122, 123, 125  
Аллен Б. 539–541, 545, 546  
Альберт Саксонский 121  
Альберти Л.—Б. 133, 135, 149  
Альтюссер Л. 574  
Анаксагор 87, 88  
Андреев Э. М. 559  
Анисов А. М. 467, 468  
Анненский И. Ф. 369  
Анохин К. В. 397  
Ансельм Кентерберийский 469  
Антисери Дж. 164  
Аполлоний Пергский 140  
Аристотель 27, 34, 35, 36, 106–112, 114, 117, 120, 122–126, 129, 147, 159, 160, 162, 163, 165, 166, 221, 233, 361, 374, 416, 420, 456, 479  
Арсеньев А. С. 554, 563  
Арутюнова Н. Д. 467  
Архимед 131  
Асмус В. Ф. 382  
Ахматова А. А. 369  
Ахутин А. В. 563  
Ашенберг Х. 179, 180, 185

## Б

Байрон Дж. Г. 248  
Балтрушайтис Ю. К. 139  
Барнс Б. 280, 426, 525  
Батищев Г. С. 213, 347, 551, 556–558, 561, 562, 566–571, 575, 596, 597  
Батищев С. П. 556–558  
Бауман З. 323  
Барт Р. 483  
Бартл Р. 264  
Бахтин М. М. 114–118, 120, 169, 256, 297, 385, 459, 534, 565, 566, 584, 591, 592  
Башляр Г. 206  
Бейль П. 582  
Белый (Бугаев Б.) А. 367, 370  
Бенвенист Э. 186  
Бергер П. 460, 478, 481, 488  
Бергсон А. 95, 228, 361, 411  
Бердяев Н. А. 168, 249–251, 258,  
Беркли Дж. 15, 21, 35, 42, 51, 52, 59, 330, 420, 422, 456, 489  
Бёш Г. 354  
Бёш Ч. 354  
Бибихин В. В. 374, 375, 377, 384  
Библер В. С. 527, 528, 561, 563, 567  
Бион В. Р. 378  
Бирюков Б. В. 596  
Блауберг И. В. 200, 201, 563, 571  
Блинов А. Л. 319  
Блок М. 484  
Блур Д. 426, 525  
Богомолов А. С. 173, 596, 599  
Бодрийяр Ж. 253  
Бойд Ф. 418  
Бойзен С. 353  
Больцано Б. 489  
Бонавентура (Филанца Дж.) 126  
Бор Н. 81, 91, 484, 519  
Бородай Ю. М. 197, 198  
Борхес Х. Л. 188, 190  
Босх И. 138

- Бриджмен У. П. 202, 422, 489, 490, 531  
Бризил Д. 48  
Брейе Э. 54  
Брентано Ф. 199  
Бродский И. 364, 367, 373  
Брунер Дж. 483, 545  
Брушлинский А. В. 567  
Брюшинкин В. Н. 456, 457, 462  
Брэндом Р. 228  
Булгаков С. Н. 170  
Бунге М. 418  
Бурдье П. 314, 315, 460, 461  
Буридан Ж. 121  
Бутовская М. Л. 354  
Бьюкенен Р. А. 313  
Быстров П. 548  
Быховский Б. Э. 556  
Бэкон Ф. 15, 26, 35, 92, 139  
Бэкхерст Д. 207, 527, 545, 591  
Бэндлер Р. 483  
Бюлер К. 180
- В**  
Ваайман К. 246–249, 252  
Вааль Ф. Б. М. де 354  
Вальдмюллер Ф. Г. 471, 472  
Вальцев С. В. 245  
Варела Ф. Дж. 212, 347, 410, 427, 443, 478  
Вартофский М. 599  
Василий Великий 131  
Ватцлавик Р. 478, 488  
Вдовина И. С. 370  
Вебер М. 93, 255, 279  
Вежбицкая А. 484  
Веккер Л. М. 360  
Вернадский В. И. 91, 228, 559  
Верч Дж. 366  
Веснин А. А. 495  
Веснин В. А. 495  
Визгин В. П. 563  
Визель М. 153  
Вико Дж. 423, 478, 490, 498, 501, 503  
Винер Н. 91  
Витгенштейн Л. 15, 186, 190, 199, 207, 333, 334, 417, 445, 452, 489, 513, 515, 516, 542, 589  
Вольф Хр. 164, 220, 222
- Вригт Г. фон 599  
Вулгар Ст. 525  
Вучетич Ф. 210  
Выготский Л. С. 181, 207, 212, 347, 360, 362, 364, 366, 368, 373, 382, 444, 481, 529, 536, 545, 566, 575, 576, 591, 592, 602
- Г**  
Габричевский А. Г. 149  
Гагарин Ю. А. 589  
Гадамер Х.-Г. 169, 179, 190, 299, 307, 308  
Гайденко П. П. 121, 198, 563  
Галилей Г. 35, 92, 104, 126, 140, 409, 503  
Гальперин П. Я. 206, 368, 384, 448, 479, 553  
Ганди М. 296  
Гарднер Б. Т. 353  
Гарднер Р. А. 353  
Гартман Н. 167  
Гаспаров М. Л. 305  
Гвидо Убальдо Р. 140, 141  
Гегель Г. В. Ф. 46, 49, 53, 65, 69, 82, 95–97, 151, 154–156, 166, 167, 198, 206, 213, 217, 237, 243, 364, 365, 376, 382, 424, 425, 433, 478, 480, 505–511, 558, 566, 575, 589  
Гейзенберг В. 81, 93, 173, 261  
Гелен А. 350  
Гельвеций К. А. 66, 67  
Гельмгольц Г. 204, 381, 422, 440, 498  
Гемпель К. 338  
Георгиев Ф. И. 552  
Гераклит 87, 102, 484  
Герген К. Дж. 427, 478, 484, 485  
Гердер И. Г. 349, 350, 352, 506  
Герман Л. 356  
Герон 131  
Герц М. 503  
Гершенсон К. Г. 262  
Геттиер Э. 335, 436  
Гёдель К. Ф. 408  
Гёте И. В. 381  
Гибсон Дж. 206, 212, 345–347, 384, 440–443, 588  
Гинзбург М. Я. 495  
Глазерсфельд Э. фон 417, 427, 478, 488, 490

Гоббс Т. 478, 501, 503  
 Голдман А. 418, 436, 600  
 Голобородько Д. Б. 100  
 Гольбах П. А. 66, 67, 76  
 Гонгора Л. де 136  
 Гороховская Е. А. 318  
 Горский Д. П. 599, 600  
 Гофман Э. 519  
 Грановеттер М. 325  
 Грасиан Б. 136, 139  
 Грегори Р. 438  
 Григорьев А. И. 392, 408  
 Гринберг Р. С. 486  
 Гриндер Д. 483  
 Грушин Б. А. 205  
 Грюнбаум А. 602  
 Грязнов Б. С. 172  
 Гудмен Н. 417, 459, 464  
 Гук Р. 55  
 Гулыга А. В. 215  
 Гумбольдт В. фон 307, 481  
 Гургенидзе Г. С. 563  
 Гуревич А. Я. 484  
 Гурина М. 162  
 Гусейнов А. А. 99, 562, 576  
 Гуссерль Э. 93, 167, 169, 199, 202, 203,  
 205, 206, 214, 216, 228, 331–333,  
 346, 347, 378, 511, 528, 566, 581

## Д

Давыдов В. В. 39, 206, 213, 347, 360,  
 527, 565, 567, 599  
 Давыдов Ю. В. 198  
 Дамасио А. 396  
 Даммитт М. 417  
 Данилова И. Е. 128  
 Дарий I 191  
 Дарвин Ч. Р. 95  
 Дебольский Н. Г. 376  
 Дезарг Ж. 139–144, 149,  
 Декарт Р. 15, 26, 35, 36, 51, 56, 66, 91,  
 92, 104, 106, 139, 164, 202, 226, 443,  
 456, 466, 502, 532, 533, 579, 581, 588  
 Делез Ж. 18, 480  
 Демокрит 34, 88, 129  
 Деннет Д. 212, 344  
 Деррида Ж. 100, 179, 306, 426, 469, 483  
 Детьенн М. 309  
 Джеймс У. 533

Джиллет Г. 291  
 Джонс Г. 291  
 Джохадзе И. Д. 321  
 Дильтей В. 299, 300, 481  
 Динглер Г. 501  
 Дирак П. А. М. 437  
 Дитрих А. 408  
 Длугач Т. Б. 220  
 Дмитрий Донской 557  
 Доброхотов А. Л. 158, 160, 161, 163, 166  
 Донцова (Дарья) А. А. 254  
 Достоевский Ф. М. 235, 250, 297, 298,  
 552  
 Драгалина—Черная Е. Г. 469  
 Дракер П. 276  
 Дретике Ф. 418  
 Дробницкий О. Г. 562, 576  
 Дубровский Д. И. 388, 389, 392–394,  
 398, 401, 403, 405, 407, 408, 429  
 Дункер К. 378, 381  
 Дунс Скот 123, 124, 162, 163  
 Дынин Б. С. 568  
 Дьюи Дж. 451, 452, 489, 501, 533  
 Дюрер А. 134, 137

## Е

Евклид 130, 131, 147, 501  
 Евтушенко С. П. 351  
 Еголин А. С. 556

## Ж

Жильсон Э. 123

## З

Завершнева Е. Ю. 373  
 Залкинд А. Б. 493  
 Замошкин Ю. А. 599  
 Запорожец А. В. 363, 385  
 Зедльмайер Г. 129  
 Зелинский К. Л. 494  
 Зенкин С. Н. 469  
 Зенон Элейский 88, 89  
 Зеньковский В. В. 170  
 Зигварт Хр. 331  
 Зиновьев А. А. 205, 554, 559–562, 567,  
 574, 576, 591, 592, 597  
 Зинченко В. П. 206, 207, 242, 245,  
 360, 366, 368, 380, 481, 536, 567  
 Зинченко П. И. 362, 366, 384

## И

- Иваницкий А. М. 398  
Иванов А. В. 169  
Иванов Ю. 553  
Икскуль Я. фон 346, 513  
Ильенков Э. В. 205, 207, 208, 213, 347, 360, 448, 536, 544–546, 553–555, 558–562, 564–566, 568, 572, 574, 591, 592, 597, 599  
Ильин И. А. 376  
Ильичев Л. Ф. 571, 572  
Инбер В. М. 494  
Иноземцев В. Л. 276  
Инфельд Л. 552  
Иовчук М. Т. 556, 557  
Истратов В. А. 272

## Й

- Йеркс Р. 352

## К

- Кальдерон Дж. 56  
Кампанелла Т. 274  
Канеман Д. 483  
Кант И. 15, 36, 42–69, 81, 101, 112–114, 117, 118, 120, 126, 164–166, 179, 198, 199, 202, 206, 213, 215–217, 220–222, 226, 228, 254, 330, 331, 403, 406, 411, 423, 424, 439, 446, 456, 469, 476, 478, 480, 489, 501–507, 509, 511, 515, 528, 548, 560, 566, 581, 588, 603  
Кантор В. К. 563  
Кантор Г. 89  
Капица П. Л. 45  
Карнап Р. 10, 15, 199, 228, 338, 453, 466, 476, 501  
Карсавин Л. П. 170, 375, 386  
Касавин И. Т. 171, 218, 478  
Касс Л. 282  
Кассирер Э. 145, 146, 149, 169, 179, 349–353, 356, 358, 501, 511, 567  
Кастанеда Н. 600  
Кастельс М. 323  
Кастронова Эд. 261, 263  
Катасонов В. Н. 141  
Кедров Б. М. 562, 563, 565, 567, 568, 574, 597, 599  
Кейс Дж. 485, 486  
Келле В. Ж. 562, 570  
Келли Дж. 478, 482, 485  
Кемпбелл Д. 210  
Кеннеди Дж. 428  
Кеплер И. 149  
Кёлер В. 354, 381, 384  
Кирхер А. 138  
Клавиус К. 525  
Клайн М. 140, 142, 149  
Кларк Э. 212, 347  
Кнабе Г. С. 152  
Кнорр-Цетина К. 311, 312, 323, 484  
Князева Е. Н. 210–212  
Коген Г. 567  
Кок П. де 254  
Коллингвуд Р. Дж. 187, 188, 501  
Коменский Я. А. 137  
Конвей Дж. 261, 269  
Кондильяк Э. Б. де 330  
Константин I Великий 523  
Константинов Ф. В. 556, 557, 570, 574  
Конт О. 76  
Коперник Н. 147, 175, 503, 504  
Копнин П. В. 554, 559, 561, 562, 567, 568, 570, 598  
Корбюзье Ш. Э. ле 478  
Кормер В. Ф. 563  
Коровиков В. И. 554, 555, 560, 597  
Коровкин В. 482  
Коршунов А. М. 599, 600  
Косинский Е. 254  
Коул М. 364  
Коэн Дж. 228  
Коэн Р. 599, 600  
Крипке С. 418  
Кроче Б. 501  
Куайн У. О. ван 24, 25, 199, 207, 210, 211, 336–338, 432, 451–456, 489, 508, 531, 581  
Кузнецов И. В. 562  
Кун Т. 24, 172, 176, 207, 316–318, 338, 339, 425, 426, 437, 497, 508, 531, 582, 592, 599  
Кураев А. В. 131  
Кураев В. И. 563  
Кутузов М. И. 557  
Кэмпбелл А. 291, 489  
Кэссам К. 548  
Кьеркегор С. 93

## Л

- Ладен У. бен 266  
 Лайонс Дж. 182  
 Лакатос И. 207, 437, 599  
 Ламетри Ж. О. де 76  
 Ламсен Ч. 211  
 Лангер С. К. 351  
 Ландау Л. Д. 317, 318  
 Лансинг Дж. С. 262  
 Лапин Н. И. 205, 562  
 Латур Б. 288, 289, 448, 525, 526  
 Лахути Д. Г. 359, 526  
 Леверье У. Ж. Ж. 437  
 Леви-Брюль К. 484  
 Левкипп 88  
 Лейбниц Г. В. 15, 54, 91, 142, 143, 149, 164, 456, 462  
 Лекторский А. И. 596  
 Лекторская (урожд. Тихомирова) Е. Д. 596  
 Ленк Г. 349, 418  
 Ленин (Ульянов) В. И. 11, 203, 204, 206, 208, 552, 557, 560, 564  
 Леонардо да Винчи 128, 129, 134, 136–138  
 Леонтьев А. Н. 206, 213, 347, 360–362, 364, 369, 383, 384, 448, 480, 567, 575  
 Либих Ю. фон 276  
 Либет Б. 396  
 Лившиц М. А. 562  
 Лилли Дж. 356  
 Линде А. 429  
 Лиотар Ж.—Ф. 483  
 Липман М. 38, 39  
 Литтелл Дж. 254  
 Лифшиц Е. М. 317, 318  
 Лобачевский Н. И. 149  
 Локк Д. 21, 66, 466, 502, 582  
 Лоренц К. 210, 340  
 Лоренцен П. 501  
 Лосев А. Ф. 385  
 Лосский Н. О. 170  
 Лотман Ю. М. 303, 409, 592  
 Лука Пачоли 130  
 Лукач Г. 558  
 Лукман Т. 460, 478, 481, 488  
 Луман Н. 273, 448  
 Лурия А. Р. 206, 207, 212, 347, 536  
 Лютер М. 127

## М

- Макадамс Д. 483  
 Макдауэлл Дж. 228, 534, 542, 543, 545, 567  
 Маленков Г. М. 555  
 Малиновский Б. К. 181, 182  
 Мальбранш Н. 66  
 Мамардашвили М. К. 18, 87, 205, 206, 360, 381, 386, 410, 481, 561–563, 566, 567, 575, 591, 592, 597  
 Мандельштам О. Э. 369, 371, 380, 384, 573  
 Манин Ю. И. 408  
 Манн Т. 253  
 Мансилья Г. 553  
 Марино Дж. 136  
 Маркович М. 598, 599  
 Маркс К. 15, 40, 82, 93, 96, 202, 204, 205–208, 274, 321, 369, 383, 461, 478, 480, 501, 506, 523, 536, 553, 558, 564, 570, 571, 574, 575, 597  
 Марсель Г. 168  
 Матевия М. Л. 353  
 Матурана У. 427, 478  
 Матюшкин Д. П. 396  
 Мах Э. 35, 93, 199, 227, 330, 331, 417, 420–422, 588  
 Маяковский В. В. 382  
 Межуев В. М. 562  
 Мейнонг А. фон 199  
 Меринг Ф. 66, 67  
 Меркулов И. П. 418  
 Мерло—Понти М. 168, 347, 370, 566  
 Мертон Р. 283, 315  
 Мещеряков Б. Г. 366  
 Микешина Л. А. 121, 450  
 Милликэн Р. 418, 430  
 Милль Дж. Ст. 330, 331  
 Минин К. 557  
 Миронов В. В. 150, 169  
 Митин М. Б. 556, 574  
 Митрохин Л. Н. 562, 568, 599  
 Миттельштрасс Ю. 501  
 Михайлов А. В. 470–475  
 Михайлов Ф. Т. 360, 527, 528  
 Могилев А. 555  
 Моисеев Н. Н. 256  
 Монтегю Р. 187  
 Монтескье Ш. 506

Мопертюи П. Л. де 54, 55  
Моррис Ч. 185, 350, 351  
Московичи С. 523  
Мотрошилова Н. В. 193, 195, 200, 220, 562  
Мочалов И. И. 559  
Мудрагей В. И. 595  
Мудрагей Н. С. 568  
Муравьев Ю. А. 349  
Мур Дж. Э. 228, 508, 516  
Мюллер И. 422, 498

**Н**

Набоков В. В. 370  
Нагель Т. 397, 403, 404  
Назаров А. И. 382  
Нейман Дж. фон 270  
Несмелов В. И. 168  
Никитин Е. П. 568, 569, 572, 597  
Никифоров А. Л. 599  
Николай из Отрекура 121, 127  
Николай Кузанский 145–148, 163  
Николай Резмский 121  
Николелис М. 393, 401  
Ниттхаммер Ф. 42  
Ницше Фр. 93, 180, 250, 358, 459  
Новотны Х. 287, 288  
Ньютон И. 45, 55, 91, 92, 411, 471, 526  
Нюттен Ж. 367

**О**

Овсянников М. Ф. 558, 559  
Овчинников Н. Ф. 563, 574  
Огурцов А. П. 563  
Ожегов С. И. 245  
Ойзерман Т. И. 41, 170, 173, 554, 560, 562, 591, 601  
Ойттинен В. 591  
Оккам У. 121, 123–126, 129, 147, 163, 457, 567  
Омельяновский М. Э. 562, 574  
Освальд Л. Х. 428  
Оуэн Р. 274

**П**

Павлов Т. 598  
Пажитнов Л. Н. 559  
Пантин И. К. 562  
Парменид 106, 160, 161, 166

Пармиджанино (Джироламо Франческо Мария Маццола) 135  
Паскаль Б. 139, 140, 412  
Патнем Х. 212, 228, 343, 418, 435, 509, 566  
Пастернак Б. Л. 369, 564, 565  
Паттерсон Ф. Г. 353, 354  
Паули В. 82  
Пауэлл У. 324  
Петр Ломбардский 125  
Петренко В. Ф. 477, 485  
Петров М. К. 566, 597  
Петровский А. В. 245  
Печенкин А. А. 452  
Пиаже Ж. 199, 202, 206, 210, 211, 336, 360, 478, 479, 482, 576, 598  
Пикок А. 246  
Пирс Ч. С. 381, 501  
Писарев Д. И. 552  
Планк М. 172, 173, 175, 417  
Платон 11, 27, 34, 35, 49, 50, 52, 53, 60, 65, 103, 129, 130, 144, 163, 221, 233, 349, 361, 415, 436, 580  
Плеснер Х. 349, 350  
Плеханов Г. В. 557  
Плотин 160, 233  
Пожарский Д. 557  
Покровский Н. Е. 485  
Полани М. 316  
Полетаев А. В. 481  
Пономарев Я. А. 360  
Поппер К. 93, 175, 176, 207, 211, 221, 262, 335, 418, 447, 466, 467, 489, 508, 523, 588  
Порус В. Н. 383  
Поршнева Б. Ф. 407, 408  
Посидоний 349  
Потебня А. А. 370  
Прайор К. 356  
Пригожин И. 79, 95, 228, 479  
Пристли Дж. 55  
Протагор 415  
Пружинин Б. И. 193, 487, 551, 568, 595, 597  
Птолемей 147  
Пуанкаре А. 93, 253, 501  
Пушкин А. С. 369  
Пьеро делла Франческа 128–131  
Пятигорский А. М. 410

**Р**

- Рабинович В. Л. 563  
 Райл Г. 228, 334, 512  
 Рамачандран В. С. 407  
 Рангхам Р. 355  
 Рассел Б. 10, 15, 22, 46, 89, 199, 228, 408, 420, 423, 588  
 Раушенбах Б. В. 131  
 Реале Дж. 164  
 Редько В. Г. 406  
 Резникова Ж. И. 353, 354, 407  
 Рейнгольд К. Л. 503, 505  
 Рейхенбах Г. 334  
 Ренан Ж. 367  
 Рерих Н. К. 571  
 Решер Н. 602  
 Рибейро С. 393, 401  
 Ридль Р. 210  
 Рикёр П. 169, 173, 299, 307–310  
 Риман Г. Ф. 149  
 Рихта Р. 599  
 Роджерс К. 483  
 Розенталь М. М. 565  
 Розов М. А. 213, 348, 575  
 Рокмор Т. 213, 477, 478, 501  
 Ромбах Г. 148  
 Рорти Р. 18, 27, 179, 532–534, 535, 538–542, 543, 545–547  
 Россо Фьорентино 135  
 Рот Г. 210, 427, 496, 498  
 Рубинштейн С. Л. 213, 347, 360, 362, 365, 375, 448, 480, 485, 567, 575  
 Руссо Ж.—Ж. 506

**С**

- Сабанчеев Р. Ю. 28  
 Савельева И. М. 481  
 Савельева Л. С. 572, 601  
 Садовский В. Н. 200, 201, 205, 563, 571, 597, 598, 599  
 Сарбин Т. Р. 483  
 Сартр Ж. П. 168, 169, 202, 258, 528  
 Сачков Ю. В. 567  
 Селин Л.—Ф. 254  
 Селларс У. 426, 436, 543  
 Сельвинский И. Л. 494  
 Сен-Симон А. 76  
 Сепир Э. 438, 481

- Сергин В. Я. 398  
 Середа Г. К. 367  
 Сёрль Дж. 418  
 Сигер Брабантский 122  
 Сказкин С. Д. 552  
 Сказкина В. Д. 552  
 Скулачев В. П. 287  
 Слотердаик П. 154  
 Смирнов А. А. 362  
 Смирнов В. А. 562, 567, 599  
 Смирнов Г. Л. 569–571  
 Смит—Дор Л. 324  
 Сократ 102, 103, 105, 108, 109, 119, 297  
 Соловьев В. С. 169, 216  
 Соловьев Э. Ю. 18, 198, 563  
 Соммер В. 354  
 Соса Э. 600  
 Соссюр Ф. де 181  
 Спиноза Б. 164  
 Стайнер Дж. 309  
 Сталин (Джугашвили) И. В. 208, 553, 556–558, 560, 573  
 Стенгерс И. 479  
 Степанянц М. Т. 562  
 Степин В. С. 70, 171, 213, 219, 284, 289, 348, 448, 465, 478, 480, 561, 562, 571, 574, 575, 591, 597  
 Стикс Г. 393, 401  
 Столярова О. Е. 448  
 Страда В. 565  
 Стросон П. Ф. 228, 455–464, 466, 468–471, 474–476, 504, 566  
 Суворов А. В. 557  
 Сугияма Й. 355  
 Суслов М. А. 570  
 Сыроваткин С. 528  
 Сэвидж—Румбо Е. С. 354

**Т**

- Таванец П. В. 597  
 Тагор Р. 479  
 Тампье Э. 122  
 Тарский А. 468  
 Титаренко А. И. 596  
 Толмен Э. 365  
 Толстой Л. Н. 68, 296, 367, 552  
 Торчинов Е. А. 484  
 Трубецкой Е. Н. 169  
 Трубецкой С. Н. 169

Трубников Н. Н. 561, 568, 569, 572, 575, 597

Трубникова Н. Н. 595

Тулмин С. 211

Туманный (Панов Н. Н.) Д. 494

Туровский М. Б. 198

Тушлинг Б. 220

Тьюринг А. М. 337, 526

## У

Уайтхед А. 89, 95, 228, 448

Узнадзе Д. Н. 361, 362

Уилс Э. 211

Украинцев Б. С. 568, 598

Уорф Б. Л. 438, 481

Урбан У. М. 179, 180

Ухтомский А. А. 373, 410

Уэбстер Ф. 311

## Ф

Фарман И. П. 568

Февр Л. 484

Федосеев П. Н. 556, 557, 564

Фейерабенд П. 24, 172, 191, 440

Фельтринелли Дж. 564, 565

Феодорит Кирский 132

Фет А. А. 68

Фёрстер Х. фон 427, 488

Фёрт Дж. 181, 182

Филарете (Антонио ди Пьетро Аверуино) 134, 144

Филатов В. П. 311, 568, 569

Филиппов А. Ф. 350

Финн В. К. 408, 596

Фихте И. Г. 41–48, 53, 65, 202, 217, 424, 425, 478, 505–507, 509, 575

Флоренский П. А. 132, 170, 368, 385

Флоровский Г. В. 132

Фогель У. 220

Фодор Дж. 212, 343, 406

Фома Аквинский 122–126, 484

Франк С. Л. 168

Франк Ф. 15

Фреге Г. 89

Фрейд З. 93, 168, 377, 523

Фролов И. Т. 562, 563, 566, 567, 574, 575, 591, 598, 600

Фуко М. 383, 483

Фукуяма Ф. 282, 325

Фурцева Е. А. 555

Фурье Ш. 76

## Х

Хабермас Ю. 169, 282

Хайдеггер М. 95, 160, 169, 179, 180, 221, 228, 299, 308, 370–373, 375, 379, 380, 382, 383, 385, 502

Хайликс В. А. 353

Хайнтель Э. 185

Хакинг Я. 418, 444, 501

Харитон Ю. Б. 268

Харре Р. 418, 431, 444–446, 512, 513, 521, 524, 567, 588, 599

Хинтиikka Я. 599, 602

Хлебников В. В. 378

Ходжсон Дж. 320–322

Хозиев В. Б. 364

Хокке Дж. Р. 136, 137

Холл К. 318

Хомский Н. 373, 430

Хофмайстер Х. 159, 165

Хрушев Н. С. 555, 571

Хусейн С. 265

## Ц

Цейтен Г. Г. 140

Цигенфус В. 54

Цыпник Л. А. 567, 568, 598, 600

Цоколов С. А. 498

## Ч

Чалмерс Д. 394, 405

Чалый В. А. 456, 457

Челпанов Г. И. 360

Черниговская Т. В. 395, 403, 405–408, 410

Чёрчланд П. 418

Чичагова О. 493

Чичерин А. Н. 494

Чубаров И. М. 491

## Ш

Шарден Т. де 408

Шведова Н. Ю. 245

Швейцер А. 296

Швырев В. С. 18, 205, 207, 213, 348, 536, 562, 568, 571, 575, 597–600

Шекспир В. 56, 254

Шелер М. 66  
 Шеллинг Т. К. 273  
 Шеллинг Ф. В. Й. 42, 65, 217, 273,  
 503–505, 507  
 Шен Э. 138  
 Шестов Л. И. 105  
 Шефер В. 280  
 Шинкарук В. И. 575  
 Шлейермахер Ф. 179, 299  
 Шлик М. 501  
 Шопенгауэр А. 41, 49–69, 93, 403,  
 489  
 Шпенглер О. 479, 484  
 Шпет Г. Г. 155, 169, 360, 370–372,  
 375–377, 379, 383, 384  
 Штифтер А. 473, 474, 475  
 Шульце Г. Э. 50  
 Шушкина А. Г. 28  
 Шюц А. 175, 456, 468, 478, 481

## Щ

Щедрина И. О. 28  
 Щедрина Т. Г. 121,  
 376, 383, 487  
 Щедровицкий Г. П. 205, 213, 346,  
 347, 448, 480, 561, 562, 566, 567,  
 575, 597

## Э

Эббингауз Г. 364  
 Эверетт Х. 429  
 Эддингтон А. 93, 436  
 Эдельман Дж. М. 396, 404  
 Эйнштейн А. 35, 81, 91, 253, 363, 380,  
 421, 479, 484, 552  
 Элиот Т. С. 373, 381, 384  
 Элстер И. 228  
 Эльконин Д. Б. 373  
 Энгельс Ф. 167  
 Энгештрём Ю. 448  
 Эпикур 88, 102  
 Эпштейн Дж. 262, 269, 270  
 Эрроу К. 274

## Ю

Юдин Б. Г. 275, 282, 563, 600  
 Юдин П. Ф. 556, 574  
 Юдин Э. Г. 563, 571, 597  
 Юлина Н. С. 562, 599  
 Юм Д. 21, 330, 420, 456, 588

Юнг К. Г. 86, 168, 377, 378  
 Юрасов А. А. 410

## Я

Яворская Н. В. 491  
 Якоби Ф. 43  
 Янсен Ф. 324  
 Ярошевский М. Г. 245  
 Ясперс К. 68, 69, 160, 169

## А

Apter E. 305  
 Aronowitz S. 321

## В

Berntson G. G. 353  
 Berthelet A. 354  
 Blumenberg H. 503  
 Brock S. 519  
 Brockman M. 411  
 Buhr M. von 42

## С

Cacioppo J. T. 353  
 Chavaillon J. 354

## Д

Dalen D. van 501  
 Dietrich A. 408

## Е

Eagleman D. 411  
 Enkvist N. E. 184

## Ф

Fazio W. di. 321  
 Figge U. 406  
 Fink A. 408  
 Fleischmann A. 273

## Г

Gelder T. van 443  
 Gibbon M. 287  
 Gillett G. 445  
 Graif B. 408

## Н

Hallberg K. I. 353  
 Hanna R. 504

Hannan M. B. 353  
Hasselberg E. 524  
Heinze M. 54  
Hemelrijk C. K. 272  
Henry J. 426  
Hutton A. 408

**J**

Jonker A. 406

**K**

Koch W. 406

**L**

Lewin R. 354  
Limoges C. 287  
Luks F. 286

**M**

Martienssen L. 524  
Mesicek R. 286  
Metzner A. 286  
Moghaddam F. 524

**N**

Nelson K. E. 353  
Neubauer A. C. 408

**O**

Ogden C. K. 181

**P**

Pluhar W. H. 515  
Port R. 443  
Putnam R. D. 323

**R**

Radke F. 524  
Richards I. A. 181  
Röd W. 220  
Rosh E. 443  
Ross C. 354  
Rumbaugh D. M. 354

**S**

Schwartzman S. 287  
Scott P. 287  
Smith L. 443  
Spangenberg J. 286  
Steiner E. 181  
Stern R. 548  
Stuart G. Sh. 545

**T**

Thelen E. 443  
Thomas-Fogiel I. 505  
Thompson E. 443  
Troelstra A. S. 501  
Trow M. 287

**U**

Überweg F. 54

**V**

Venuti L. 305  
Vollmer G. 418

**W**

Wallace R. M. 503  
Wind J. 406

<i>Борис Пружинин. Неклассическая классика (о стиле эпистемологического мышления В. А. Лекторского)</i> .....	7
---	---

## Раздел 1. Философия как познание и образ жизни

<i>В. А. Лекторский</i>	
Философия как понимание и трансформирование .....	31
<i>Т. И. Ойзерман</i>	
Амбивалентность философской критики .....	41
<i>В. С. Степин</i>	
Конструктивные и прогностические функции философии .....	70
<i>А. А. Гусейнов</i>	
Мораль как предел рациональности .....	99
<i>П. П. Гайденко</i>	
У истоков новоевропейской науки.....	121
<i>В. В. Миронов</i>	
Еще раз о метафизике .....	150
<i>И. Т. Касавин</i>	
Философский дискурс: проблема, контекст, смысл.....	171
<i>Н. В. Мотрошилова</i>	
Синтез гносеологии и социокультурного исследования знания, познания, сознания как ракурс творчества В. А. Лекторского .....	193

## Раздел 2. «Общество знания», диалог культур и перспективы человека

<i>В. А. Лекторский</i>	
Философия, общество знания и перспективы человека .....	225
<i>Э. Агацци</i>	
Философии как самосознание культур и условия межкультурного понимания.....	232
<i>В. Н. Порус</i>	
Духовность как потенциал свободы .....	242
<i>В. Л. Макаров</i>	
Об информационных мирах как новом инструменте познания.....	260
<i>Б. Г. Юдин</i>	
Человеческие ориентиры науки в обществе знания.....	275
<i>Н. С. Автономова</i>	
От трудностей межкультурного диалога к проблемам понимания и перевода .....	295
<i>В. П. Филатов</i>	
Новые формы социальности в «обществах знания».....	311

**Раздел 3. Эпистемология и когнитивные исследования***В. А. Лекторский*

Эпистемология и изучение когнитивных процессов ..... 329

*Г. Ленк*Люди как метасимволические и сверхинтерпретирующие  
существа ..... 349*В. П. Зинченко*

Нужно ли преодоление «постулата непосредственности»? ..... 360

*Д. И. Дубровский*Субъективная реальность как предмет философского  
и научного исследования ..... 388*Т. В. Черниговская*

Языки сознания: кто читает тексты нейронной сети? ..... 403

**Раздел 4. Конструктивизм и реализм в эпистемологии и науках  
о человеке***В. А. Лекторский*Реализм, антиреализм, конструктивизм и конструктивный  
реализм в современной эпистемологии и науке ..... 415*Л. А. Микешина*Способы представления онтологии в теоретическом  
и эмпирическом гуманитарном знании ..... 450*В. Ф. Петренко*

Конструктивизм в науках о человеке ..... 477

*Б. И. Пружинин, Т. Г. Щедрина*Конструктивизм в контексте культурно-исторического  
подхода ..... 487*Т. Рокмор*

Гегель о конструктивизме ..... 501

*Р. Харре*

Конструкционизм и основания знания ..... 512

*Д. Бэкхерст*

Эпистемологические идеи Владислава Лекторского ..... 527

**Приложения***О жизни и философии. Беседа Б. И. Пружинина**с В. А. Лекторским* ..... 551

Хроника основных событий жизни и творчества

В. А. Лекторского ..... 596

Избранная библиография В. А. Лекторского ..... 605

Наши авторы ..... 611

Указатель имен. Составители А. Г. Шушкина, И. О. Щедрина ..... 612

*Научное издание*

Humanitas

**Человек в мире знания:  
К 80-летию Владислава Александровича  
Лекторского**

*Художник П. П. Ефремов*

*Корректор И. А. Семенова*

*Компьютерная верстка Ю. В. Балабанов*

*Изготовление оригинал-макета*

**ООО «Чебоксарская типография № 1»**

Лицензия ЛР № 066009 от 22.07.98

Подписано в печать 22.06.2012

Гарнитура Newton. Формат 60х90 1/16. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 39,0.

Уч.-изд. л. 39,0. Тираж 1000 экз. Заказ 978

Издательство «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН)

117393, Москва, Профсоюзная ул., д. 82.

Тел.: 334-81-87 (дирекция);

Тел./Факс: 334-82-42 (отдел реализации)

Отпечатано в ООО «Чебоксарская типография № 1»

428019, г. Чебоксары, пр. И. Яковлева, 15

Тел.: 8(8352)28-77-98, 57-01-87

Сайт: [www.volga-print.ru](http://www.volga-print.ru)