



ЗАБЛУЖДАЮЩИЙСЯ

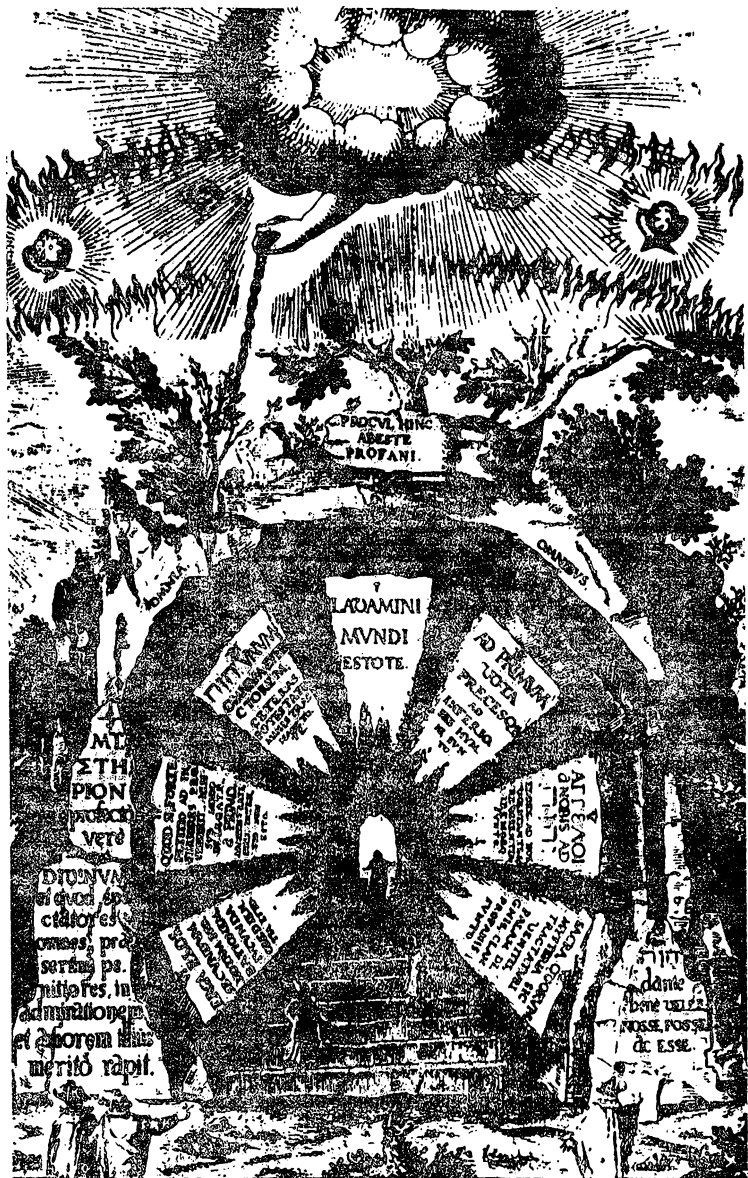
РАЗУМ?

МНОГООБРАЗИЕ
ВНЕНАУЧНОГО
ЗНАНИЯ





**ЗАБЛУЖДАЮЩИЙСЯ
РАЗУМІ**



TRI SAPIENTIAE AETERNAE, hodie VERAE. Et ensula quaten: sed tam fere concepta, SEITOUAE concepta, et
 in nimbibus illius, sibi profanam gl'iam h' frangitatem, gradibus Lipsien Jacobophorum, veri Philophorum, gloriam DOCTI
 edicta, neci Venerabilis (sui educatori!) gratia, vultu, mediam, si d' dicit: solum hinc, DIVINITATE, dicitur, secundum,
 in interrogantibus, eorum & corporis & mentis **CHRISTIANO-RATIONALICE, DIVINO-MAGICE, nec non PHYSICO-CHEM-**
ICIS Sapiencia, Bonitas et Potentia **CREATORIS:** ut Sapientia non inveniatur sed Theosophia, utitur, & **PHILOSOPHI** et
PHILOSOPHIA hinc verè philophantia, inveniunt Opera **DORISINI DEVMG,** qui illis in bonis amicos sunt, hinc ceteris

ЗАБЛУЖДАЮЩИЙСЯ

РАЗУМ?

**МНОГООБРАЗИЕ
ВНЕНАУЧНОГО
ЗНАНИЯ**

Москва
Издательство
политической
литературы
1990

Ответственный редактор
и составитель
кандидат философских наук
И. Т. ҚАСАВИН

3-12 **Заблуждающийся разум?: Многообразие вне-
науч. знания/Отв. ред. и сост. И. Т. Қасавин.— М.:
Политиздат, 1990.— 464 с.
ISBN 5—250—00752—X**

Может ли познание ограничиваться лишь истинами науки? Существует ли знание за ее пределами? Как относиться к обыденному сознанию, практическому знанию, а также к мифу, магии, алхимии и астрологии? Авторы анализируют разные формы знания — от завораживающих образов искусства до мистической символики оккультного опыта. Написанная живо, книга заключается общей дискуссией. В приложении даются переводы работ теософа П. Д. Успенского и философа науки А. Н. Уайтхеда.

Книга будет полезна всем, кто задумывается над философскими проблемами познания, культуры, истории науки.

3 $\frac{030106000-071}{079(02)-90}$ 65—90

ББК 86.30

Заведующий редакцией *В. И. Кураев*

Редактор *Д. А. Замисов*

Младшие редакторы

Ж. П. Крючкова и Е. С. Молчанова

Художник *О. А. Карелина*

Художественный редактор *А. Я. Гладышев*

Технический редактор *Н. К. Капустина*

ИБ № 8243

Сдано в набор 18.01.90. Подписано в печать 27.04.90. Формат 84×108¹/₃₂.
Бумага типографская № 1; Гарнитура «Литературная». Печать высокая.
Усл. печ. л. 24,36. Усл. кр.-отт. 25,41. Уч.-изд. л. 26,19. Тираж 100 тыс. экз.
Заказ № 1495. Цена 1 р. 40 к.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Ордена Трудового Красного Знамени типография изд-ва «Звезда»,
614600, г. Пермь, ГСП-131, ул. Дружбы, 34.

ISBN 5—250—00752—X

© Составление И. Т. ҚАСАВИН, 1990

ПОСТИГАЯ МНОГООБРАЗИЕ РАЗУМА

[Вместо введения]

И. Т. КАСАВИН

Представим себе мир, в котором, быть может, придется жить нашим потомкам. В этом мире компьютер уже буквально заменил человека. Машины здесь мыслят почти как люди, подвержены болезням, страдают галлюцинациями, им, как маленьким детям, снятся страшные сны. Власть перешла от людей к машинам. И компьютер, узнавший, что ему угрожает опасность, начинает делать ошибки в переработке информации и как бы получает психическую травму. Возникает глобальный международный конфликт, чреватый разрушительной войной, и самое страшное, что со сбоем «сумасшедшего» компьютера не могут справиться люди, уподобившиеся в своем мышлении и реакциях машине, зараженные машинизированным мировоззрением.

Такую ситуацию рисует в своем рассказе «Бессердечный безумец» американский фантаст Дж. Браннер. Но он не только напоминает нам об издержках научно-технического прогресса и важности гуманитарной культуры; здесь же и пища для размышлений о природе самого разума. Перед нами машинизированный, логически безупречный и столь же бесплодный, монолинейный разум обслуживающих компьютер специалистов, с одной стороны, и сложный до парадоксальности, рефлексивный до болезненности «разум» машины — с другой. Есть ли в этой картине что-то, кроме беспощадной фантазии автора?

Человек, создав первую простейшую машину, смоделировал отдельную черту своей деятельности. С усложнением такого рода моделей человек выводил моделируемые способности за пределы своего естества и все полнее отчуждал их в пользу машины. Одновременно это позволяло глубже понять природу, скажем, механического движения и усовершенствовать присущие человеку способности. Но развитие техники и формирование человека в какой-то момент истории оказались разнона-

правленными процессами, хотя сегодня их взаимосвязь все более и более очевидна.

Осознание уникальных («резервных», как нередко говорят) возможностей человеческого организма делает фантастический образ гомо сапиенса как гипертрофированного мозга на тоненьких ножках с тоненькими ручками совершенно неприемлемым и в то же время отчасти обесценивает мнимое совершенство плодов научно-технической мысли. Убеждаясь в ограниченной вариабельности техники, в сложности ее адаптации к органическим системам (человеку, обществу), к изменяющимся условиям, мы приходим к мысли, что именно пластичность человеческого тела, его способность выдерживать (когда это диктуется необходимостью) большую разницу температур и нагрузок делает его уникальным образцом для техники грядущих поколений. И в то же время совершенство человека есть обратная сторона его слабости — способности простудиться от легкого ветерка или погибнуть от укуса ничтожного насекомого.

История человеческого разума также несет на себе следы попыток его моделирования. Искусственный интеллект не столько решил, сколько поставил проблем перед своими создателями. Оказалось, что создание искусственного двойника разума не может идти лишь позитивным путем, просто воссоздавая, моделируя, корректируя и усиливая возможности человеческой психики. Вопрос встал предельно остро: либо идти по пути формирования самостоятельного, творческого, ищущего и рискующего при этом *субъекта* (познания, мышления), либо ограничиться штамповкой более или менее удачных интеллектуальных *орудий*, не имеющих самостоятельной ценности, не дающих ничего принципиально нового по сравнению с возможностями человеческого разума. И что очень важно — «искусственный субъект» с необходимостью должен быть наделен не только всеми силами и достоинствами, но и всеми слабостями, пороками человека, иначе ему не быть подлинным субъектом, самоопределяющимся через внешний и внутренний выбор. Иначе это будет в корне враждебный человеку субъект.

Исходя из опыта конструирования искусственного интеллекта, мы можем прийти к некоторому достаточно общему выводу. Чем более сложным и развитым становится разум, чем более сложные задачи ему предлагается решать, чем больше информации разного свойства приходится обрабатывать, тем он должен быть более рас-

кованным и рискованным, рефлексивным и самокритичным, способным к отклонению от проторенной дороги, свободным от навязываемых предпосылок и ограничений. В этой связи можно высказать, по видимости, парадоксальную мысль: *чем более совершенен разум, тем более подвержен он заблуждению*. Перефразируя известный материалистический тезис о природе сознания, можно сказать, что заблуждение — продукт высокоорганизованного мышления.

Основания для такого вывода дает и история философского мышления. И материализм, и идеализм строили первые образы знания и познания как онтологические конструкции. Качество мыслящего интеллекта ставилось в прямую зависимость от «гладкости и тонкости» материи атомов (Демокрит), от причастности человека надлунному или земному миру (знание и мнение у Платона). Познание, в котором объект играл более активную и важную роль, чем субъект (например, истечения образов из объектов как совокупностей атомов), просто не могло быть понято как неистинное. Этому не противоречат многочисленные критические замечания досократиков по поводу ложности чувственного восприятия; «чувственные явления трактовались у Демокрита именно как истина и даже прямо отождествлялись с тем, что познается разумом... Субъективное есть результат объективного»¹. Линия онтологизации познавательного процесса шла от магических представлений о душе как отражении, птице, маленьком человечке и продержалась до Д. Юма. Мнение, по Платону, представляет собой не столько заблуждение в нашем понимании, сколько определенный тип (уровень) понимания земного, текучего существования как самодостаточной реальности. Это, скорее, такая же объективная видимость, как вид переломленной в воде палки. Человек не волен видеть иначе, пока он живет в царстве этой видимости. Лишь вознесясь в своем сознании в мир архетипов — идей, став «причастным» этому миру, он обретает способность иного — истинного — видения реальности. Примечательно, что различие истины и заблуждения здесь не связано с качеством познавательного (рефлексивного, творческого) усилия: и познавший искусство майевтики мудрец, и неграмотный мальчик-раб без особого труда приобщаются к тайне познания. В этом смысле магический ритуал экстатическо-

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1963. С. 457.

го перехода «на другой уровень сознания» значительно более реалистично отражает мучительную работу разума, чем классическая докантовская теория познания, хотя в обоих случаях познание рассматривается как чисто онтологический процесс.

Идея познавательной активности и самостоятельности разума, не связанная жестко с онтологическими коннотациями, по-видимому, впервые обнаруживается в средневековом номинализме и концептуализме, а затем — в гносеологии Нового времени. Однако лишь скептическая и агностическая установка Д. Юма и И. Канта, наложившая запрет на онтологическую аргументацию, позволила последовательно провести мысль об исключительной ответственности самого человека за смысл создаваемого им знания, за его истинность и присущие ему заблуждения. Более того, Кант впервые поставил вопрос о равноправии гносеологических подходов к истине и заблуждению, попытавшись не просто отбросить последние, но истолковать их трансцендентальным образом, исходя из структуры самого познающего разума. Иллюзорная природа трансцендентальных идей оказалась тем самым выражением не столько «дурной человеческой воли» (Дж. Беркли), сколько результатом чрезмерного познавательного аппетита, того, что обычно называют «гносеологическим оптимизмом». Заблуждение как вечная тяга к запредельному, как неудачная попытка прорыва в неизвестное была, наконец, легализована в качестве неизбежной компоненты человеческого разума.

Сегодня ясно, что идея активности познающего мышления несет на себе отпечаток определенных социокультурных реалий. В частности, она обязана тому процессу активного «покорения природы», стремление к которому провозгласил Фрэнсис Бэкон. И здесь человеческая история рождает очередной парадокс — именно неудержимая активность человеческого разума, воплощенного в практически-преобразовательной деятельности, на определенном этапе своего развития приводит к тому, что И. Фихте называл «полагание границы самому себе», а современные методологи науки именуют «требованиями научной рациональности». Пожалуй, наиболее отчетливо это проявляется во взаимоотношении человека с природой.

На каждом новом этапе своего развития человеческая цивилизация обретает все более мощные средства воздействия на природу. Человек покоряет природу, овла-

девает ею в соответствии с неточно понятыми историческими задачами собственного бытия, накладывает на мир сеть, сотканную из его предпочтений, интересов, опасений, защитных и индифферентных реакций. Тем самым в каждую эпоху из природы вычлениаются, используются и культивируются те объекты, которые приносят непосредственную пользу человеку, а все остальные обрекаются на безразличное или негативное к ним отношение.

Но и такое амбивалентное отношение человека к природе не ведет к вполне однозначным результатам. Ту часть природы, которая попадает в сферу позитивного интереса, может постигнуть трагическая участь — такова ситуация, сложившаяся в настоящее время в использовании пресной воды, эксплуатации лесных угодий, добычи полезных ископаемых. Безвозвратно — по крайней мере, до тех пор, пока не станут явью обещаемые нам фантастические успехи генной инженерии, — исчезли сотни видов животных и растений, ранее населявших Землю. Иные активно культивируемые виды, напротив, превзошли своей численностью и адаптивностью дикий природный мир: разве можно сравнить миллионные стаи домашних собак и кошек с популяциями их диких предков?

Сегодня люди все в большей степени проникаются идеей разумно-экологического отношения к миру, но еще не в силах преодолеть многовековую инерцию. Эта инерция сказывается в том, что человек привык относиться потребительски и прагматически не только к природе, но и к самому себе и продуктам своей деятельности. Но и прагматизм этот, в сущности, недостаточно практичен; он догматически исходит из однажды и навсегда понятой полезности некоторого объекта или типа деятельности и превращается тем самым в узконормативный, некритически односторонний подход.

Природа, предоставленная в пользование хищному корыстному интересу или оставшаяся беззащитной перед лицом безжалостной эволюции, обедняется не только внешне. Оскудевает природный генофонд, таящий в себе возможности будущего развития, направление которого выпрямляется, лишается варибельности и использует лишь узкую часть спектра природной необходимости.

Не лучше обстоит дело и с человеком. Приобретя уверенность в том, что он уже познал самого себя и выработал критерии рациональной деятельности, человек в поисках путей самосовершенствования преувеличил воз-

возможности науки. Однако ответственность, возложенная на такого еще неопытного проводника, оказалась непосильным испытанием для его разума и совести. Научное познание, возвышенное до трона властелина человеческого духа и деятельности, попыталось распространить присущие лишь ему нормы и стандарты на все, в том числе и самые интимные, сферы бытия и сознания. Но то, что работало в науке, далеко не всегда пошло на пользу иным культурным образованиям и способностям человека. Да и само познание много потеряло, чрезмерно упоывая лишь на жестко рациональные процедуры.

Впрочем, пострадало не само познание, во многом следовавшее стихийной логике своего развития. В значительно большей степени болезнь сциентизма и нормативизма коснулась философского анализа познавательного процесса. Теория познания, призванная заниматься исследованием многообразных способов духовного освоения мира, ограничила себя сферой науки, в частности естествознания.

Вообще-то говоря, даже в нем при установке на добросовестный эмпирический подход можно было обнаружить и социальные метафоры, и безудержные метафизические спекуляции, и тягу к наивно-описательному феноменализму, и элементы мистицизма, и т. д. Но философы, стремясь найти в науке лишь подтверждение некоторых абстрактных и догматических схем, часто не интересовались наличной реальностью научного знания. Их воодушевляли грандиозные успехи науки и техники (а также их мнимые достижения), и потому всякое истинное знание предстало в их сознании как научное знание.

Само собой, отрицать возможность заблуждения в науке не могли и они; но истинное и эффективное научное знание было представлено в качестве столбовой дороги, а ошибки, заблуждения — как тупиковые переулки, поворот на которые должен быть закрыт запретительным знаком. Постепенно сложился обычай представлять в виде таких случайных ответвлений все иные формы и виды знания, которые не укладывались в жесткие каноны научности.

Человеческое познание в глазах не критически мыслящих философов предстало как торжественное шествие к абсолютной истине, шествие, в ходе которого осуществляется прирост все новых и новых истин, дополняющих друг друга. Сферой же постоянного генерирования за-

блуждений, нелепиц и абсурдных фантазий, не имеющих логической структуры и опытного подтверждения, были признаны обыденное сознание, миф, магия, религия, псевдонаука — алхимия и астрология и тому подобный оккультизм. В отношении обыденного сознания, художественного и морального сознания и знания оставались, правда, некоторые сомнения. Допускалось, в частности, что они способны усваивать достижения научного разума, но без его постоянного и мудрого руководства они обречены на неизбежные заблуждения.

Важнейшей гносеологической догмой, которая до сих пор не до конца преодолена, являлся тезис о случайности заблуждения. Опираясь на некоторые исследования в логике и психологии и будучи преисполнены пиетета перед строгостью математических формул и основательностью эмпирической проверки, философы убеждали себя и других в том, что можно построить алгоритм надежного метода познания, практически исключая заблуждения.

До сих пор в полной мере не осознаны все следствия, вытекающие из того факта, что познание как процесс перехода от незнания к знанию, как поиск и открытие того, что в данный момент отсутствует, носит во многом непредсказуемый, рискованный характер, что истины не гарантирует никакой заранее изобретенный метод. Иной добросовестный ученый отважится заявить лишь то, что он не всегда заблуждается. Более того, то, что признается заблуждением сторонниками некоторого подхода, метода, теории, может быть оценено как истина их противниками. Один и тот же факт может подтверждать одну и опровергать другую теорию. Одна и та же теория иной раз признается противоречивой с точки зрения некоторой логической системы и непротиворечивой — с точки зрения другой. С точки зрения третьей противоречие вообще может рассматриваться как признак адекватности теории.

К чему ведут подобные рассуждения? В частности, к тому, что заблуждение нельзя уже считать просто отклонением от истины. Понятое в таком контексте заблуждение оказывается в большей степени выражением многообразия направлений и ходов познавательного процесса, в котором сталкиваются и противоречат друг другу разные позиции, теории и традиции, по-разному интерпретируются одни и те же понятия и факты, используются несовместимые методы, процедуры, критерии. Раз и на-

всегда отсекая заблуждение от того знания, которое в данный момент признается истинным, не лишаем ли мы последнее дополнительных и весьма значимых смыслов? Не ликвидируем ли мы само многообразие человеческого разума, когда стремимся сориентировать его по раз и навсегда понятым нормам истины и рациональности?

Утраченной частью данного многообразия сегодня оказалось знание, получившее название «ненаучного», или «внеаучного». Да, это знание не укладывается в некоторые исторически конкретные, обычно — современные каноны научного разума. Кто же устанавливает эти каноны? Ученые? Но мы знаем, сколь некритичны они бывают, говоря о научной методологии. Философам же надлежит помнить об изменчивости критериев научности. Да разве одной наукой жив и сегодня человек?

Историко-культурные, историко-научные, религиозно-ведческие и антропологические исследования уже выявили познавательное богатство магии и мифа, алхимии и астрологии, архаического и современного обыденного и практического знания. Признанным фактом является то, что искусство сделало в познании внутреннего мира человека неизмеримо больше всех гуманитарных наук. Однако теории познания еще лишь предстоит извлечь из этого надлежащий урок. Она ответственна за то, что до сих пор отсутствуют философско-гносеологические основания для признания за этим огромным и ценным массивом человеческого опыта статуса нормального знания. На этот счет существуют разные мнения, и, быть может, не все согласятся с тем, что всякое знание имеет право на гносеологическое своеобразие, делающее бессмысленными теоретические иерархии с обязательной наукой на вершине. Но если согласиться с этим, то тогда свойства того или иного знания будут выводиться не из догматических стандартов рациональности, а из свойств познающего субъекта и практических контекстов его деятельности и общения. И в основу типологии знания лягут соответствующие типологии познавательных способностей индивида и типологии практик. А первая реакция на ошибку и заблуждение перестанет быть обвинением в профессиональной некомпетентности или политической неблагонадежности и превратится в эмпирическую фиксацию нормальных для цивилизованного сообщества расхождений во взглядах, смысл и правомерность которых определит не кто-то наверху, но действительная история познания и практики.

Придавая должное значение роли заблуждений в познании и переходя от их простого отбрасывания к содержательному анализу их смыслов, мы возвращаем познавательному опыту человека утраченную полноту, а за теорией познания признаем право (и обязанность) заниматься исследованием различных видов знания, каждому из которых могут быть свойственны свои критерии строгости, адекватности и обоснованности. Тем самым мы привлекаем в гносеологическое исследование все многообразие деятельности и общения, взятое в когнитивном измерении. От такого расширения предмета гносеологии выиграют, по-видимому, не только экзотические формы знания, но и наука.

Ведь и в магии, и в искусстве, и в науке действует не только исторически разнообразный и изменчивый, но и отягощенный заблуждениями и тайнами человеческий разум. Процесс познавательного поиска рискован и индивидуален — познающий разум продвигается к истине при помощи «ряда относительных заблуждений» (Ф. Энгельс). И одновременно с этим всякая историческая форма знания, будучи облечена в те или иные одежды или слита с некоторым видом деятельности, обладает в определенном объеме своей собственной истиной, содержащей элемент объективного и абсолютного. Заблуждение и истина представляют собой не обочину и наезженную колею, но целый пучок расходящихся и переплетающихся путей единого человеческого познания. И ни один из этих путей не является единственно верным и главным.

Признавая за человеческим разумом право на заблуждение, мы делаем лишь первый шаг на пути переосмысления понятия знания вообще. Можно ли, следуя традиционной логике, считать знанием лишь выраженные в языке суждения, подлежащие бинарной истинностной оценке? Является ли формой знания нравственная норма, художественный образ, религиозный символ, философская проблема? Прав ли был Аристотель, считавший знанием не только научное знание, но и веру, мнение, опыт? Заслуживает ли названия «знание» опровергнутая научная теория? Наконец, как быть с неосознаваемым и бессознательным содержанием человеческих представлений, с познавательными предпосылками, с мыслительными навыками, с тем, что Кант называл «априорными формами чувственности и рассудка»?

В XX в. все эти вопросы заостряются в связи с кросскультурными исследованиями и анализом примитивного

сознания, с проблемой демаркации науки и метафизики в философии науки, с дискуссией о соотношении науки и идеологии в социологии знания, с широкомасштабным «окультурным бумом» в общественном сознании. Развитие идеи культурного плюрализма немыслимо в рамках жесткого противопоставления науки и иных форм познавательной деятельности. В основание современной теории познания предстоит положить *типологию различных форм знания*.

Историко-научные, социологические и культурологические исследования последних лет показали, что наука как таковая является достаточно неоднородным образованием: естественные, гуманитарные и технические науки, наука переднего края и нормальная наука, фундаментальная и прикладная наука, наука античности, средневековья, Нового времени, современная наука, наука профессиональная и любительская, наука Запада и восточная наука, государственная и «народная» наука — такое перечисление внезапно возникшего перед нашими глазами многообразия наук можно продолжать и далее. Кроме того, в структуре всякого научного знания были выявлены элементы, не укладывающиеся в традиционное понятие научности: философские, религиозные, магические представления; интеллектуальные и сенсорные навыки, не поддающиеся вербализации и рефлексии; социально-психологические стереотипы, интересы и социальные потребности; большое число неоправданных (казалось бы) конвенций, метафор, противоречий и парадоксов; следы личных пристрастий и антипатий, привычек, ошибок, небрежностей, заведомого обмана и пр.

И наконец, исчезло внутреннее единство понятия «ненаучное» (внеаучное) знание. С одной стороны, оно распалось на «паранаучное», «донаучное», «псевдонаучное», «антинаучное», «сверхнаучное» и т. п. С другой — всякая форма знания в связи с деятельностью по его производству предстала как специфическая субкультура, как универсальный (в рамках некоторой социальной общности) тип познавательного и даже шире — духовного отношения человека к миру.

Если же разные формы знания рассматривать как ориентированные на разные социальные потребности и социальные роли познающих субъектов, то все они оказываются в той или иной мере специализированными. Если раньше типология знания могла строиться на дихотомии наука — ненаука, то теперь даже использование в каче-

стве основания такой типологии противоположности специализированного и неспециализированного знания представляется сомнительным. Классическая гносеология считала, что обыденное сознание и знание не связано с какой-либо отдельной сферой деятельности, но несет в себе представления, присущие всем людям в равной мере. Однако конкретный анализ существенно уточнил образ обыденного познания и его результатов.

Стало ясно, что его нельзя рассматривать вне его исторически конкретных форм, меняющихся от эпохи к эпохе. Его нельзя также анализировать вне принадлежности той или иной социальной группе (классу, нации, возрастным, профессиональным общностям). Обыденное сознание нагружено научными данными, нравственными и эстетическими нормами и идеалами, религиозными верованиями, которые транслируются и культивируются в данной культуре, оно обусловлено различными производственными и политическими практиками, в которых участвует субъект. Повседневный опыт, здравый смысл и естественный язык, которые, видимо, можно рассматривать как компоненты обыденного сознания, существенно различаются у выпускницы Суриковского училища и ее бабушки-колхозницы, у передового рабочего-фрезеровщика из Ленинграда и эстонской школьницы-хиппи, у многодетной матери-узбечки и закоренелого пьяницы — грузчика винного магазина в Подмосковье.

Не больше универсальности и в таких всеобъемлющих системах знания, как миф или религия,— достаточно вспомнить ксенофановскую иронию по отношению к многообразию представлений древних народов о богах или историю религиозной вражды и теологические споры, подобные столкновению свифтовских «тупоконечников» и «остроконечников». Многообразие типов знания, в котором сходство является скорее исключением, чем правилом, нередко ставит исследователя в тупик. Возникает идея ограничиться простым описанием разных когнитивных систем, если уж нельзя найти что-то общее им всем и расположить с точки зрения прогрессирующего приближения к истине.

Подобная интенция находит свое мировоззренческое основание в призыве к «экологии культуры»¹, или «интеллектуальной экологии»², т. е. в задаче фиксирования

¹ См.: *Вознесенский А.* Экология культуры // Лит. газ. 1985. 2 янв. С. 13.

² См.: *Тулмин С.* Человеческое понимание. М., 1984. С. 298.

этих феноменов в культуре в большей степени, чем их философского исследования и обоснования. Неявно при этом принимается плюралистическая установка, уравнивающая разные формы знания как в диахронном, так и в синхронном срезе. В этом есть, видимо, определенный смысл, потому что тем самым создается предпосылка для обогащения познавательной культуры, но в плане выработки новых аналитических средств данный подход не обладает особой ценностью.

Сама проблема описания многообразия знания не была бы такой острой, если бы исследователь на каждом шагу не сталкивался с разного рода сходствами, не вынужден был бы проводить неожиданные аналогии между, казалось бы, диаметрально противоположными формами знания — физикой и теологией, психологией и астрологией, математикой и искусством, техническими науками и магией, политической философией и мифологией. Размышление о принципах типологии знания поэтому невольно наталкивается на витгенштейновскую идею «семейных сходств», применимость которой к пониманию процесса образования понятий до сих пор интенсивно обсуждается.

Л. Витгенштейн, как известно, был одним из критиков традиционной аристотелевско-локковской теории абстракции, которую и А. Бергсон, и Э. Кассирер оценили как гносеологически бесплодную и фактически ложную. Особенность концепции Л. Витгенштейна по сравнению с вышеуказанными взглядами состоит в подчеркивании роли человеческой деятельности в процессе формирования значений: значение термина языка рассматривается не как образ объекта, возникающий в индивидуальном сознании путем суммирования общих свойств разных объектов, но как образ языковой игры, в которой термин используется и которая описывает некоторую неязыковую деятельность.

Тексты позднего Л. Витгенштейна часто построены как совокупности описаний употреблений слов, показывающих многообразие языковых ситуаций и вытекающих из них значений. При этом он понимает возможность контраргумента в стиле традиционной теории абстракции: описание-де разных языковых игр ничего не говорит об их сущности, их природе как таковой и также о сущности языка, поскольку не выделяет то общее, что присуще разным языковым играм, что делает их элементом языка, что составляет общую форму выска-

званий. «Вместо приписывания чего-либо общего тому, что мы называем языком, я говорю,— заявляет Витгенштейн,— что эти явления не имеют того общего, что бы позволило нам дать им всем единое имя, но они связаны многообразными отношениями. И именно благодаря этому отношению или отношениям мы называем их все языком»¹.

Известен классический пример Л. Витгенштейна, предлагающего сравнить между собой разные типы игр: настольные игры, карточные игры, игры с мячом, Олимпийские игры и пр. Развлечение, соревнование, стремление к победе, демонстрация своего искусства и другие признаки не могут объединить все возможные виды игр: одни признаки характерны для некоторых игр и несвойственны другим, но каждая из них имеет общий признак с какой-либо другой, как родственники схожи между собой хотя бы одной чертой внешности или характера, даже если эта черта не отличает всех членов семейства. «Результат этого рассмотрения таков,— пишет Л. Витгенштейн,— перед нами сложная сеть пересекающихся и накладывающихся друг на друга сходств, иной раз всеобщего или же относящегося к деталям свойства»².

Это «семья» игр, но не абстрактное понятие игры; она дает представление о природе игр и содержит в себе характеристику всякой игры, но не указывает на «подлинную сущность» игры, будучи не понятием, а *образом*.

Но не является ли «семейное сходство» слишком широко открытой структурой? В самом деле, если мы попробуем проследить до конца все перекрещивающиеся внутри «семьи» сходства, то сама «семья» затрещит по швам, нарушится граница между «семьями» и каждая из них будет включать все остальные. Нож подобен вилке, так как они оба используются для еды; и вместе они подобны отвертке, которая тоже из металла и острая; отвертка подобна зонтику — он длинный, тонкий и с ручкой, а зонтик напоминает парашют и т. п. Идеи, образованные таким образом, в принципе не имеют границ, это псевдопонятия, характерные для определенной ступени развития ребенка. Настоящие понятия классифицируют вещи по единым признакам и свойствам, по их зафиксированным комбинациям, избегая синкретических, «цепочных» связей. Это возражение впервые сфор-

¹ Wittgenstein L. Philosophical Investigations. Oxford, 1978. P. 31.

² Ibid. P. 32.

мулировал Л. С. Выготский, пришедший к идее «семейного сходства» примерно в то же время, что и Л. Витгенштейн¹. И если бы концепция Л. Витгенштейна была построена исключительно на нашем свободно флуктуирующем понимании сходства между предметами, она была бы полностью опровергнута этой критикой. Спасает ее то, что не просто сходство, а «семейное сходство» рассматривается в качестве принципа образования представлений.

Дело в том, что в рамках «семьи» имеется парадигмальное указание на то, как сравнивать предметы и какие сходства искать. Фигурально выражаясь, можно вычленить «главу семьи», т. е. предмет, определяющий границы семейных сходств: сравнивая, «мы вынуждены спросить об объекте сравнения, об объекте, от которого этот способ видения вещей берет начало»², или: «В нашей языковой игре имеется парадигма: то, с чем сравнивают»³. «Языковая игра», являясь отражением некоторой (в том числе и неязыковой) деятельности, указывает лишь на те признаки предметов, которые имеют к ней отношение, и тем самым создает специфический смысловой контекст, вне которого слово не может быть понято.

Является ли «семейное сходство» универсальным средством формирования понятий? Может ли концепция Л. Витгенштейна быть использована для теории познания в целом? И для типологического анализа, в частности? На эти вопросы сегодня еще только ищутся ответы⁴, но широкие теоретические возможности, открываемые концепцией Л. Витгенштейна, уже используются, например, в «социальной теории познания» Д. Блура⁵. Попробуем же посмотреть, какой смысл приобретает понятие «знание» с точки зрения принципа «семейного сходства».

Классические определения знания как субъективного образа объективного мира, как отражения объективной реальности не содержат в себе указаний на то, как различать знание и то, что им не является. Они вполне совместимы с допущением, что знание представляет собой

¹ См.: *Выготский Л. С. Мышление и речь*. М.—Л., 1934.

² *Wittgenstein L. Culture and value*. Chicago, 1980. P. 14.

³ *Wittgenstein L. The Blue and Brown Books*, Oxford, 1978. P. 25.

⁴ См.: *Левин Г. Д. Диалектико-материалистическая теория всеобщего*. М., 1987.

⁵ *Bloor D. Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. N. Y., 1983.

результат работы сознания в системе человеческой деятельности, который так или иначе говорит нам о мире, относительно независимом от самого познавательного процесса. Тогда не только истинное научное знание, но и фантазии, заблуждения, верования, убеждения, пред-рассудки и обыденные представления, эмоции и нравственные решения являются формами знания — анализ этих феноменов позволит нам построить определенную картину мира, в котором живет человек, сделать некоторые выводы об уровне освоения им окружающей действительности.

То обстоятельство, что сознание существует в форме знания (К. Маркс), означает, что всякое состояние или форма сознания имеет определенное познавательное, т. е. говорящее нам об объекте, содержание. Выявление этого содержания, впрочем, может потребовать специального и сложного исследования, но и понимание выводов, скажем, современной квантовой физики невозможно без огромной аналитической работы специалистов. Мы не можем связать понятие «знание» однозначным образом ни с одним историческим типом знания; у знания нет единственно адекватной формы, такая жесткая и дискриминационная позиция, лишаящая до- или ненаучное знание всякого когнитивного содержания, не отвечает современным потребностям развития гносеологии.

Принцип «семейного сходства», по-видимому, позволяет как-то объединить все виды знания и не исключает в то же время относительно обособленных образований внутри всего массива человеческого познавательного опыта. Но для этого мы должны уточнить, по крайней мере, два связанных между собой обстоятельства: во-первых, что служит конститутивным моментом в рамках каждого типа знания и, следовательно, по отношению к чему определяются границы типа, и, во-вторых, какие социально-исторические «роли» играет знание, в какие интеллектуальные и практические «игры» оно включено.

Марксистская теория познания рассматривает в качестве центрального элемента знания его направленность на объект и отражение объекта в знании. Именно способность знания нести в себе образ объекта, быть предметным позволяет объединить вокруг некоторой группы или вида объектов соответствующие формы знания. Так, например, такой объект, как небо, является

предметом астрономии времен Стоунхенджа, древнегреческой космологии и космогонии, религиозных и магических учений, классической астрономии Галилея — Лапласа, астрологии, космобиологии и современной космологии, а также обыденных представлений. Благодаря предметному объединению самых разных форм знания мы становимся обладателями всех сведений о небе, которые когда-либо были получены человеком.

Перед гносеологом возникает величественная картина единства и многообразия познавательной культуры в ее историческом развитии. Единство, впрочем, здесь проглядывает не так уж отчетливо, и в первую очередь в силу различия между схемами, идеалами и нормами используемых познавательных процедур, формами их языкового представления. Более того, самоотждествленность объекта, преломленного сквозь разные стили мышления и исследования, перестает быть очевидной и уже не может служить средством, цементирующим разные виды знания в некоторую общность.

Можно попробовать дополнить предметное единство знания методологическим. В самом деле, налицо сходство аппаратов классической астрономии, космобиологии и современной космологии, использующих математические методы описания и систематизации фактов. Далее, архаической астрономии, так же как и астрологии, свойствен рецептурно-магический способ рассуждения, близкий своей сакральной нагруженностью религиозной космологии и образным способом представления знания — милетской космологии и обыденному сознанию.

Таким образом, если заложить в типологию знания принцип его методологического единства, то мы придём к объединению египетской математики, алхимии и современной медицины как рецептурных способов мышления; античной риторики, средневековой схоластики и математики как реализации норм логической строгости; древнегреческой истории, современной ботаники и английского права с точки зрения идеала эмпирического описания; классической физики и натуральной магии как экспериментальных методов исследования и т. п. Такой подход не вызовет одобрения со стороны приверженцев традиционной теории познания, но он ничего не даёт и для построения «естественной типологии» знания в рамках новой гносеологии, поскольку никак не структурирует исходное многообразие.

Это свидетельствует о том, что предметные и методологические измерения знания не дают достаточных оснований для его типологии. Они сами требуют отсылки к тем системам социальных связей и отношений, в которые знание исторически включено, к тому виду деятельности, с которым соотносится данный тип знания.

Знание порождается не только собственно познавательной деятельностью, а потому его типология, на наш взгляд, симметрична известной типологии практической, духовно-практической и теоретизированной деятельности.

Практическое знание возникает и функционирует в контексте различных производственных и политических практик. Накопление, обработка и распространение социального опыта здесь осуществляется как с помощью некогнитивных средств — орудий и инструментов, так и в форме специализированного (хотя и не обязательно целенаправленно и систематически производимого) знания. На этом уровне грань между знанием (как формой отражения объекта) и сознанием (как формой отражения общественных отношений) определена весьма нечетко, в силу слабой рефлексивности знания. В сознании линчующей толпы, например, нередко запечатлены вполне определенные (пусть не всегда осознаваемые) представления о том, как следует себя вести, какого ритуала придерживаться, каков «кодекс линчевателя» — подобного рода опасные знания складывались веками в деятельности правозэкстремистских организаций типа ку-клукс-клана. С другой стороны, они были частью расизма как формы идеологии и могли существовать достаточно долго вне подобной деятельности. «Клан, — пишет исследователь ку-клукс-клана Ф. Шей, — не нуждался в организации, он как таковой просто отражал тип мышления, которое превалировало... несмотря на устанавливаемые законы»¹. Когда-нибудь, наверное, будет написана объективная история сумгаитских и ферганских событий, дабы помнили, что мрачные навыки кровавых погромов, казалось, давно утраченные в нашей стране, могут с легкостью возрождаться, если скрытому экстремизму националистического сознания в свое время не противопоставлена высокая культура интернационального общения.

Будучи эпифеноменом непознавательной деятельно-

¹ Shay F. Judge Lynch. His first hundred years. N. Y., 1969. P. 73.

сти, практическое знание достаточно адекватно отражает ее структуру, хотя выявление данного обстоятельства часто затрудняется включенностью практического знания в деятельность, слитностью с ней. Практическое знание вырастает из потребностей специализированных видов практики для ее обслуживания весьма ограниченным, но эффективным способом. Без практического знания нет большинства видов практики, ведь лишь незначительная их часть отрефлексирована и «онаучена» в достаточной степени. Это справедливо в отношении забытых ремесленных технологий (выплавки булата, скрипичного дела, народной фармакопеи), а также применительно к мастерству современного рабочего-станочника, строителя, повара, винодела.

Все эти профессии требуют не меньшего искусства, чем деятельность средневекового ремесленника, и оно также передается в основном при помощи личного примера, невербализированного общения (если не считать элементами специализированного искусственного языка термины типа «на глазок», «чуток», «щепотка», а также виртуозные многоэтажные «объяснения» и «побуждения к действию»). Здесь особенно важна профессиональная тренировка, результатом которой являются сенсорные и мыслительные навыки, образующие гносеологическое содержание практического знания. Профессиональное мастерство рабочего требует от него способности «ловить» микроны, миллиграммы и доли секунды, а также умения ориентироваться во всем комплексе инструментов, материалов и условий труда при помощи многочисленных ассоциаций, памятных знаков, привычных связей, ритуальных образов. Ученичество является необходимым институтом формирования практического знания, но опыт учителя, лидера, наставника должен быть лично проработан в деятельности, чтобы стать по-настоящему эффективным знанием.

Все это касается как практически-производственного, так и практически-политического знания. Здесь можно вспомнить то, что знаем о деятельности революционеров-подпольщиков, высказывания В. И. Ленина по поводу восстания как искусства, его мысль о том, что революция является важнейшим источником развития политического сознания (и знания), а также положения о сложности, ситуативности тактики политической борьбы. Быть может, политико-практическое знание и сознание в большей мере рефлексивно, чем производственные

знания, но разве можно сравнить познавательный урок Парижской коммуны (его тоже, само собой, надлежит анализировать) с результатом самых пламенных пропагандистских речей?

Таким образом, знание, рождающееся в лоне непознавательной практической деятельности, базируется на весьма локальной практике и удовлетворяет вполне определенную потребность. Его трансляция предполагает личное общение, и закрепляется это знание в системе не рефлексивных норм и стандартов, а интеллектуальных навыков. Критерием применимости его служит непосредственная эффективность, которая обнаруживает неотъемлемость практического знания от *умения*.

Едва ли такого рода знание может быть вытеснено наукой. Во-первых, если общественный прогресс ведет к умножению многообразия потребностей и интересов, то доля общественного производства, регулируемого некоторыми общими стандартами, а также роль стереотипов в общественном сознании будет относительно уменьшаться. Это значит, что будет возрастать многообразие форм знания, связанных с локальными практиками и не требующих универсальной стандартизации. *Индивидуализация знания* в лучшем случае окажется совместимой с какой-то иной, отнюдь не современной наукой. Во-вторых, даже в современной научной практике доля невербализуемого традиционного умения продолжает оставаться значительной.

К духовно-практическому типу знания, которое также возникает в непознавательном контексте, можно отнести знание об общении (фиксирующее не регулируемые правом нормы общежития), бытовое (связанное с обеспечением жизнедеятельности людей), культово-регулятивное (мифическое, религиозное, мистическое, магическое), художественное (не ограниченное собственно искусством, но объемлющее вообще креативно-образное самовыражение) знание. Их особенности составляют: синкретизм видов деятельности, формирующих знание; косвенная обусловленность его практической деятельностью; способность оказывать обратное влияние на практическое знание. Духовно-практическое знание накапливает, обрабатывает и распространяет социальный и познавательный опыт, данный в контексте исключительно человеческого мира и вне непосредственно материального производства. Поэтому еще тоньше грань, отделяющая духовно-практическое знание от

сознания: единственным объектом этого знания оказывается процесс и результаты человеческой деятельности и общения.

Знание этого типа в отличие от практического знания уже выделяется из практики и даже противопоставляется ей. Оно отчасти представляет собой даже критику личной практики и стремление трансформировать ее по определенным канонам или, по крайней мере, обеспечить соблюдение уже сложившихся стандартов. Духовно-практическое знание не ограничено областью локальной практики, оно пронизывает все сферы деятельности и социальные слои.

Основу (или источник) воспроизводства духовно-практического знания составляет не только личное общение, но и межгрупповые, социальные отношения людей. Средством трансляции этого типа знания становится не столько интуитивное доверие к личности, показывающей пример, сколько убеждение, апеллирующее к социально-психологическим стереотипам, нравственному и эстетическому чувству. Образное описание, нормирование, целеполагание и построение идеалов — таковы основные формы (и функции) духовно-практического знания; критерием же его приемлемости является согласованность с системой общественных отношений.

Если практическое знание говорит о том, *как действовать* в ходе преобразования природного и социального мира, то духовно-практическое знание, рисуя образ мира сквозь призму человеческих потребностей и интересов, учит тому, *как следует относиться* к этому миру, другим людям и самому себе. Поэтому едва ли не центральным элементом этого типа знания оказывается формулировка и демонстрация обобщенных образцов поведения и мышления, для чего избираются не абстрактно-понятийные средства, но наглядно-образные — легенда, притча, культовое изображение, ритуальное действие.

Когнитивное содержание духовно-практического опыта чрезвычайно велико и многообразно. Если практическое знание содержит в основном констатации по поводу свойств материалов и объектов, порядка операций, составляющих процесс преобразовательной деятельности, то духовно-практическое знание никоим образом несводимо к такой инструментальной форме, оно нагружено человеческими надеждами и стремлениями, оценками и идеалами. Поэтому оно нередко формулируется в качестве вопроса, проблемы, коллизии, широко использует

сравнительные, сослагательные, модальные грамматические формы, как бы балансируя на грани, разделяющей миры действительного, должного и возможного. В то время как рациональной основой практического знания является единство цели и средств, обеспечивающее заданный практический результат, духовно-практическая рациональность предполагает гармоническое сочетание потребностей и возможностей человека, состояния и перспектив его духовного развития.

Третий тип — **теоретическое знание** — вырастает из деятельности, которую можно обозначить как исследование. Это знание, существующее в формах идеологии, философии, теологии, магии, науки. Исследовательская деятельность так же синкретична, как и духовно-практическое освоение мира, но вместе с тем она ограничена сознательно формулируемой целью — производством знания. Социальная обусловленность теоретизированного знания носит еще более косвенный характер: в качестве его источников выступают непосредственно иные — практические и духовно-практические — формы знания. Влияние на практику и общественное сознание со стороны теоретического знания избирательно и направлено, и в этом также проявляется его особенность: это обратное воздействие уже нуждается в определенных «правилах соответствия» для обмена содержанием с другими формами деятельности.

Теоретическое знание является одновременно и формой теоретического сознания. В то же время теоретическое знание противопоставляет себя сознанию как собственному предмету, а сознание (в форме теоретической рефлексии) противопоставляет себя знанию как собственному предмету. Теоретизированная форма знания выступает тем самым уже как критика не практики (это функция духовно-практического знания), но самого знания и сознания; будучи результатом деятельности по исследованию объекта, она также представляет собой осознание собственного бытия. Исследовательская деятельность, производя новое знание, параллельно осмысливает результаты своего прошлого развития — эта мысль выражена К. Марксом в формуле «всеобщего труда». Тем самым фиксируется фундаментальное противоречие, скрытое в природе исследовательской деятельности и порождающее ее качественное своеобразие.

В самом деле: теоретическое знание как бы содержит в снятом виде противоположности практического и ду-

ховно-практического освоения мира. С одной стороны, оно операционально и конструктивно, подобно практическому знанию, а с другой — созерцательно и нормативно, подобно духовно-практическому знанию. Стремясь дать ответы на вопросы, задаваемые самой реальностью, теоретик озабочен не образом мира, но изобретением инструментов адаптации к нему.

Но коль скоро сами вопросы возникают в его сознании как результат наложения на реальность старого знания, то появляется необходимость его конструктивной перестройки. Относительная творческая свобода конструктивной деятельности, в свою очередь, ограничена содержательной онтологией, которая исторически складывается в коллективном сознании эпистемического сообщества. Его члены, в сущности, не задумываются при этом, что принимаемая ими онтология есть результат работы сознания по сравнительному анализу социальной ценности старого знания.

Раскрываемая таким образом *антиномия объективности* равно мучительна для социально-гуманитарного и естественнонаучного знания, хотя и осознается в разной мере. Убеждение теоретика в том, что он исследует объективную реальность, наталкивается на то обстоятельство, что эта реальность воссоздается им в форме возможного мира, подлинность которого не всегда нуждается даже в доказательстве. Исследовательская рефлексия, выявляя данную антиномию как факт, не проникает за ее пределы и не обнаруживает тех социальных предпосылок, аналогий и метафор, благодаря которым теоретический мир оказывается не просто возможным отражением действительного мира, но реальным (хотя и сильно опосредованным, трансформированным) образом исторически конкретных социальных структур. Это справедливо не только по отношению к теологии, идеологии или философии, но и к естествознанию, понимание смысла которого достигается только с учетом данного обстоятельства.

Будучи формой знания, возникшей позже других в условиях достаточно развитой культуры, теоретическое знание вместило в себя противоположные ориентации и образы мышления и оказалось как никакое другое насыщено непреодолимыми противоречиями. Антиномии теоретического и эмпирического, конструктивности и инструментальности, рефлексивной критичности и социальной предпосылочности, формальной рациональности и интер-

субъективной приемлемости задают его когнитивное содержание. Сам специализированный язык, теоретически выражающий это содержание, не является самодостаточным, но требует для своего понимания (и использования) многообразных интерпретаций, в том числе и с помощью естественного, обыденного языка.

Предложенная типология не предназначена для того, чтобы дать строгое и исчерпывающее определение термина «знание». Даже в ее рамках нетрудно найти формы знания, не укладывающиеся в тот или иной (даже столь широко и неопределенно заданный) тип. Трудности формулировки строгого определения такого рода были ясны уже Платону, показавшему, что сократовский вопрос «что есть знание?» не допускает тривиального, раз навсегда данного ответа. И сам Платон находит лишь образно-метафорический, а не строго логический ответ на этот вопрос, строя для этого соответствующий миф. Быть может, и в самом деле что-то неладно с обычным значением слова «знание»? По-видимому, в точке зрения Л. Витгенштейна есть немало рационального, когда он говорит, что «не существует строгого употребления слова «знание», но мы можем сформировать несколько подобных употреблений, каждое из которых более или менее согласуется со способами его употребления в реальной жизни»¹.

Дело, конечно, не в том, чтобы произвольно конструировать возможные смыслы термина «знание». Важнее осуществить анализ его различных форм и типов, не стремясь заранее предугадать их универсальное единство, которым они, быть может, и не обладают. Именно этот путь ведет к утверждению подлинного величия человеческого разума, благодаря которому, как полагал Николай Кузанский, человек способен уподобиться в своем бытии бесконечному Космосу. Необходимо заметить, однако, что человек уподобляется бесконечности не столько благодаря своему разуму, сколько благодаря сохраняющему силу невежеству и глупости — именно они бесконечны, в то время как разум, согласно известному положению Канта, состоит в определении границ, правда, преодоление кантовского скептицизма вносит коррективы в этот образ разума. Главное в человеке — это то, что ни идея бесконечности, ни реальная конечность жизни не способны смирить человеческий поиск. Трудно, конечно, привыкнуть к мысли о неизбежности заблуждений. Но

¹ Wittgenstein L. The Blue and Brown Books. Oxford, 1978. P. 27.

утешением послужит то, что на подлинное заблуждение способен лишь человеческий разум. Мятающийся, страдающий, заблуждающийся разум, погруженный в бесконечный поиск границ,— это и есть тот самый аутентичный, свойственный человеку разум. И величие его будет тем более ярким, чем скорее он обретет хоть малую толику терпимости к собственному несовершенству.

В предлагаемой вниманию читателя книге анализируются различные формы знания, не укладывающиеся в современные стандарты научности. На пути постижения подлинного многообразия разума исследователя поджидают самые неожиданные открытия, ведь сами изучаемые проблемы еще предстоит определенным образом сформулировать в процессе интенсивного философского поиска. Еще отсутствуют необходимые методологические средства, недостаточно поняты и обобщены результаты специальных наук о познании и культуре, привлекаемые для философского исследования. Поэтому и в нашей работе нельзя найти окончательных ответов на поставленные вопросы. Напротив, такие окончательные ответы нуждаются в коренном пересмотре. Поэтому читатель знакомится лишь с первыми шагами, с первыми и неполными интуициями, которые сами по себе могут служить неплохой иллюстрацией того, как трудится, познает и заблуждается человеческий разум.

В Приложении представлены две точки зрения на проблему вненаучного знания, принадлежащие известным философам XX в. Первый из них — П. Успенский — пытается построить своеобразную теорию и практику науки о мистическом. А. Уайтхед, напротив, стремится дополнить свою философию природы идеей бога и совместить тем самым науку и религию. Вдумчивый читатель увидит, что позиция авторов книги не совпадает ни с одной из этих точек зрения, хотя и не представляет собой развернутого критического комментария к ним. Самостоятельное изучение этих произведений мировой истории мышления принесет интеллектуальное удовлетворение тому, чей разум ищет критической работы и неведомых истин.

В ПОИСКАХ ТАЙНОГО ЗНАНИЯ



МИФ: ХАОС И ЛОГОС

Н. С. АВТОНОМОВА

Для начала несколько цитат. Вот, например, из «Старшей Эдды»:

В начале времен,
когда жил Имир,
не было в мире
ни песка, ни моря,
земли еще не было
и небосвода,
бездна зияла,
трава не росла...

Тогда сели боги
на троны могущества
и совещаться
стали священные,
ночь назвали
и отпрыскам ночи —
вечеру, утру
и дня середине —
прозвище дали,
чтоб время исчислить.

Называть источник второй цитаты нет необходимости:

«Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою».

Третья же цитата взята из «Игры в бисер» Германа Гессе. Когда главный герой, Кнехт, сообщает о своих необыкновенных ощущениях, озарениях, которые он называет «пробуждениями», то на вопрос, есть ли что-то в этих пробуждениях от откровений высших сил, от «вестей или призывов из сфер объективной, вечной или божественной истины», магистр Касталии отвечает: «В этом-то и состоит стоящая передо мной трудная задача: выразить словами то, что не поддается словам; сделать рациональным то, что явно внерационально. Нет, ни о каких манифестациях божества или демона или абсолютной истины я при этих пробуждениях не думал. Силу

и убедительность придает этим ощущениям не доля истины, в них содержащаяся, не их высокое происхождение, их божественность или что-либо в этом роде, а их реальность... Минуты огромной боли или потрясений, и в мировой истории тоже, обладают убедительной силой необходимости, они зажигают в душе чувство щемящей актуальности и щемящего напряжения. Потом, как следствие потрясения, может произойти нечто прекрасное и светлое или нечто безумное и мрачное; в любом случае то, что произойдет, будет казаться великим, необходимым и важным и резко отличаться от происходящего повседневно»¹.

При всем громадном внутреннем различии этих текстов невозможно не проникнуться при встрече с ними одной и той же эмоцией, так хорошо выраженной Германом Гессе: величие, ощущение присутствия при событиях космического масштаба, впечатление возвышенности происходящего — все это дары, которые приносит нам наше воображение. Легко себе представить, какое действие эти дары оказывали на первобытного человека: такого рода эмоциональные переживания наверняка оставляли глубокий след в жизни поколений. Продукты воображения чрезвычайно разнообразны, но те из них, которые соединяли человека с мирозданием, безусловно, имели в истории человечества особое значение.

Это впечатление причастности событиям мирового, космического масштаба могло достигаться разными способами. Ныне, когда космогонические мифы основательно изучены и классифицированы, когда никто уже, кажется, не ошибается в различении фантастического и реального, впечатление от мифологического текста, на миг озаряющее человека ощущением реальности самых невероятных событий, позволяет нам, пусть ненадолго, войти в качестве живых участников в сам процесс творения мифа и его жизни — в процесс, который осуществляется как бы не в нашем сознании, а в самом мироздании. Перелистайте одно из самых популярных изданий последних лет — энциклопедию «Мифы народов мира». Какое разнообразие тем, имен, сюжетов, ситуаций низойдет на вас со страниц этих двух объемистых томов! И не может не прийти в голову мысль о том, что все придумываемое ныне художником, поэтом, музыкантом уже было, что все сюжеты уже воплощены и это воплощение —

¹ Гессе Г. Игра в бисер//Избранное. Сборник. М., 1984. С. 356.

результат осмысления космических, а не обыденных житейских ситуаций.

Но ведь тогда верна и обратная зависимость: любое элементарно-бытовое событие может быть истолковано во вселенских масштабах; приобретая, несмотря на всю свою малость и ничтожность, значение чего-то возвышенного. Замечательную штуку сыграл с людьми придуманный ими миф: исчезнув — он сохранился, будучи выдумкой — стал реальнее любой реальности, эфемерный продукт человеческой фантазии — он продолжает оказывать отнюдь не фантастическое воздействие на всю его жизнь. Как это возможно?

Я не знаю, выполняема ли такая задача, но мне кажется, что всю современную литературу можно было бы подвести под ту или иную мифологическую ситуацию или схему. Особенно ярко это сказывается на литературе XX в. Усложненная символика, тяготение к притче, смысловая многослойность — все это в высшей степени характерно для таких авторов, как Сэлинджер, Джойс, Кафка, Маркес, Т. Манн, Мэрдок, Рильке, Пастернак, Мандельштам, Хлебников, Платонов...

Что же роднит все эти столь различные творения человеческого ума? Только ли то, что они происходят именно из общего источника? Если уж потребуется дать однозначный ответ на этот вопрос, то его можно выразить тремя словами русского заглавия книги И. Пригожина и И. Стенгерс — «Порядок из хаоса». Так или иначе, более или менее логично, но каждый раз в мифе предстает в упорядоченном виде то, что обступает человека как темная бездна, перед лицом которой у человека может возникнуть лишь одно чувство — страх, что он не справится с этим Неведомым. Вот почему столь понятны слова героя Гессе о его трудной задаче — сделать рациональным то, что явно нерационально.

Однако то, что трудно современному художнику, с удивительной и, быть может, даже пугающей легкостью удается мифологическому сознанию. В мифе, как бы он ни построен, хаос предстает как нечто упорядоченное, а бессмыслица мгновенно обретает смысл — стоит только сослаться на то, что так было и так произошло. Мотивировки и объяснения не нужны, а потому любая фантазия сразу же обретает реальность на основе простого *доверия к говорящему*. И весь вопрос теперь в том, каково качество этого доверия. Если это доверие — лишь условность, элемент игры, — перед нами художественное

произведение. Если это доверие — безусловная данность, — перед нами живой миф. А между этими крайностями сосредоточено все огромное разнообразие художественно-мифологической действительности, в которой ВСЕ ВОЗМОЖНО, но при этом и ВСЕ РАЗУМНО, т. е. как бы рационально, осмысленно.

Миф — всемирно-историческое явление; это и заставляет относиться к нему серьезно даже тогда, когда у современного человека он вызывает лишь снисходительную усмешку: «Сказки!» И как только такое снисходительное отношение к мифологии сменилось попытками научного подхода, люди получили о себе массу знаний¹. Оказалось, что исследование мифологии — вовсе не сочинение «сказок о сказках»: исследуя миф, человек и лучше узнает свое детство, и может лучше разглядеть свое будущее.

Но чему же может научить нас «серьезное отношение» ко всем этим Пурушам, Кострубонькам, Пембам, Псыхо-Гуашам, Сяньнюям — какие только экзотические имена не найдутся в этой волшебной мифологической книге бытия? Все эти персонажи действуют по доступной человеку логике, подчиняя мироздание человеку. Как только человек начал подчинять себе вселенную в действительности, а не в воображении, миф начал постепенно умирать...

Вопросы без ответов

У мифа странная судьба. После того как человек перестал жить в мифе — этом неизбежном и естественном для определенного этапа порождении своего сознания, — он вот уже в течение нескольких столетий пытается разгадать, что же это было такое. Конечно, на феноменальном уровне можно говорить о синкретическом единстве сознания, выражавшемся в рассказах о мифических временах, событиях или персонажах, об отличии мифа от сказки, о связи его с ритуалом, о присутствии в мифе тех или иных жизненно важных для первобытного кол-

Впрочем, и здесь главные результаты, наверное, еще впереди. Один из лучших отечественных фольклористов, В. Я. Пропп, предложив блестящую классификацию сказочного материала, не удержался от пессимистического замечания: «Наша наука находится еще в долиннеевском периоде» (Пропп В. Я. Морфология сказки. М., 1969. С. 17). Можем ли мы теперь с уверенностью опровергнуть это мнение?

лектива моментов, и из этого интуитивно будет ясно, о чем, собственно, идет речь. Однако эти соображения все же не позволяют нам проникнуть в сущность мифа, понять его внутреннюю природу, объяснить происхождение мифического сознания, хотя о первобытном сознании в целом нам уже многое известно: нам понятны основные закономерности антропосоциогенеза, механизмы возникновения морального сознания, религии и т. д., а общей картины становления мифического сознания все нет.

Может показаться странным и то, что человеческая мысль постоянно обращается к проблеме мифического сознания. Любой мыслитель XX в., задававшийся вопросами о природе социального бытия, непременно касался и вопроса о мифе. Чем объясняется такой постоянный интерес к тому, что давно уже утратило свою непосредственную жизненную значимость? Одно можно сказать с уверенностью: многое в самом этом интересе к мифу и мифическому сознанию у мыслителей XX в. определяется ничуть не менее таинственным, чем сам миф, явлением и процессом наших дней — ремифологизацией¹. Конечно, миф в процессах ремифологизации во многом отличен от того, что мы называем мифом в изначальном смысле, но насколько и в чем именно? Какова реальная связь новой и традиционной мифологии? Не определяются ли их отношения скорее внешним сходством двух принципиально различных явлений?

Этот ряд вопросов можно было бы продолжить. Отсутствие сколько-нибудь общепринятых ответов на них свидетельствует в данном случае лишь о том, как мало мы еще знаем процессы возникновения и функционирования сознания, природу познавательных феноменов, взаимоотношения общества и сознания, генезис различных «менталитетов». Отсюда и бесконечное разнообра-

¹ Яркий пример мифотворчества XX в.— та эпоха в биографии Фрейда, когда от открытия природы бессознательного и попыток построить на этом открытии психоаналитическую терапию «венский шаман» перешел к объяснению всей человеческой истории из бессознательного. Мифология «Тотема и табу» вся проистекает из той особенности мифологического мышления, которую мы описали выше и которой сам Фрейд дал очень точное название — рационализация. Если уж искать ценное в мифотворчестве Фрейда, то это в первую очередь невольное открытие им природы мифологической деятельности. Ввести в разум что-то поначалу ему не доступное, увидеть порядок там, где непосредственно созерцать его невозможно, не слишком далеко отступая при этом от живой чувственной сферы,— все это и значит создать миф.

зие точек зрения по этим действительно сложнейшим проблемам. И, как всегда, конструктивные и настойчивые попытки ответить на эти вопросы неизбежно сопровождались пессимистическими и скептическими рассуждениями о «принципиальной недоступности», «изначальной таинственности» мифа: поскольку ни один человек нашего века практически не живет мифом, постольку ему необычайно трудно постичь природу мифа, подходя к нему уже как к предмету изучения. Наиболее существенное опровержение такого не сегодня возникшего взгляда — эволюция исследований мифического сознания, которая дала несколько ярких результатов: это и четкое размежевание форм сознания, среди которых миф занимает особое место, и вычленение внутри самого мифологического сознания явлений, близких к мифу, но не тождественных ему по сути. Конечно, мифологическое сознание — это для нас во многом и до сих пор неисследованная земля, и потому особенно важно сейчас найти метод, который позволил бы, двигаясь по этой зыбкой и обманчивой почве, получать достаточно надежные результаты.

Не претендуя на окончательное решение всех фундаментальных проблем теории мифа, попытаемся обозначить здесь прежде всего некоторые методологические начала: если судить по ведущимся в нашей литературе дискуссиям, они с каких-то пор стали вовсе не очевидными для тех, кто исследует познавательные механизмы и процессы функционирования сознания. Начнем с вещей, для многих в подходе к мифу бесспорных. Вряд ли, например, можно усомниться в том, что природа мифа непонятна в отрыве от проблем познавательного процесса как целого и общественного сознания как некоторого развивающегося единства. Независимо от того, что само это единство ныне зачастую представляется проблематичным и подвергается сомнению, вопрос о соотношении мифа с другими явлениями сознания не снимается.

Однако даже если счесть этот исходный пункт основой, хотя бы и не столь прочной, продвижения к консенсусу, то дальше уже начинаются коренные разногласия. И, быть может, самое важное из них касается вопроса о трактовке сознания в современной философии и науке. Уйти от этого вопроса нельзя, условно посчитать его решенным — тоже. Но и счесть саму постановку вопроса о мифе преждевременной, обращая все нынешние усилия лишь на разрешение этих фундаментальных гносеологи-

ческих трудностей, тоже было бы, по-видимому, ошибочно. Единственным выходом из этого затруднения может стать попытка четче обозначить позиции, с которых мы рассматриваем миф, очертить пределы проблемного поля, не забывая и о том, что проведенная граница, наверняка, окажется в каких-то местах условной или произвольной.

Отступление в... истину

Наш основной тезис заключается в том, что социально-исследовательская позиция в изучении мифа, которую можно было бы назвать «традиционно-марксистской», далеко еще не исчерпала свои эвристические возможности. Установка на многообразии и разнообразии мнений (или так называемый плюрализм) в общественной мысли открыла широкий простор для различных толкований самого этого понятия. Что же, в сущности, означает этот «социалистический плюрализм»? На этот вопрос легче ответить, обратившись к противоположной ориентации.

Прежде всего отметим, что акцент на плюралистичности вовсе не колеблет саму гносеологическую альтернативу монизма и плюрализма и противостоит вовсе не монизму, а монополизму. Плюралистическая установка на разнообразии мнений предполагает лишь отрицание монополии на истину, которая считалась бы заведомо, до всякого спора принадлежащей одной из сторон¹: ведь это лишало бы различные позиции равноправия, поскольку у одной из них всегда оказывался бы в запасе внелогический и вненаучный аргумент — аргумент силы. Вместе с тем «монологическое» признание существования одной и единой истины вовсе не означает, что этой истиной заведомо располагает одна из спорящих сторон, и тем самым не лишает спор его значимости. Вот если бы истины не было вообще или каждый обладал бы своей истиной, тогда всякий спор оказывался бы бессмысленным или в лучшем случае чисто вкусовым.

По счастью, прошли времена, когда любые научные дискуссии с легкостью переходили в плоскость оргвыводов, печально соответствуя известному афоризму: «Он

¹ Ср. у К. Чапека:

Воробей: Чтобы жаворонок был прав? — Исключено.

Правда — одна. И она — воробьиная.

мне цитату — я ему ссылку». Один из самых ценных моментов современного общественно-исторического развития заключается в том, что марксистская позиция по фундаментальным проблемам социальной и философской мысли вновь оказывается в ситуации, когда возможны спор, дискуссия, опровержение, что доводы для убеждения оппонента приходится искать не в идеологической, а в теоретической, научной плоскости. Так обстоит дело и в данном случае: единственным аргументом в пользу предлагаемого подхода к мифу может быть его эвристическая сила, его способность просто и убедительно связывать факты в систему, предсказывать новые факты той же природы и пр.

Проблема взаимоотношения между научным знанием и другими формами знания — одна из ключевых для всей современной философской мысли. То, что это действительно так, можно проследить и на примере мифа. Мифологическое сознание, безусловно, включает в себя знание. Однако исследователи, которые считают миф качественно однородным с наукой и соответственно видят в мифе своего рода науку (или не вполне развившуюся науку), с нашей точки зрения, не правы.

А значит, неизбежно встает вопрос о равноправии, рядоположенности или же иерархической зависимости одних форм знания от других: его решение необходимо для того, чтобы определить место мифа в сознании человека. Вполне понятно, что избираемая нами исходная позиция предполагает именно неравноправие различных проявлений сознания, различную роль тех или иных познавательных форм в развитии общества. Вряд ли уместно приводить здесь развернутую аргументацию в пользу того или иного понимания проблемы знания и познания, сознания и бессознательного, знания и сознания, и потому мы ограничимся лишь самым общим намеком на понимание этих соотношений применительно к мифу: в свою очередь, именно такое понимание само должно будет доказать свое право на существование, обнаруживая свои преимущества (или свои слабости) в сравнении с другими возможными позициями.

Итак, знание, будучи отображением действительности в сознании людей, в элементарной форме есть фактическое знание, т. е. содержание наших суждений. Вполне понятно, что таким образом определяемое знание существует в любой познавательной сфере — в том числе и в обыденном сознании, и в мифе, относящемся преи-

мущественно именно к сфере обыденного сознания. Обыденное сознание, в свою очередь, двояким образом связано с наукой. С одной стороны, оно воздействует на науку «снизу», посредством здравого смысла (или, можно было бы сказать, обыденного рассудка, также представляющего собой один из уровней обыденного сознания) как первичной формы закрепления обыденного опыта, расчленения действительности на категории. Подобное непосредственное воздействие возможно, поскольку обыденный рассудок или здравый смысл неизбежно присутствует и эффективно участвует в мыслительной деятельности, например, ученого, сколь бы сознательно он ни пытался очистить свои размышления от обыденных примесей, представить их в строго теоретической форме.

С другой стороны, обыденное сознание воздействует на науку опосредованно, «сверху», в той мере, в какой оно проникает — на сей раз как несистематизированный и «нерассудочный» элемент — в область творческого разума. Адекватно осмысливать этот уровень способна в конечном счете лишь философия, которая вычленяет в разнообразии несводимых друг к другу форм и видов деятельности их всеобщие схемы и вносит эти схемы в методологическое сознание ученого. В любом случае эти воздействия «сверху» и «снизу» не означают ни господства, главенства обыденного сознания над наукой, ни их рядоположенности: в отличие от обыденного сознания научное знание, будучи знанием систематизированным, неизбежно переступает границу, отделяющую общие представления от понятий, и углубляется на поиски скрытой сущности вещей.

Все это позволяет нам прояснить дилемму познания ненаучных феноменов научными средствами. Собственно говоря, никакой дилеммы тут нет: мы разрешаем это противоречие, обнаруживая взаимосвязи в предметных областях, фиксируя наличие системы, ее отсутствие или же различные стадии ее становления. Точно так же мы можем изучать и миф, получая в конечном счете не только знание о природе данной области, но и знание о том, до каких пределов простирается наше незнание. И в области мифологического сознания мы считаем вполне применимым познавательный принцип оценки менее развитых феноменов (например, ментального синкретизма в мифе) с позиций более развитого сознания.

Казалось бы, ясно, что размышления о любых ментальных феноменах в отвлечении от их практического обусловливания бессмысленны. Однако рассмотрение практики — вещь до такой степени трудная, что абсолютное большинство исследователей предпочитает ограничиваться ментальными образованиями как данностью. Существуют, однако, и достаточно плодотворные подходы к практике как источнику познавательных феноменов.

В основе одного из таких подходов лежит представление о том, что изначально человеческая деятельность была тем более подчинена случайностям, чем более она фактически строилась на неосознанных и непознанных необходимостях. В человеческом коллективе, поначалу возникшем как коллектив родовой, уровень развития производительных сил был весьма низким, и потому производственная деятельность такого коллектива удовлетворяла лишь первые жизненные потребности.

Однако в той мере, в какой это была уже не биологическая («рефлекторная»), а сознательная деятельность, в ней присутствовал и момент свободы. Эта деятельность уже обеспечивала достаточно надежную связь с результатом, хотя, конечно, мера этой связи оставалась для родового сознания неясной. Наряду с этим, однако, осуществлялась и такая деятельность, которая не имела реального отношения к результату. Конечно, границы между той и другой деятельностью не могли быть четкими; более того, сам вопрос о наличии такой границы предполагал бы заведомо невозможное осознание разницы между деятельностью, направленной на результат и в принципе связанной с достижением реального результата, и деятельностью, имеющей лишь внешнее, видимое отношение к результату.

Возьмем такой сложный вид деятельности, как охота: он предполагал сложнейшим образом координированные стратегии поведения. Некоторые из этих «стратегем», безусловно, связывались с «животным опытом» — инстинктивным поведением по выслеживанию, преследованию, «загонянию» добычи. Но наряду с этим воспроизводились и такие моменты деятельности, которые не были связаны с результатом, — ведь в случае успеха деятельности любая деталь поведения человеческого коллектива казалась значимой и результативной и соответственно точное воспроизведение всех звеньев

предшествующей деятельности воспринималось как необходимое условие, скажем, при попытках в будущем добыть то же животное. В дальнейшем соответствующие стратегемы разрабатывались и закреплялись в зарождающемся сознании человеческого коллектива.

Таким образом, вплетенное в практику сознание изначально было пронизано глубоким внутренним противоречием. Единая трудовая деятельность включала в себя нечто такое, что в принципе противоречило этой деятельности, было псевдо- или антидеятельностью, не только не приводившей к результату, но, по существу, требовавшей впустую растрачиваемых усилий. Это противоречие может быть обозначено как противоречие между «реальной» и «иллюзорной», магической деятельностью.

Можно, по-видимому, предположить, что поначалу вся производственная деятельность (в отличие от животной жизнедеятельности) сводилась к осознанному применению тех форм поведения, которые прежде были чисто инстинктивными. При этом в «реальной» деятельности всегда содержались также и моменты сознательные, т. е. свободные, однако ни на одном этапе становления человеческой деятельности в ней не было полной свободы от иллюзорного, «магического» элемента. В работах ряда советских исследователей (Ю. И. Семенов, Ю. А. Муравьев и другие) показано, как противоречие между реальной и магической деятельностью приводит к обособлению двух путей и в мыслительной деятельности, а именно реального и магического мышления. Конечно, это различие — плод работы теоретика; для самого мыслящего человека вся его деятельность представляла как нечто единое, отсюда — все ее синкретические характеристики, отсюда — сеть оплетающих ее практических иллюзий.

По-видимому, первобытное мышление несло в себе это противоречие как основу для дальнейшей дифференциации между реальным путем познания, на котором возникает, в частности, и научное познание, и магическим мышлением как первой формой религиозного сознания, развившейся впоследствии в религиозную идеологию. Раз возникнув, магический образ мышления вбирал в себя и все объяснения таких явлений, которые в принципе не могли быть объяснены первобытным сознанием. Ныне становится все более очевидным, что возникновение, например, неандертальских погребений связано одновременно и с осознанием единства перво-

бытного коллектива, и со страхом перед мертвыми. Реальная опасность, исходящая от мертвых (гниение, разложение органического тела, опасность инфекций и пр.) не могла осознаваться первобытными людьми: магический способ мышления «объяснял», «обосновывал» эту опасность в искаженной, превращенной форме.

Как это ни парадоксально, реальная практическая деятельность, направленная на нейтрализацию вредоносного влияния мертвецов, становилась, благодаря вкраплениям магических действий, причиной иллюзорного осознания такого влияния. Распространение магического образа действий на события и предметы внешнего мира приводило в итоге к возникновению мифологического мышления и самих мифов — чувственных образно-нормативных схем, включающих рассказ о возникновении какого-либо явления и предписывающих определенный способ человеческого поведения в связи с данным явлением.

Постепенно нормы морали стали включать в себя все более сложные запреты — магиико-инфекционные табу; пронизанные магической практикой цепи событий и поступков получили значение обрядов. Так возникает фетишизм — иллюзорное представление о возможности окружающих предметов магически воздействовать на жизнь людей. Каждый шаг первобытного человека убеждал его в собственной бессилии перед недоступными пониманию закономерностями природной и социальной жизни, а в результате возникало представление об особой магической силе, знание которой способно избавить человеческую жизнь от неведомых, но весьма ощутимых отрицательных воздействий.

Предстояло, однако, сделать еще один шаг и наделять этой магической силой уже даже не вещи окружающего мира, но особые существа, способные влиять на людей магическим образом, чтобы перед нами возникла вполне законченная религия — вера в сверхъестественные существа, распоряжающиеся человеческой судьбой. Анимистические представления, наделяющие окружающий мир сверхъестественными силами, приобретают, таким образом, вполне четкую логику: мир населен существами сверхъестественными, одни из которых нейтральны по отношению к человеку и обществу, а другие могут быть либо добрыми, либо злыми. Соответственно и образ действий человека применительно к этим существам должен быть различен: если по отношению к нейтральным су-

ществам никакая особая деятельность не нужна — достаточно лишь считаться с их существованием при совершении других действий, то по отношению к небезразличным человеческой жизни существам нужно вести себя так, чтобы вызвать милость добрых и обезопасить себя от злых.

Миф и тотем: происхождение мифа

Этот набросок предыстории социальных отношений в связи с определенными формами практической деятельности человека приводит нас теперь к вопросу о возникновении мифа. Тотемизм как первая форма осознания коллективом своего единства стал последней ступенью на пути становления мифологического мышления. При самом своем возникновении тотемизм еще не представлял собой религиозного взгляда на мир (хотя истолковать его в религиозном духе совсем несложно), поскольку, как это можно считать ныне установленным на основе этнографических данных, тотем первоначально вовсе не воспринимался как нечто, непосредственно воздействующее на судьбы людей.

Лишь впоследствии возникла тотемическая обрядность, свидетельствующая уже о наличии представлений, связанных с влиянием тотема на жизнь общества; с этим же связано и возникновение веры в тотемистических предков. Свое объяснение обрядовые действия в дальнейшем находят в тотемистических мифах, относимых к неопределенно далекому прошлому. Последовательно развертывающееся повествование о жизни и поступках мифических демонических существ — так выглядел миф при своем рождении.

Существенной чертой первоначальных тотемистических мифов оказывалось, таким образом, раздвоение времени на мифическое и реальное, причем процессуальные характеристики, фиксирующие последовательность событий, относились прежде всего именно к мифическому времени. Оформившееся и окончательно закрепившееся в тотемистических мифах деление пространства и времени на мифическое и реальное свидетельствовало одновременно и об установлении достаточно жесткого различия между законами, господствующими соответственно в реальном и в иллюзорном пространстве и времени. Мифические пространство и время открыто лишь для мифических существ и событий.

Мифологическая обрядность, на основе которой выросли мифологические представления, была лишена сколько-нибудь отчетливой внутренней согласованности: заботы о непротиворечивом сочетании событий и рассказов о событиях у первобытного носителя мифического сознания не было и быть не могло. Не только мифическое, но, пожалуй, и религиозное сознание никогда не представляло как последовательная система взглядов, представлений, образов и рассказов. Отчасти, по-видимому, именно иллюзорно-магический характер истоков религиозного и мифического сознания служит пояснением феномену, столь часто ставившему исследователей в тупик, — полнейшему отсутствию какой-либо связности (или хотя бы стремления к связности) и последовательности рассказа за пределами нескольких основных сюжетных линий, повествующих о возникновении данного обычая, конкретного ритуала и пр. Лишь в период становления классового общества и на первых этапах его развития возникает тенденция к упорядочению мифологического сознания, что было связано с уже начавшимся его разложением.

Явлением того же порядка, столь же необъяснимым с позиций многих исследователей, придерживающихся узкоэтнографической ориентации, была такая черта мифического сознания, как его единство: оно выражается в самом наличии этапа мифологического сознания в истории всех народов (универсальность мифа), в повторяемости многих сюжетных ходов (бродячие сюжеты), в сходстве мифических персонажей и, наконец, в единстве ценностных и познавательных моментов внутри того, что с закономерной и выразительной неточностью было названо «поэтикой мифа». Каждая из этих сторон мифологического сознания может быть объяснена прежде всего единством изначальных характеристик человеческого рода и универсальным содержанием первых этапов его эволюции — эволюции социальной.

В самом деле, практика как универсальное отношение человека с миром одновременно и субъективна, и объективна, она отличается и всеобщностью, и «непосредственной действительностью» и тем самым обуславливает инварианты человеческого поведения и сходные черты в сознательном отображении реальности. Что же касается различия условий и самих форм практического взаимодействия человека с природой, то оно проявляется в том, насколько действенной и активно самоформирующей

щейся оказывается при этом человеческая фантазия, имевшая, как мы видим, вполне реальные земные корни. И тот, и другой моменты запечатлены в мифологическом сознании, обусловив одновременно и единство всех мифов, и разнообразие конкретного воплощения этого единства у каждого народа. Вполне понятно, что обозначить и объяснить это разнообразие в каждом конкретном случае невозможно, как невозможно раскрыть обусловленность всех конкретных ходов фантазии в ее генезисе и динамике.

Пожалуй, этот момент нуждается все же в особом пояснении, поскольку попытки постичь такую конкретику неоднократно и, казалось бы, безуспешно предпринимались. Например, структуралистский подход к мифу, ярко представленный прежде всего у Клода Леви-Строса в его своеобразном и по-своему очень логичном мифотворчестве по поводу мифа, впечатляет именно тем, чем в конечном счете может и разочаровать, — попыткой найти систему там, где, кажется, такой системы нет, и одновременно неосуществимостью такой попытки, если расширять ее безбрежно и стремиться объяснить все в мифе логическими средствами. Такая попытка невольно требует произвола и сама же его в известном смысле порождает.

Интересно в этой связи объяснение мифа путем отыскания бинарных оппозиций и аналогий с языком: такое объяснение хочется признать правомерным, хотя проблематичность его от этого не развеивается. И все это потому, что вопрос о бинарных оппозициях — это в конечном счете вопрос об универсальных свойствах самой действительности и универсальных закономерностях ее отображения в человеческом сознании. И то, и другое в принципе противоречиво, так что бинарные оппозиции в мифе — не предельная объясняющая инстанция, а скорее частное проявление такой противоречивости. Аналогия между мифом и языком распространяется, по сути, лишь на ту ограниченную область, которая действительно оказывается общей у языка и мифа со всеми другими явлениями практики и сознания (и здесь удобство и правомерность использования этого инструмента, впервые подтвержденные в языкознании, не подлежат сомнению).

В этой картине возникновения мифологического сознания, конечно, отсутствуют многие звенья — отчасти оттого, что их включение в общую логику рассказа чрез-

мерно утяжелило бы его ненужными в данном контексте деталями, отчасти оттого, что некоторых важных логических звеньев при формировании представлений о магическом и мифологическом сознании вообще пока недостает. Очевидно, однако, что реконструкция возникновения мифологического образа мышления в связи с первыми этапами развития производственной практики человека — это необходимая ступень в гносеологическом анализе эволюции человеческого сознания.

Миф — это прежде всего первая форма сознания, отделившегося от практики. Правда, это отделение пока еще весьма относительно, ибо мифологический образ мыслей предполагает и мифологический образ действий человека в мифологическом мире. Будучи первой стадией разложения синкретического единства практики и познания, миф в то же время сохраняет свой познавательный синкретизм, что обуславливает многие его особенности среди других феноменов первобытного сознания. К числу таких особенностей принадлежит в первую очередь антропологизм мифа: вся вселенная мифа — это вселенная человеческих существ. Заметим, что, покуда природная сила прямо отождествляется с антропоморфными силами (демоном или мифическим предком), до той поры в мифе отсутствует символизм. Лишь при более четком делении универсума на мир вещей и мир антропоморфных существ каждая получает свое аллегорическое обозначение, с каждой из них начинает соотноситься то или другое антропоморфное существо.

Однако такое олицетворение сил природы — это уже относительно поздняя стадия, стадия разложения мифологического сознания. В этом смысле развитая греческая мифология — это в значительной степени уже не мифология, но скорее своего рода пред-наука. Черты идеальной синкретичности здесь еще сохраняются, но они уже ослаблены знаково-символической функцией мифа, целиком отныне приспособленного для объяснения происхождения вселенной и окружающих человека вещей. Изначально же миф, как уже говорилось, — это скорее жизнь в мифе, нежели объясняющая схема.

На эту особенность изначального мифологического мышления и мировоззрения указывали многие исследователи, различавшие миф и сказку и вместе с тем утверждавшие, что большинство сказок — это бывшие мифы. В частности, при этом обычно подчеркивается, что в

мифе мы имеем дело и с рассказом о событиях, и с «самой действительностью». Миф есть нечто действительно некогда существовавшее и способное «последействовать» в любой момент и во всяком месте мифической реальности.

Что же касается сказки, то она вовсе не предполагает подлинного свершения тех событий, о которых в ней идет речь. С этим связаны и различия в пространственно-временных характеристиках мифического и сказочного мира. В мифе мы видим особое мифическое пространство и время¹, в реальность которых, в отличие от сказочных времени и пространства, человек с мифологическим сознанием безраздельно верит. «Миф,— пишет, например, М. И. Стеблин-Каменский,— переносит в эпоху, когда все продолжает существовать, т. е. в максимально реальную эпоху. Сказка, наоборот, переносит в несуществующее, за пределы времени»².

Вопрос о жизни в мифе естественным образом требует также сопоставить миф и религию; такого рода сопоставления — традиционная для исследователей мифологии тема. В контексте наших размышлений важно об-

¹ Например, К. Леви-Строс, в трактовке Е. М. Мелетинского, исходит из того, что «миф... сразу принадлежит к обеим сосюрианским категориям — к *langue* и к *parole*: как историческое повествование о прошлом он диахроничен и необратим во времени, а как инструмент объяснения настоящего (и будущего) — синхроничен и обратим во времени» (Мелетинский Е. М. Структурно-типологическое изучение сказки//Пропп В. Я. Морфология сказки. С. 140).

² Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л., 1976. С. 51. Остроумный схематизм для анализа сказки предлагает французский исследователь Б. Же: это, во-первых, исследование расклада ролей, во-вторых, анализ характера накопления и соупорядочивания культурных материалов, в-третьих, соотношенность с определенной космогонической идеей. Такая схематика позволяет на основе пропповской методики убедительно проанализировать пушкинские сказки, усматривая в них и проявления тотемизма, и следы космогонических мифов, и своеобразный космический символизм. Многозначителен общий вывод исследователя, который выдвигает гипотезу о существовании «богатой и точной логики воображения, некоего без конца повторяющегося сценария, творения космической оси социальности» в самом средоточии мифологического мышления, где бы и как бы оно ни развертывалось: «Престиж, который окружает детектива, чемпиона, кавбоя, «звезду», иллюзиониста, несомненно, побуждает нас... обратиться к тому общему источнику, каковым является реминисценция первоначального племенного опыта, выводящая в современном одеянии все того же царя-волшебника, наделенного космической властью» (Же Б. Космогония и воображаемое. Разбор четырех сказок А. С. Пушкина//Разум и культура. Труды международного франко-советского коллоквиума. М., 1983. С. 133, 141).

ратить внимание на принципиальное различие религии и мифа. Оно заключается в том, что у религии есть прямая связь с той современной жизнью, которой живет религиозный субъект, ибо под религией мы понимаем, как уже отмечалось, такого рода веру в сверхъестественные существа, при которой они властвуют, оказывают решающее воздействие на жизнь человека и общества. У мифологии же связь с современной жизнью лишь косвенная, генеалогическая, опосредованная. Поначалу тотемистический миф объяснял происхождение ритуала.

В дальнейшем миф становится олицетворением единства мифотворческих установок человека родового общества, который в любых связях вещей, животных и людей видит прежде всего генеалогические, родственные, родовые связи. Таким образом, миф близок религиозному мировоззрению, а зачастую и сам превращается в религию (во всяком случае, всякая развитая религия имеет и свою мифологию), однако изначально миф религией не является, хотя и включает в себя религиозные моменты, способные к дальнейшему развертыванию. Миф не предполагает прямой связи между поведением человека и властью над ним мифических сверхсуществ: человеческая судьба определяется лишь генеалогическими связями, не требующими личной зависимости.

Характеристика жизни в мифе остается неполной, если не упомянуть еще один важный момент: в мифе воплощена творческая сторона жизнедеятельности человека и общества. Поначалу человеческое творчество простиралось на области производственно-практической деятельности и лишь постепенно превращалось в идеальное творчество, предполагающее отрыв от действительности. Яркий образец такого творчества мы видим и в мифе: здесь творчество выступает одновременно и как сторона опытного познания, и как идеальное творчество.

Момент идеального творчества содержится в любом познавательном образе, он тесно связан с постановкой и достижением человеческих идеальных целей, выступающих в пределе как высшее воплощение человеческого опыта, т. е. как идеал. Итак, в мифе отображаются и рутинные стороны практической деятельности людей, и человеческие идеалы, поскольку, наряду с познавательными компонентами, мифическая и ритуальная деятельность содержит в себе нерасчленимое единство этико-эс-

стетических компонентов (этические компоненты связаны здесь со стабильностью и воспроизводимостью поведенческих норм, а эстетические — с образным пересозданием ритуала и соответственно — моментом изменчивости, вторгающимся в единство образа и действия).

Эти эстетические моменты нерасчлененного единства мифоритуала заслуживают, по-видимому, особого внимания. Исследователи первобытной эпохи уже очень давно обнаружили тесную связь между магией и искусством и запечатлели ее в магической теории происхождения искусства. В современной (особенно советской) литературе мы не найдем однозначного отношения к этой теории: ее противники, как правило, эстетики, ее защитники, как правило, этнографы. В основе аргументации эстетиков — соображение о том, что магическая теория происхождения искусства принижает социальное значение искусства самой его зависимостью от практики магико-религиозного типа. В основе апологии магической теории происхождения искусства у этнографов — трудность объяснения (иначе как через магию) первых фактов эстетического познания, наскальных рисунков палеоантропов.

С нашей точки зрения, не стоит усматривать концептуальный криминал в объяснении первых наскальных изображений через ритуальную практику. Ритуальное действие предполагало мировоззренчески-воспитательный эффект и одновременно решало чисто утилитарную задачу обучения приемам и методам практической (скажем, охотничьей) деятельности. Для того чтобы отделить образ животного от его непосредственного бытия, требовалось, однако, уже довольно развитое сознание. Безусловная вера в реальность нарисованного зверя — это и есть один из моментов «жизни в мифе».

Однако постепенно в мифологическом сознании ритуальная и практическая (производственная) деятельность отделяются друг от друга, хотя обе они рассматриваются первобытным сознанием как равно необходимые. Именно на этой почве и возникают впервые представления о единстве того, что мы сейчас называем познавательными и ценностными моментами, причем это единство внутренне противоречиво: оно содержит в себе моменты нормы и творчества, устойчивости и изменчивости. Миф выступает при этом как источник нормативной деятельности и как предписание к следованию норме. Вместе с тем в вариациях ритуальной практики зак-

ладывается диалектическая взаимосоотнесенность идеального и реального, т. е. то, что позже приобретет вид эстетического отношения¹.

Миф и культура

Культура первобытного общества была мифологической культурой. При этом в ней можно обнаружить те же самые структурные единицы, слои и уровни, что и в любой другой культуре, — нормы, институты, традиции, идеалы (под идеалом здесь понимается конкретно-исторически возможная степень единства познавательного, этического и эстетического). Тем самым социальная структура и в данном случае, как и во всех других, оказывается двояко детерминированной: производственно-практическими отношениями, с одной стороны, и культурой — с другой.

Это позволяет нам теперь вновь подойти к вопросу, тесно связанному с проблемой мифологического мышления и, по сути, ключевому для всей нашей книги, — к вопросу о плюрализме культур. Изначальное единство человеческого рода, детерминированность его предметно-практической деятельностью определяет сходные черты самых разнообразных человеческих культур, самых причудливых соотношений в представлениях об истине, добре, красоте. С этой точки зрения преувеличивать культурный плюрализм, при всей значимости факторов разнообразия в общей человеческой копилке культурных ценностей, было бы неуместно.

Наличие общих моментов в практике различных этнических единиц и обусловленность культур факторами этого рода позволяют выдвинуть критерии для сопоставления культур и тем самым для различения культур в принципе неравноправных. К числу таких критериев отнесется в первую очередь критерий переводимости, транслируемости культурных содержаний из одной культуры в другую. В этом смысле можно сказать, что европейские представления о строении вселенной и каждого отдельного атома не могут быть переданы через культур-

¹ Поскольку мифологическое сознание предстает как особый синкретический вид сознания, постольку процесс разложения мифа выступает как процесс дифференциации познавательного, этического и эстетического. Полное размежевание между истиной, благом и красотой произошло уже в классовом обществе, когда миф, преодолевая свою внутреннюю синкретичность, перестает быть мифом.

ные реалии или средства трансляции, представленные, скажем, в языке американских индейцев племени боро-ро, тогда как обратная процедура, предполагающая возможность понимания достаточно тонких деталей ритуальной практики этого племени, и фиксация этого понимания в языке европейской культуры, по-видимому, вполне возможны.

Однако если одна культура выступает по отношению к другой как более развитая в том или ином смысле, это все же не дает оснований считать, будто менее развитая культура и менее ценна. Ведь главную ценность представляет именно разнообразие человеческого опыта, и потому любое обогащение, за счет чего бы оно ни происходило, полагает некую ценность, а незавершенность, с одной стороны, нашего познания, а с другой стороны, культурно-творческого процесса всегда оставляет надежду на открытие даже в самой «примитивной» культуре чего-то такого, что в состоянии обогатить и наиболее развитую.

Таким образом, наряду с увеличением разнообразия культур существует и общая направленность культурной эволюции. Подобно всякому прогрессу, который по природе своей противоречив, культурная эволюция также связана и с потерями, и с приобретениями, хотя главный смысл состоит все же именно в приобретениях. Поэтому можно сказать, что, независимо от степени развития и утонченности магии, мистических практик, мифогенерирующих форм деятельности и видов знания, культура, которая ограничивается лишь этими формами, так или иначе будет более бедной, чем культура, вышедшая за рамки этих форм бытия и познания. Пусть мифологическое общество сохраняет для нас все очарование невозвратно пройденного этапа, но не признать его стоящим на более низкой ступени эволюции мы не можем.

Правда, у сторонников культурного релятивизма есть один довод, который постоянно используется для доказательства равноценности различных культурных образований, а именно существование длительной традиции магии, мистицизма, мифологизма при отсутствии форм научного познания, сколько-нибудь сходных с европейскими. Представляется, что ответ на вопрос о том, с чем же связаны формы магического и мифологического мышления, столь изоциренные, что их бытие придает особый колорит всей культуре, должен строиться с учетом некоторых этапов социальной эволюции человечества.

ва, и поныне не получившей убедительной и всесторонней оценки.

В данном случае мы имеем в виду проблематику так называемой «азиатской формации», дискуссионность которой упорно сохраняется. Если учесть современные представления о раннеклассовых обществах и проанализировать идеологические формы, которые они порождали, можно, по-видимому, сделать вывод, что утонченность, изощренная проработка различных форм магико-мистической практики и мышления, как правило, была следствием застойности, невозможности перейти на новый уровень социальной эволюции. Отсюда — движение по кругу и сохранение в неприкосновенности одних и тех же культурных ценностей при всей их детализации; отсюда же — вообще чрезвычайная утонченность превращенных, иллюзорных форм деятельности и познания в ситуациях несомненной общекультурной отсталости¹.

Так или иначе общество с мифологическим сознанием — это общество прошлого. Вернуть его к жизни в том виде, в каком оно существовало в течение тысячелетий, — невозможно. Однако мифологическое сознание не умирает бесследно, как не умирают никакие порождения идейной эволюции человека. Современное обыденное сознание, например, содержит ряд черт, роднящих его с мифологией и мифологическим сознанием. Однако в современном сознании мифология может выступать лишь в функции преднаучного систематизатора знаний.

Когда мы говорим, что мифологическое сознание не умирает, мы имеем в виду представленность во всех, даже высших формах познания всей предшествующей мыслительной эволюции. Тем не менее странно было бы не замечать самого факта этой культурной и мыслительной эволюции, в ходе которой иллюзорные формы практики и познания постепенно утрачивают свое значение и лишь в эпохи перелома или упадка вновь выступают на передний план. Разумеется, и в рамках единой культурной традиции существуют такие слои, которые противостоят ее основной линии и временами преобладают, но никогда не определяют длительные этапы эволюции. В европейской культурной традиции, например, господство ми-

¹ Миллионы людей, гибнущих от элементарной инфекции в странах с сильно развитой практикой медитации (как средства ухода от непосредственных трудностей и превратностей жизни), — это практический аргумент, с которым нельзя не считаться в спорах вокруг проблемы культурного релятивизма.

фологии, магии, оккультизма характеризует лишь отдельные периоды, которые можно считать кризисными в том или ином отношении.

Однако есть свои закономерности во взаимоотношениях мифологического сознания с иными формами, в частности с обыденным сознанием. Первоначально мифологическое сознание занимает ведущее место в обыденном сознании даже тогда, когда само мифологическое мироощущение приходит к внутреннему распаду. Наиболее важное и даже решающее событие в развитии обыденного сознания — это переход от мифологического мышления к сказочному (он происходил целиком в рамках обыденного сознания).

Внешним выражением такого перехода стала потеря веры в мифические существа и превращение мифологической фантазии в художественную. В составе обыденного знания, которое можно определить как *«знание жизненно-практическое, не получившее строгого концептуального, системно-логического оформления, не требующее для своего усвоения и передачи специального обучения и подготовки и являющееся общим непрофессиональным достоянием всех членов сообщества»*¹, мифологемы тем не менее существуют наряду со сказками. Это не обязательство представления о богах: в качестве мифологемы может выступать любой образ, отвечающий задаче первоначальной систематизации реального жизненного материала.

Существование мифологического сознания лишь в виде отдельных мифологем внутри обыденного сознания свидетельствует о распаде мифологического сознания. Главным видом мифологических знаний становятся тогда теологические представления. В них и живет отныне миф как та часть обыденного сознания, которая в наибольшей мере испытывает воздействие со стороны идеологии и подвергается теологической обработке и переработке.

Ответы без вопросов: ремифологизация

Все сказанное поясняет для нас феномен ремифологизации, возникающий в современном обществе. Характерное условие становления этого еще нового явления — потеря социальных идеалов, отсутствие «сильных» форм

¹ Пукшанский Б. Я. Обыденное знание. Л., 1987. С. 24.

общественного сознания и сильных идей, способных обеспечить мировоззренческую целостность человеческого сознания. Конечно, такая потеря может быть лишь временной или кажущейся, ибо никакое общество без идеалов не живет.

Тем не менее именно устремленность к целостному взгляду на мир, жизненно значимая потребность в таком взгляде и невозможность его достижения приводят к тому, что системообразующую роль в структуре общественного сознания начинает играть в принципе несистематичное обыденное сознание, принимая на себя несвойственные ему функции. Это выражается, в частности, в потере достигнутого теоретическим мышлением уровня абстракции, в воспроизводстве массовых стереотипов мысли теми ее формами и образованиями, которые должны были бы расчленять и анализировать подобные стереотипы, и др. Словом, можно назвать множество конкретных форм, в которых проявляет себя экспансия обыденного сознания. Ремифологизация — одна из таких форм.

Большое значение в возникновении и развертывании современных процессов ремифологизации сознания играет, в частности, уязвимая и пассивная позиция человека — отчужденного человека — перед современной техникой, в первую очередь — информационной. Один из источников ремифологизации — «полузнание»: человек субъективно и объективно становится неспособен овладеть знанием как целостностью, ибо для овладения этой целостностью необходимо, в частности, знание о методах, для непосвященных недоступное. «Полузнание» неизбежно включает в себя иллюзии: они основываются на действительных явлениях, приобретающих в глазах человека, вовсе не обязательно необразованного, фантастический облик. В этом смысле ремифологизация — универсальный процесс. Она проникает как в сознание гуманитарно образованного человека, так и в сознание ученого, воспитанного на естественнонаучной почве.

Итак, источник ремифологизации — неудовлетворенная потребность в целостном взгляде на мир, в том, что можно было бы назвать «научным мировоззрением», если бы это словосочетание не было дискредитировано догматическим словоупотреблением. А коль скоро эта потребность остается неудовлетворенной, остается строить нечто похожее на миф, а именно рассказ, в ко-

тором символы и реальные события перемешиваются и становятся подчас совершенно неразличимыми¹.

Теперь, рассмотрев основные явления, связанные с возникновением, существованием и разложением мифологического сознания, мы видим, как перед нами все более четко прорисовывается то, что, как правило, оставалось «за кадром», хотя и требовало прояснения в качестве необходимой познавательной предпосылки любого размышления — место научного познания среди других познавательных форм и его соотношение с этими формами. Если не побояться упреков в сциентизме, ныне очень популярных, придется признать, что наука была и остается первостепенно значимой в жизни современного человека. Наука — это не просто систематизированное знание, но знание, принципиально нацеленное на познание истины, на проникновение в сущность вещей.

Соглашаясь с этим, мы далее вынуждены будем признать, что всякое иное знание, кроме научного, может претендовать лишь на увеличение суммы наших знаний о феноменах и фрагментах действительности, и тем самым констатировать подчиненное науке положение любых других знаний и познавательных форм. Подчиненный вовсе не значит неважный: здесь происходят и наверняка еще будут происходить весьма значительные события, и все же их подлинная значимость сможет по достоинству быть оценена лишь в контексте систематизированного и истинностно-ориентированного знания. Невозможно отрицать, скажем, позитивное значение тибетской медицины и других способов народного врачевания, равно как и необходимость их углубленного исследования и осмысленного применения. Однако в полной мере плодотворность этих знаний раскрывается лишь в контексте научного знания. До той поры, пока это остается невозможным, наше познание будет обречено на возврат к мифическим формам, а такой возврат всегда будет озна-

¹ Типичная область современных мифических представлений — представления о значимости лекарственных растений, минералов, животных в жизни человека, например миф о мумие; известно, что какие-то целебные свойства в нем есть, но какие именно? Собственно, миф в данном случае есть конкретный образ плюс рассказ о том, как это нечто возникло, плюс наставление о необходимом образе действий с мумие (растолочь, настоять и т. д. и т. п.). К этой же области относятся многие современные оздоровительные ритуалы. Они предполагают представление о том, что именно человек при этом улучшает в своем организме, а также непременно информацию о том, что некто таким путем достиг чудодейственных результатов. Подобные примеры можно приводить до бесконечности.

чать приближение к той грани, за которой истина отступает перед иллюзией.

Чем более безобидными и наивными кажутся в наши дни архаические мифы, некогда потрясавшие сознание людей свободным обращением к величественному, тем больше страха и неприятия внушают мифы XX в. Адорно совершенно прав, подчеркивая, что одного только фашистского мифа, порожденного нашим столетием, достаточно, чтобы навсегда сохранить неприязнь к проявлениям мифологического сознания, и подвергая его гуманистическому отрицанию в стиле негативной диалектики. Нет сомнения в том, что процесс ремифологизации, о котором здесь неоднократно шла речь, действительно во многом противоположен процессу функционирования архаического мифа.

Несомненно, однако, и то, что мифы XX в. сходны с архаическими мифами не только по названию. Архаический миф — это выражение и одновременно попытка преодоления незнания с помощью наложения на хаотичную действительность образно-категориальной антропоморфной сети. Когда нет никакого другого способа разобраться в том, что представляет собой действительность и как можно овладеть ею, мифологическое сознание необходимо, неизбежно и позитивно. Однако, когда вследствие развития взаимосвязей практической жизни возникает возможность теоретического постижения действительности, обращение к мифу становится отказом человека от всей завоеванной человечности, отказом от своих обретений. В пользу чего?

Нельзя не заметить той главной трансформации, которую претерпевает мифологическое сознание в XX в. Будучи, как и в прежние времена, достоянием всех людей, мифологическое сознание ныне — это уже не форма преодоления (пусть мнимого) незнания, а скорее способ безболезненного погружения в незнание. Мы говорили о том, что мифу чуждо реальное время: миф погружает в свое, особое временное пространство. Задача мифа в XX в. не преодоление человеческим логосом вселенского хаоса, а бесконечное погружение в этот хаос.

Кроме того, приходится отдавать себе отчет в том, что в отличие от архаического мифа миф XX в. — это, как правило, не только иллюзия, но и обман, ибо всегда есть люди, откровенно заинтересованные в ремифологизации социума. Миф XX в. призван вернуть человеку чувство эмоционального и интеллектуального комфорта и

утешения посреди хаоса, тем самым принимая на себя, даже в безрелигиозном своем варианте, одну из главных функций религии — функцию утешения «твари дрожащей».

Если человеку суждено продвигаться вперед в своем развитии, ему удастся, по-видимому, освободиться и от мифов XX в. — специфических продуктов процесса ремифологизации. Мифы XX столетия проникают во все слои сознания именно потому, что во всем общественном развитии возникло замедление. Идейным оформлением этого замедления стал кризис социалистической идеи. Ясно поэтому, что и преодоление мифа, порожденного XX столетием, возможно лишь на путях выхода из этого кризиса.

Миф XX в. в своей социальной роли не может вызвать гуманистических симпатий. Но это миф — и потому у него не может не быть и позитивной стороны. Почва, на которой он воплощает подлинную человечность человека с его идеалами, — искусство. Мы уже видели, что миф XX в. придал особый аромат современному искусству, более того, существование мифа в искусстве XX столетия стало несомненным культурным достижением. На этой почве миф, формируя символические содержания художественного сознания, не только не способствует углублению человеческого отчуждения в мире, но становится способом обретения целостности сознания. Прекрасные иллюзии искусства оказываются на этом творческом пути ценным материалом для практики. Мифология в социуме — это, по выражению Евы Анчел, *«оправдание, отговорка и лазейка для утверждения собственной бездеятельности»*¹. Мифология в искусстве — импульс к действию, мобилизация возможностей творческого духа, очищение от чувства малости перед хаосом, путь к свободе.

Теперь пришло время взглянуть на другую сторону эволюции мифологического сознания, которая скрыта от нас завесой времени. Какова будущая судьба мифа и социальной мифологии? Архаический миф умер. Социальная мифология возрождена, но так ли уж она неизбежна? Если читатель внимательно отнесся к весьма непростой канве нашего изложения в вопросе о противоречивой природе мифа, ответ будет для него ясен: если без мифов вообще весьма трудно представить существование

¹ Анчел Е. Мифы потрясенного сознания. М., 1979. С. 9.

человека и общества, то без социальной мифологии — вполне возможно. Извечна борьба добра со злом, но, если возможен прогресс, зло должно отступать. Вот почему, если в будущем и возможны моменты узурпации, захвата человеческого сознания социальной мифологией, то в качестве неизменного и постоянного момента в характеристике человеческого сознания социальная мифология должна, по-видимому, стать достоянием истории.

Конечно, вступая на путь прогнозов в столь зыбкой, нечетко очерченной области, всегда подвергаешься риску. Слишком уж много мы знаем примеров того, как декларации об окончательном избавлении от иллюзий и утопий всякий раз оказывались очередным лозунгом, иллюзией и утопией. Не творим ли мы и сейчас миф об обществе без мифов?

Если у людей есть реальная цель, то рано или поздно должно, наверное, реализоваться и единство сознания, вырабатывающего эту цель. Мы не зря в разговоре о мифе с самого начала сделали «отступление в истину», ибо любая разновидность плюрализма — на каком бы уровне и в какой бы форме она ни строилась — немыслима вне самой возможности единства — единства человеческого бытия как свободы. Я думаю, должны когда-нибудь появиться и идеалы, лишённые иллюзий, — те реальные идеалы, в которых и которыми сможет жить человек как существо, способное к творчеству. И тогда — смею надеяться — возникнет новое немифологическое и немифологизированное отношение между вселенским хаосом и человеческим логосом.

МАГИЯ: ЕЕ МНИМЫЕ ОТКРЫТИЯ И ПОДЛИННЫЕ ТАЙНЫ

И. Т. КАСАВИН

Онаученное сознание современного человека требует признать за наукой право решать все социальные проблемы и определять перспективы общественного развития. Оно вполне открыто внушает мысль о том, что лишь наука открывает высшие ценности и является достойной основой всей человеческой жизни. Но позвольте! Где вы нашли это онаученное сознание? Не в умах ли некоторых ограниченных теоретиков-сциентистов, погруженных в утопические замыслы и фантазии?

Мышление в меру образованного и в меру культурного человека, напротив, задыхается от нехватки подлинно научных знаний (прежде всего гуманитарного характера), а кроме того, вполне прочно покоится на стихийно формирующихся навыках, стереотипах, здравом смысле. Люди физического труда в подавляющем большинстве обходятся без науки и в сфере своей профессиональной деятельности, и в быту, и уж тем более в общении. А разве в самой науке люди ведут себя исключительно по нормам научности, в соответствии с идеалами истины и рациональности?

Сегодня мы знаем, что даже при социализме в науке остается монополизм и карьеризм, зажим критики и физическое уничтожение оппонентов, слепая вера и предрассудки — вещи, без сомнения, далекие от подлинной научной деятельности. Ученый иной раз уподобляется спириту или впадает в мифотворчество и пытается воздействовать на сознание аудитории магией бессмысленных цифр и формул, при помощи невероятных предвидений и сказочных образов. На это его, как правило, толкает низкая профессиональная культура и неустойчивая нравственность, так же как и бюрократизация, догматизация социальной действительности.

Задумываясь об очищении науки и общественного сознания от иррационалистических наслоений, мы сталкива-

емся с тем, что очень плохо представляем себе подлинный смысл вненаучного сознания и знания. Что такое, например, магическое знание? Как оно формировалось? Какова его структура и функции? Каким социальным потребностям оно соответствует? Размышление над этими вопросами позволит глубже понять и «темные истоки» современной науки, и природу социальной мифологии, и некоторые загадки феномена сознания, особенности не основанной на науке практической деятельности, притягательность религиозных культов.

Представим себе картину, которую и сегодня можно наблюдать у финских лопарей, аляскинских эскимосов или бразильских индейцев. Ярко пылает костер, вокруг которого собралось племя. У костра приплясывает шаман. Звучит магическая песня — заклинание. В широко раскрытых глазах его с расширенными зрачками сверкает отраженное пламя. Он одет в расшитый пестрым орнаментом костюм, увешанный символами магической силы: чучелами мышей, лягушек, змей, зубами зверей и людей, амулетами. Причудливо раскрашенная шапка-маска изображает тотем его рода и одновременно — духа, на содействие которого он рассчитывает. В одной руке шамана — бубен, сделанный из куса священного «мирового древа», в другой — ударная палочка. Шаман убыстряет движения, песня его становится все более выразительной и страстной, зрители подпадают под ее ритм и, покачиваясь, прихлопывая в ладоши, присоединяют свои голоса к голосу шамана.

И вот наступает кульминация: обратив лицо к небу, шаман издает последний пронзительный вопль, конвульсивная судорога сотрясает все его тело и, закрутившись волчком, он обрушивается на землю. Зрители в оцененные, шаман недвижим, его экстаз сменился трансом, и душа покидает бренное тело, отправляясь в странствие в заоблачные выси — обитель предков... Проходит полчаса, быть может больше, и остекленевшие глаза шамана теплеют, руки содрогаются, он приподнимается в изумлении, не узнавая сидящих вокруг, и затем, словно после долгого отсутствия, обходит круг, здороваясь с каждым. Круг сжимается, шаман садится на землю и вещает о том, что видел в мире духов и какая судьба ожидает народ.

Примерно такое описание мы находим в исследованиях, обобщающих многочисленные антропологические и исторические данные, анализирующих магические текс-

ты. Каждый элемент магического обряда — танец шамана, камлание, экстаз — насыщен особым, с одной стороны, культурно-этническим, и с другой — лично-символическим смыслом. И едва ли будет преувеличением сказать, что мировоззрение шамана — квинтэссенция первобытной культуры. Парадокс состоит в том, что магическое знание, будучи тесно связано с этим типом мировоззрения, является в то же время формой выхода за пределы, очерченные наличным культурным контекстом, и в определенном смысле оно представляет собой даже его критику.

Это предположение требует, естественно, обоснования, которое я постараюсь построить сквозь призму анализа личности шамана. Говоря о шаманизме и магии с точки зрения их наиболее общих характеристик, я воздержусь от принятия той или иной этнографической или религиоведческой дефиниции этих феноменов. Очевидно, что магия на разных этапах своего исторического развития играла различные социальные роли и выполняла многообразные функции. Соотношение магии, мантики (гадания), жертвенного культа богов и ряда других культов и мировоззрений весьма сложно и требует специального анализа. Эти и другие подобные вопросы останутся за рамками данной статьи. Здесь же ограничимся рассмотрением деятельности шамана, мага или колдуна (в данном случае различие их несущественно) как вида некоторой предельной практики, парадоксальным образом удовлетворяющей реальные социальные потребности.

Посвящение в шаманы

Как становятся шаманом? Антропологи свидетельствуют, что это происходит не столько в результате произвольного «выбора профессии», сколько в силу ряда объективных условий. Шаман, как правило, человек, поставленный до известной степени вне племени, отмеченный непохожестью на других людей, будь то родимым пятном, шестым пальцем, регулярно повторяющимися приступами истерии или эпилепсии, связью с тем или иным неординарным явлением (молнией, ударившей у самых его ног, затмением, совпавшим с его рождением) и т. п. Индивидуальные особенности его организма, опыта или истории жизни побуждают племя относиться к такому человеку со смешанным чувством страха и лю-

бопытства, связывать с ним различные таинственные события, ожидать от него необычных поступков, приписывать ему способность общения с духами. После специального обряда посвящения, в ходе которого осваиваются профессиональные магические ритуалы и знания, такое отношение получает узаконенное основание.

Обратим внимание на то, что обучение шаманской практике совершенно непохоже на образование и воспитание в общепринятом понимании — как усвоение традиционных стандартов культуры. Сердцевину процесса формирования шамана составляет преобразование его сознания, что нередко описывается как кризис личности, трагическая, пограничная ситуация, коренным образом перестраивающая мировоззрение и способы восприятия мира. Этому предшествует странствие, или магический поиск, в ходе которого почувствовавший призвание адепт ищет учителя, знакомится с чужими странами и народами, формируя тем самым свой особенный и более богатый, чем у рядового члена рода, опыт.

Первым индивидуалистическим шагом, выделяющим шамана из других людей, оказывается добровольная самоизоляция от племени, совершенно неоправданная с точки зрения обыденного рассудка, — вспомним, что самым тяжелым наказанием, помимо смерти, было изгнание. Здесь очевидным образом присутствует личный выбор судьбы, который в рамках племенного единства не имел объективного основания, противоречил традиционному следованию закону рода. Уединяясь в пустыне или в лесу, кандидат в шаманы подвергает себя (иногда с помощью учителя) тяжелым испытаниям — у эскимосов Аляски, например, он пребывает в ледяной хижине нагишом без пищи в течение месяца.

В результате подобных испытаний он заболевает, как считается, особой «шаманской болезнью», позволяющей переживать состояния, близкие к смерти, интерпретируемые как «отлет духа из тела», «приключение в мире духов» и т. п. Данная экстатическая ступень инициации дает возможность овладеть особым типом восприятия, способностью произвольно переходить от «обычного», по определению современных магов и мистиков типа Л. Грея, М. Харнера, К. Кастанеды, к «необычному» состоянию сознания. Так складывается фундаментальная структура магического знания, или ядро шаманизма¹.

¹ *Rutherford W. Shamanism. The foundations of magic. Wellingborough, 1986. P. 20.*

Чем же характеризуется этот способ восприятия? Во-первых, ощущением органического единства с природой, «океаническим чувством» (З. Фрейд). Во-вторых (как следствие первого), шаман приобретает способность видеть и слышать не только иначе, но и значительно острее обычного человека. Поэтому возникает впечатление, что он, скажем, «видит невидимое» — то, что происходит у него за спиной, за стенами дома, под водой. В-третьих, — и это главное — он начинает «общаться с духами».

Этимологически слово «шаман» в ряде индоевропейских и угрофинских языков означает буквально «тот, кто знает»; но знание это в контексте демонологической картины мира, в которой отсутствует понятие естественной причины, касается того, как общаться с духами и осуществлять сверхъестественные воздействия. Поэтому шаманская практика есть способ магического общения (с природой, демонами, другими людьми), осуществляемый на «ином уровне реальности». Причастность к этой реальности якобы позволяет шаману не только видеть и слышать не так, как другие, но и становиться невидимым, летать, произвольно изменять свой облик и физические способности, существовать одновременно в двух местах и т. п. Принимая представление о двух реальностях, первобытное (а также болезненное или мистически ориентированное) сознание легко смиряется с самыми невероятными способностями шамана.

Шаманский космос

Магическое знание не исчерпывается особым типом восприятия, но включает в себя исходную мифологическую структуру, технику так называемой «трансдукции», практические сведения о лекарствах, растениях, минералах, металлах, человеческой психологии и физиологии, поведении животных, движении планет. Миф является основанием мировоззрения шамана; он тесно связан с ритуальной заданностью общинного бытия человека и с уже упомянутым способом органического видения природы. Шаман воспринимает природу метафорически в образе человеческого тела, живого существа, функционирование которого обусловлено взаимодействием всех его частей.

Природа, понятая как упорядоченное и организованное целое, предполагает источник такого целесообразно-

го строения — так возникает образ Великого духа, занявший центральное место в монотеистических учениях. Для повседневного обращения к этому духу шаман нуждается в некотором опосредующем звене, объединяющем мир людей и потусторонний мир, — «священном мировом древе» или «священной горе» (отсюда и сказочное «бобовое дерево», и новогодняя елка, и Олимп, зиккураты, храмовая архитектура). Другим, противоположным образом, символизирующим недоступность потустороннего мира для смертных, служит река (типа греческого Стикса, иногда — огненная), через которую можно перебраться только по узкому мосту (волшебному шарфу, острию меча). Переправа по такому мосту — своеобразное испытание веры и магического искусства.

Особую роль в шаманском космосе играет мистика чисел, которую легко проследить, скажем, на числе «семь», будь то семь звезд и небесных сфер, семь смертных грехов или чудес света. Другой важной частью этого космоса является магическая антропология — шаманское учение о человеке, — для которой характерно уподобление различных аспектов внутреннего мира миру внешнему. Дж. Фрэзер, например, отмечает, что для многих первобытных племен душа представляется «маленьким человечком»: «Индейцы-гуроны считают, что у души есть голова, тело, руки и ноги, короче, что она является уменьшенным подобием самого человека. У эскимосов бытует верование, согласно которому «душа обладает такой же формой, как и тело, частью которого она является, только более тонкой и воздушной природы». Согласно верованиям индейцев-нутка, душа имеет вид крошечного человечка...»¹. В отождествлении психических процессов с внешними объектами коренятся многочисленные таинственные запреты. Так, многие табу на созерцание пьющего или едящего человека проистекали из убеждения в магической силе взгляда, способного в этот момент извлечь душу изо рта, а обычай завешивать зеркала в доме умершего восходит к опасению, что отражение живого человека (понимаемое, как его душа) может быть похищено духом покойного.

Аналогичным образом субъективные переживания человека, в том числе внутренние ощущения своего тела, интерпретируются шаманом в предметной форме. Так, например, шаман описывает путь, который проходят внутри тела роженицы призванные на помощь духи, как

¹ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 206.

«определяемый настоящей мифической анатомией, соответствующей не столько истинному строению детородных органов, сколько некой эмоциональной географической карте, на которой отмечены все укрепления противника и все точки перехода в наступление... Картина внутриматочного мира, населенного фантастическими чудовищами и свирепыми животными, может получить аналогичное объяснение, подтверждение чему мы находим в словах одного аборигена: это, говорит он, животные, которые усиливают боли рожавшей женщины, т. е. персонализированные страдания»¹. Трудно удержаться, чтобы не вспомнить в этой связи анатомо-географические фантазии И. Босха или «гротескное тело» великана у Ф. Рабле.

Шаманская космология не совпадает с магическим знанием, хотя формируется и изобретается прежде всего шаманом. Она позволяет облечь в мыслимую и наглядную форму, по существу, запредельные для первобытного мышления феномены, знанием о которых обладает шаман как творец и хранитель этой картины мира, органически входящей в общеплеменное мировоззрение. Знанием же, которым шаман владеет исключительно и которое потому может считаться собственно магическим, следовало бы назвать знание о технике трансиндукции, т. е. о том, как переходить от «обычного» к «необычному» состоянию сознания².

Техника и психология экстаза

Трансиндукция — это, в сущности, форма своеобразного психосоматического «вспоминания» о том «призыве», или духовном кризисе, который испытал человек, становясь шаманом; это типичное «повторное отреагирование», если использовать язык психоанализа. И шаман знает, как ввести себя в это состояние, которое в христианской культуре традиционно интерпретировалось как одержимость злыми духами и тем самым как способ контакта со сверхъестественными злыми силами. Экстатическое состояние — почти обязательный этап перед вхождением в транс. За несколько дней до обряда шаман, как правило, начинает воздерживаться от еды, от

¹ *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983. С. 173.

² Об измененных состояниях сознания см.: *Спивак Д. Л.* Язык при измененных состояниях сознания // Природа. 1988. № 5.

контактов с соплеменниками, а затем уже в их кругу устраивает своеобразный спектакль с музыкой, песнями и танцами. Возбуждение, достигшее своего предела — экстаза, завершается обмороком — трансом.

Еще недавно исследователи видели в трансe лишь обман и спекуляцию на невежестве. В настоящее время имеются попытки понять транс как особую форму психофизиологического состояния, соответствующую «пробыванию» на ином уровне реальности. Так, уже упомянутый М. Харнер организовал в США курсы шаманов, которые в основном посещают студенты. Согласно их свидетельствам, во время трансa действительно переживаются связанные и красочные картины «иногo мира», дающие основания для мнения, что душа способна выходить за пределы тела и совершать удивительные путешествия.

Из этого мира душа якобы способна наблюдать за телом и, выходя из трансa, люди действительно сообщали о той позе или условиях, в которых их тело находилось во время обмороков. В специальной литературе зафиксированы сообщения людей, которые во время болезни, а также под действием лекарств, музыки или танца осуществляли переход в «иные состояния сознания», путешествуя в пространстве и времени. По-видимому, только комплексное исследование предельных способностей человеческого организма способно раскрыть природу этих явлений и тем самым показать, каковы психофизиологические основания и механизмы деятельности шамана.

По мнению этнографов, из главных атрибутов магического обряда наиболее важен костюм шамана, в котором запечатлено исходное устройство мироздания и который поэтому дает материал для изучения природы магии наряду с мифологическими и магическими текстами. Особую роль играет нагрудное украшение шамана — ожерелье из блестящих камней, полированный металлический диск и т. п., олицетворяющие магическое зеркало, предназначенное для видения сокрытого и чтения тайных мыслей. Маска шамана предназначена для лучшего контакта с соответствующим духом и является его изображением. Она задает шаману соответствующий способ поведения, моделируя его перевоплощение в этот дух или тотем.

Барабан или бубен — важнейший инструмент шамана, изготовление его — отдельная страница магической техники и познаний. Его завораживающий ритм гипнотизирует и возбуждает соплеменников, вовлекая их в экс-

статическое состояние, что, в свою очередь, еще больше разжигает самого шамана. Кроме того, барабану приписывается способность доставлять душу шамана в иные миры, в силу чего он получает наименование «лошадь» или «лодка шамана». Имея в виду его мощное воздействие на людей и духов, он также именуется «луком шамана». Характерно, что эти свойства барабан получает только в руках шамана, на которого он, в свою очередь, влияет более сильно, чем на других людей, вводя его в состояние магического транса. Одежда и тело шамана, как правило, испещрены магическими символами, которые в сумме представляют собой картину мироздания, магическую космологию, а также карту, описывающую путь шамана в потусторонний мир и обратно.

Зачем нужен шаман!

Авторитет шамана зиждется не на том, что шаман — лучший среди равных, и в этом его принципиальное отличие от авторитета вождя, более сильного, более опытного, более умного, чем другие. Все эти качества не являются специфическими для характеристики шамана. Уважение, оказываемое ему, — следствие его принципиальной непохожести на рядового члена племени. Шаман не только и не столько хранитель коллективного опыта, сколько первопроходец, открывающий неведомое ранее знание, опираясь при этом на закономерности сверхприродного и, казалось бы, сверхъестественного свойства.

Особое положение шамана следует из его интерпретации той роли, которая навязывается ему племенем, социумом. Шаман прежде всего врач, но он не будет объяснять заболевание переохлаждением организма или испорченной пищей, хотя такой диагноз вполне способно воспринять примитивное сознание и он, казалось бы, наиболее целесообразен для успешного излечения. Напротив, шаман обнаружит, что больной потерял «своего духовного двойника» или «жизненную силу», в него «вселился злой дух» и т. п.

Поэтому главную роль в магическом лечении играют не средства народной медицины, но обряды, создающие вокруг больного особый коллективный настрой, позволяющий шаману с помощью племенного сознания влиять на состояние сородича. Такая процедура есть, в сущности, *социоморфная попытка решения природной пробле-*

мы: в качестве фактической цели выступает не излечение конкретного больного, но удовлетворение родовых и эмоциональных мифологических потребностей. Эта сторона деятельности шамана в предельно ясном, даже карикатурном виде проявляется в его функции «проводника к смерти».

Он обеспечивает благополучное путешествие души умершего в страну его предков, чтобы она не терзала живых,— так поддерживается и воспроизводится основной миф племени, ликвидируется угроза и обеспечивается единство перед лицом смерти. Далее, будучи носителем приемов охотничьей магии, шаман не пытается указать лучший способ охоты (хотя порой фактически делает именно это), но подчеркивает свою способность общаться с животными, переселяться в их обличье, руководить их поведением и тем создавать благоприятные условия для охоты. Очевидно, что шаман прежде всего обеспечивал психологический настрой охотников (так сегодня в спортивных командах вводят штатную должность психолога-«мага», настраивающего на коллективную борьбу за победу).

Социальная природа магического знания проясняется и тем обстоятельством, что шаман — это первый юрист и законодатель. «Именно шаман обычно определяет регулятивные механизмы в форме племенных законов, изначальным источником которых является тотем, с которым лишь шаман уполномочен консультироваться,— пишет В. Рутерфорд.— Постепенно выстраивается совокупность прецедентов и интерпретаций, передаваемых устной традицией от одного поколения к другому»¹.

Множество социальных и нравственных норм, возникших из налагаемых шаманом табу, описывает Дж. Фрэзер. Он, например, показывает, как табу на пищу устанавливает санитарно-гигиенические правила общежития, как вера в симпатическую магию совместной трапезы, «безосновательный страх и ложное понимание причинности косвенным образом укрепили у дикарей нормы гостеприимства, чести и доверия»². Напомним, что эти нормы никоим образом не вытекали из структуры родоплеменного сознания, ориентированного дихотомией «свое» — «чужое». Шаман тем самым как обладатель «расширенного» опыта оказывался выразителем социальных

¹ Rutherford W. Shamanism. The foundations of magic. P. 61.

² Фрэзер Дж. Золотая ветвь. С. 230.

смыслов более широких культурных контекстов, чем родоплеменной.

Шаман известен как хранитель народной памяти, творец мифологии и эпоса, изобретатель музыкальных инструментов, художник и певец. Он же следит за календарем и фиксирует первые астрономические наблюдения. Может быть прослежена особая связь между магическим культом огня и практикой обработки металлов, шагнувшая в образе алхимии далеко за пределы каменного века. Но шаман не культивирует эти знания сами по себе. Они сохраняются в магическом сознании лишь потому, что нужны для выполнения его общественных функций и могут быть социоморфным образом интерпретированы.

Тем самым магия оказывалась первой формой *социальной критики позитивного* знания (повседневного опыта) в то время, когда еще не было ни философии, ни науки. Более того, шаман, отбирая и изобретая правила общежития, картины мира и процедуры практической деятельности, формировал такие нормативно-регулятивные условия общественного развития, которые сами по себе, «объективно» не могли бы появиться. Такие условия, опережающие наличные социальные потребности и обеспечивающие их свободным пространством и перспективой, не могли возникнуть стихийно в локальном родовом общежитии. Видимо, именно здесь, а не в сфере предметного содержания первобытных знаний следует искать подлинную тайну магии.

Почему эффективна магия!

Но где же истоки силы шамана, почему его индивидуальность рассматривается всеми как высшее мерило коллективных норм и представлений? Уже отмечалось, что человек, становясь шаманом, перерождается в существо совершенно иного рода: он изменяет имя, а иногда даже пол. Продолжая поддерживать связи с людьми (он, например, может вступать в брак), шаман в то же время приобщается к «иной форме социальности», возможность которой допускается первобытным сознанием. Это, в сущности, сфера потенциальности первобытного бытия, область его неосознанной социальности, частью выходящей за пределы наличного контекста общения.

«Подлинный» род и семья шамана есть общество духов, демонов и тотемов-животных, в которых он якобы

переселяется и с которыми общается на «иных» уровнях реальности и с помощью «расширенного» сознания. Облекая в явную (хотя и неадекватную) форму апелляцию к прогрессирующей социальности человеческого бытия, шаман тем самым подводит основу под девиантное — отклоняющееся от обыденного — магическое знание. Сверхприродность магии оказывается, в сущности, открытием факта социальности познания.

В противовес невероятному многообразию милетских космологий Сократ призвал человека к самопознанию, выразив тем самым сомнение в ценности и содержательности глобальных картин мироздания. Но первые вариации на сократическую тему «Я знаю, что я ничего не знаю» можно обнаружить уже в магическом знании. Шаманы, отвергая стихийно формирующийся опыт каждого отдельного члена племени как «мнимое знание», фактически основывали «культ незнания». Их опыт показал, что не позитивные знания, но вера является основой успешной магической деятельности.

Американский антрополог Ф. Боас довел до нас поразительное документальное свидетельство — автобиографию одного из североамериканских шаманов, в которой описан весь путь и опыт приобретения магических навыков. Шаман по имени Квесалид с самого начала настроен весьма критически: он не понимает, почему магия эффективна, ведь она не способна дать обещанных результатов. Он обучается технике лечения с помощью «высасывания болезни» и удивляется наивности больных, не только доверяющих ему, но и чувствующих реальное облегчение от мнимого извлечения окровавленного комочка пуха. Со временем его скептицизм уступает место сомнению — быть может, его жульническое лечение обладает реальной магической силой? Ф. Боас поясняет, что Квесалид не потому стал великим колдуном, что излечивал своих больных, но излечивал их потому, что смог завоевать их доверие, в основе которого лежало тщательно культивируемое им незнание, облеченное в мифологические и магические образы¹.

Однако шаман не только тщательно оберегал невежество первобытного человека; отвергая коллективный хаотический опыт деятельности, он выдвигал ему на смену методы экспериментирования со знанием, отражающие более широкий, совокупный практический опыт. Так,

¹ Boas F. The Religion of Kwakiutl Indians. N. Y., 1930. P. 1—41.

вместо тех манипуляций с телом роженицы, которые предельвали невежественные повитухи, шаман испытывает способ «психологического манипулирования» с органами больного, использующий соответствующую магическую символику. Критикуя невежественное мнение и пренебрегая им, шаман в то же время активно использует его в интересах группы, придавая ему форму мифологического знания.

Общество ждет от шамана не развернутого обоснования причин болезни и способов ее лечения — для рода ценность отдельной личности невелика. Требуется иное — воссоздание всех деталей картины, которая известна лишь по одному — реальному — элементу, т. е. факту заболевания. Этот элемент надо дополнить до целостного, завершенного образа — мифа, способного дать «удовлетворение вымыслом» и избавить от мучительного чувства неопределенности и бессилия.

Для этого шаман предоставляет группе глобальную и фантастическую космологию, включает данное событие в развернутую метафорическую и символическую систему значений. Объединенные в этой космологии племенная традиция и индивидуальный вымысел шамана дают, по выражению К. Леви-Строса, «гибкую структуру, т. е. такую систему оппозиций и корреляций, которая включала бы в себя все элементы ситуации, иначе говоря, отводит место колдуну, больному и зрителям, представлениям и процедурам»¹.

И в то же время индивидуальный вымысел шамана несет в себе не столько позитивное знание, сколько *социоморфное описание природы*, в котором объективные закономерности действуют в образе личных сверхъестественных сил. И это удивительным образом совмещается с натуралистической интерпретацией познавательного процесса, превращающегося в первобытном сознании в магический акт. Магия, истолкованная в терминах внечеловеческой социальности, превращается в своеобразно понятую процедуру *социального производства знания*.

Две главные интерпретации магии

Предлагаемая нами трактовка магии как формы знания в значительной степени не совпадает с ее интерпретациями, известными в мировой литературе. Однако она

¹ *Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 161.*

достаточно тесно связана с ними и представляет их критическое переосмысление. Предваряя наши завершающие выводы и формулировки, обратимся ненадолго к двум основным интерпретациям природы магической деятельности и мышления, истоки которых восходят к XIX в. Первая — социологическая — была наиболее ярко выражена Э. Дюркгеймом и его учениками А. Юбером и М. Моссом¹. Она привлекала внимание не к форме или содержанию магических обрядов, но к положению магии в обществе.

В отличие от религиозной практики, которая обычно официальна, обязательна и представляет собой публичный культ, магический обряд, с их точки зрения, есть частное дело индивида, совершаемое вдали от людских глаз, окутанное тайной. Это социологическое разграничение магии и религии может быть интерпретировано, по видимому, лишь на весьма ограниченной области, применительно, скажем, к так называемой вредоносной магии, которая представляла собой обычно запретную деятельность. В остальном же известно немало эзотерических и индивидуальных культов в религии, с одной стороны, и публичных магических процедур — с другой. Это, впрочем, не означает бесплодности социологического подхода к магии вообще.

Дж. Фрэзер, психологически интерпретируя магию, полагал, что она основана на ошибочном применении закона ассоциации идей по сходству и смежности (этот закон был сформулирован в английской психологии XIX в.): ассоциативная связь идей принималась примитивным сознанием за связь вещей. С другой же стороны, по Дж. Фрэзеру, магия разделяет с наукой убеждение в постоянстве и единообразии природных закономерностей, и потому она противоположна религии, которая прямо обращается к покровительству личных высших сил. Магия же исходит из способности человека самому воздействовать на объект и достигать поставленной цели не тогда, когда боги удосужатся помочь, но когда *соответствующим образом организована сама деятельность индивида*.

Дж. Фрэзер как добросовестный историк был не совсем последователен в своих представлениях: он фактически связывал магию с тотемизмом и анимизмом и тем самым придавал значение вмешательству сверхъестествен-

¹ Hubert H., Mauss M. Esguise d'une Théorie generale de la magic//L'Année Sociologique, 1902—1903. V. VII. P. 16—19.

ных существ. Так получалось, видимо, потому, что его не интересовал вопрос о выделении феномена магии в «чистом виде», а он просто стремился полнее описать реальные магические обряды. В них, конечно, самостоятельная деятельность человека сплавлена в одно целое с умиловительными ритуалами и попытками принудительного воздействия на духов, демонов и богов. С. А. Токарев, критикуя Дж. Фрэзера, предлагает говорить о магии в узком смысле слова, включая в нее «только те обряды, которые имеют своей целью непосредственное воздействие человека сверхъестественным образом на тот или иной материальный объект и которые не связаны при этом с анимистическими представлениями»¹.

В этом определении магии скрыто весьма глубокое и плодотворное противоречие. Пытаясь вывести за пределы магической космологии образы сверхъестественных сил, С. А. Токарев не проясняет, каким образом действие человека — в общем-то не сверхъестественного существа — может быть сверхъестественным, притом что он не прибегает к помощи богов или демонов. Этот перенос таинства магической деятельности из внешнего мира в мир самого человека остается неоправданным, если не задуматься о происхождении идеи сверхъестественного.

Как известно, она возникала из бессилия человека перед природой, из неподвластности ему социальной реальности, выступавшей в образе нерукотворного, нечеловеческого, неуправляемого данного. Но бессилие человека не только ограничивало, но и стимулировало его деятельность, и сверхъестественное оборачивалось мечтой о могуществе и всеилии человека, догадкой о богатстве его субъективных сил. А это, в свою очередь, было скрытым предвидением того, что человек — как социальное существо — сам делает свою историю и в этом смысле овладевает природой, конструирует свою собственную — социальную — объективность.

Магия представляла как раз таким способом скрытого, неосознаваемого, превращенного способа *социализации природы*, и это обстоятельство играло решающую роль в формировании ее как типа знания. Сверхъестественное как сверхприродное означало, в сущности, социальное, но такое, которое субъективно освоено человеком. По-

¹ Токарев С. А. Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959. С. 14.

этому сверхъестественный образ деятельности, свойственный магии, может быть истолкован как первая форма социально-активного отношения к миру, а в гносеологическом отношении — как исторически первая ступень *социального производства знания*.

Оставим эти предварительные соображения пока нераскрытыми и продолжим анализ указанных истолкований сущности магии. Так, социологический подход к магии Э. Дюркгейма и М. Мосса и психологически-рационалистическая интерпретация Дж. Фрэзера были переосмыслены К. Леви-Стросом, который построил социально-психологический (или психоаналитический) образ магии. Французский ученый исходит из неявного предположения, что из анализа лечебной магии можно сделать вывод о природе магии вообще; магия рассматривается как психологическое и социально-психологическое воздействие на человека.

В основании магического эффекта, по К. Леви-Стросу, лежит феномен «дополнения» нормального мышления (больного и группы) патологическим мышлением шамана. «Здоровое мышление,— пишет он,— жадно стремится познать вселенную, механизмы которой ему не удается себе подчинить, а потому оно пытается постигнуть смысл непостижимых вещей; так называемое патологическое мышление, напротив того, имеет всегда наготове массу толкований и эмоциональных откликов, которыми оно всегда готово с излишками снабдить порой недостаточно богатую действительность»¹. Шаман истолковывает болезнь символическим образом, что служит выздоровлению больного,— это обстоятельство шаман усваивает из традиции и своего личного опыта, хотя реальных причин болезни он может себе и не представлять. Тем самым процесс лечения представляет собой, по выражению К. Леви-Строса, «превращение в сказку действительности, которая сама по себе остается неизвестной» — неизвестной в принципе, по определению, как нечто запретное.

«Комплекс шаманства», в терминологии того же автора, составляется из трех элементов, трех видов опыта: особого психосоматического опыта самого шамана, сложившегося в период «ученичества», инициации и всей магической практики; опыта больного, ощущающего или не ощущающего облегчение от лечения; зрительского

¹ *Леви-Строс К.* Структурная антропология. С. 161.

опыта группы, которая своей эмоциональной реакцией, пониманием и согласием участвует в процедуре и легализует, удостоверяет эффективность обряда. Последний является, в сущности, повторением (быть может, в более легкой форме) того духовного кризиса, который переживается человеком в процессе формирования магических способностей. Заимствуя у психоанализа терминологию, К. Леви-Строс называет шамана «профессиональным реагирующим» (отреагированием в психоанализе называется решающий момент лечения, когда больной интенсивно переживает ситуацию, приведшую к заболеванию, что способствует излечению). И этим шаман вызывает у больного аналогичную реакцию, хотя может никак не действовать его индивидуальный опыт.

Но каков же механизм воздействия символически и метафорически оформленных действий и переживаний шамана на физическое состояние больного? К. Леви-Строс, на наш взгляд, не дает убедительного ответа на этот вопрос. Он лишь замечает, что способ реагирования, избираемый шаманом, «индуцирует с помощью символов у больного реагирование травматической ситуации»¹. Но когда он разбирает саму деятельность шамана, оказывается, что тот вовсе не переживает тот исходный духовный кризис, но лишь строит миф, символически описывающий течение болезни и способ ее лечения. «Шаман предоставляет в распоряжение своей пациентки язык, с помощью которого могут непосредственно выразиться неизреченные состояния и без которого их выразить было бы нельзя. Именно этот переход к словесному выражению (которое вдобавок организует и помогает осознать и пережить в упорядоченной и умопостигаемой форме настоящее, без этого стихийное и неосознанное) деблокирует физиологический процесс, т. е. заставляет события, в которых участвует больная, развиваться в благоприятном направлении»².

Этот вывод автор делает на основании анализа текста магической песни южноамериканских индейцев, исполняемой при родовспоможении. Сравнивая шамана с психоаналитиком, французский этнограф подмечает свойственную им обоим способность влиять, пусть несколько по-разному, своей психикой (невротической, по определению К. Леви-Строса) на душевное состояние больного. Переход же от психики шамана к физиологии его паци-

¹ Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 160.

² Там же. С. 176.

ента предстает как неоправданный скачок, хотя здесь приводятся весьма интересные соображения о воздействии коллективного сознания группы на сознание больного. В остальном же дальше корреляции ряда одних фактов с другими (психических переживаний, языковых выражений и физиологических изменений) дело не идет — ни о какой необходимой связи нет и речи. Поэтому и «эффективность символов», на которую так рассчитывает К. Леви-Строс, не становится доказательством реальной практической эффективности магического обряда.

К. Леви-Строс в ряде мест как бы намекает на то, что сам больной играет роль *средства* в системе отношений «шаман — больной — группа», что факт реального успеха магического лечения не так уж и важен по сравнению с тем, насколько убедителен обряд с точки зрения группы. Это же касается, кстати, и вредоносной магии — здесь «магическая ситуация есть явление, зависящее от общего мнения»¹. И все же данное обстоятельство не попадает в фокус анализа, хотя, как представляется, оно способно раскрыть подлинный смысл и тайну магии.

Даже в этом кратком обзоре нетрудно увидеть, как происходило постепенное вызревание — от Дж. Фрэзера до К. Леви-Строса — идеи активно-деятельностной природы магии. Если сначала познавательное содержание этой деятельности виделось лишь в особенностях интерпретации ассоциативных связей, то в дальнейшем главное значение было придано языковому символизму, который так же способствует заблуждению, как спутывание ассоциации с причинностью. Тем самым выяснялось, что незнание — фундаментальный элемент магического сознания, тесно связанный с коллективным убеждением в эффективности работы шамана.

Возникающая в таком интеллектуальном контексте деятельность оказывается неизбежно загадочной, непредсказуемой, непознаваемой. Именно загадочность рассматривается фрэзеровской традицией как конституирующая черта магии. Но разве простое отсутствие знания является достаточным признаком магической деятельности? Мы можем не знать, каков механизм переваривания пищи у коровы, но из-за этого молоко не станет магическим продуктом. Рационалистическая и интеллектуалистская трактовка магии страдает тем же недостатком, что

¹ Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 148.

и объяснение природы религии просветителями, выведившими ее из обмана, из простого факта невежества.

А что же психоаналитическая трактовка магии? Допустим, что гипотеза об «индукционной способности формально гомогенных структур» — мифа и физиологического механизма человека — справедлива, что символизм способен «перевести» психологическое воздействие в сферу неуправляемых физиологических реакций. Но даже в этом случае мы объясняем только ту магию, которая связана с воздействием на человека, т. е. лечебную, половую, вредоносную магию. Как же быть со способностью шамана (быть может, и мнимой) обеспечивать удачную охоту, вызывать дождь?

Современному человеку в целом ясно, что психическое воздействие на объективную реальность, на природу невозможно. Но если такая деятельность обнаруживала свою неэффективность, то почему же она сохранялась на протяжении тысячелетий? Не значит ли это, что какой-то элемент магического знания сохранял свою ценность вопреки процессу рационализации человеческой деятельности?

Для более подробного ознакомления с различными интерпретациями магии в зарубежной и советской литературе мы отошлем читателя к вышеуказанной превосходной статье С. А. Токарева, однако скажем заранее, что ни одно из известных объяснений не снимает пелены таинственности с феномена эффективности магии. Это же касается и позиции самого С. А. Токарева, который видит сущность магии в том общем, что объединяет ее разные виды, «а это общее заключается... исключительно в чисто психологической, субъективной стороне этих актов»¹, в том, что тот или иной «прием (идет ли речь об охотничьем промысле, о лечении больных и пр.), рациональный в своей основе, начинает постепенно осознаваться самим человеком как колдовство, т. е. как действие, основанное на сверхъестественной связи явлений»².

С. А. Токарев полагает, что такое осознание имеет своим источником обособление культовой деятельности в руках шаманов и жрецов, которое сделало ее непонятной и таинственной. Но само разделение труда происходило не только потому, что в племени образовывался излишек, за счет которого могли жить не участвующие в

¹ Токарев С. А. Сущность и происхождение магии//Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. С. 72.

² Там же. С. 73.

трудо­вом про­цес­се ша­ма­ны (на ран­них ступе­нях раз­ви­тия пле­мен­но­го об­щес­тва ша­ман, кста­ти, охотит­ся и тру­дит­ся на­рав­не с дру­ги­ми муж­чи­на­ми). Воз­ник­но­ве­ние из­лиш­ка име­ло в сво­ей ос­но­ве про­грес­си­ру­ю­щую ра­цио­на­ли­за­цию тру­до­вой де­ятель­но­сти, а кон­сер­ва­тив­ная об­щес­вен­ная струк­ту­ра са­ма по се­бе не бы­ла спо­соб­на обес­пе­чить раз­ви­тие про­из­во­ди­тель­ных сил.

Зде­сь бы­ла чрез­вы­чай­но ве­ли­ка роль ша­ма­на и его осо­бен­ной прак­ти­ки, ко­то­рая не столь­ко поро­жда­лась на­лич­ной со­циаль­но­стью, сколь­ко воз­ни­ка­ла вопре­ки ей. Имен­но эф­фек­тив­ность ма­гии как та­ко­вой (так же как и эф­фек­тив­ность, ска­жем, ското­вод­ства или ре­мес­ла) по­зво­ли­ла обо­со­биться ша­ма­ну как пред­ста­ви­те­лю со­циаль­ной груп­пы. Ма­гия не бы­ла на­хлеб­ни­цей на шею пер­во­быт­но­го об­щес­тва, но не­сла в се­бе мощ­ные, сти­му­ли­ру­ю­щие де­ятель­ность че­ло­ве­ка си­лы.

Так что же такое магия?

Социальный антрополог Б. Малиновский, наблюдая за туземцами на островах Тихого океана, заметил любопытную регулярность. В земледелии магические обряды применялись только при культивировании ямса и таро, но никогда в случае сбора кокосов или бананов. Рыболовецкая магия относилась только к опасной ловле акул, но не использовалась при безопасных видах ловли. Постройка лодки, в отличие от строительства хижины, сопровождалась магическими действиями, так же как и практика художественной резьбы по твердым сортам дерева в противоположность обычной резьбе.

Вывод Б. Малиновского гласит: сфера магии — это область повышенного риска; там, где господствует случай и неопределенность, где не существует надежного алгоритма удачи, где велика возможность ошибиться¹, там на помощь человеку нередко и приходит магия. Тем самым магия понимается, в сущности, как процесс *творчества*, в котором всегда результат не задан и не известен гарантированный путь его достижения, и в этом смысле магия представляет собой исторически первую форму *рискованного творческого познания*. Позитивное содержание магического знания я бы обозначил, как соци­ально-психологический проект экстремальной ситуации,

¹ *Malinowski B. Myth in primitive psychology. L., 1926. P. 108—110.*

как эмоционально, рационально и социально оправданный план деятельности в условиях принципиальной неопределенности и смертельной угрозы, план, задействующий все социальные резервы тела, духа и общественного организма.

Могут возразить, что такого рода проектирование деятельности могло быть значимо применительно лишь к охоте или рыболовству, где была надежда на реальный успех. Но какова роль магии, например, в управлении погодой — сфере чрезвычайной заинтересованности не только первобытного, но и современного человека? Ведь, как указывает С. А. Токарев, «это единственный вид магии, объект которого в действительности никак не может зависеть от воли и действий человека и который... не имеет под собой никаких объективных оснований»¹. Мы не можем исследовать статистику, касающуюся влияния танцев дождя на формирование облаков, не станем апеллировать к новейшим парапсихологическим исследованиям, делающим акцент на мощи коллективного биоэнергетического эффекта. Ограничимся примером, показывающим социальные резервы магического знания.

«Вызыватели дождя» в первобытных обществах обычно выделялись в особый разряд колдунов. Дж. Фрэзер пишет, что «средства, с помощью которых колдун стремится выполнять свои профессиональные обязанности, обычно, хотя и не всегда, опираются на принципы гомеопатической, или имитативной, магии. Если он хочет вызвать дождь, то подражает ему разбрызгиванием воды или имитацией облаков; если же он ставит своей целью прекратить дождь и вызвать засуху, то, напротив, обходит воду стороной и прибегает к услугам огня, для того чтобы выпарить слишком обильные выделения влаги»². Магия этого типа, заимствуя свою технику (имитацию) от магии, складывающейся на основе реальной практики — земледелия, лечения и пр., сама не может воздействовать ни на какой природный объект. Это, однако, приводит к развитию иных — непредметных — содержаний магического знания, подменяющих собой проекты преобразовательной деятельности.

Представим себе (вслед за Дж. Фрэзером), как люди австралийского племени диери во время сильной засухи, громко оплакивая свое бедственное положение, взывают

¹ Токарев С. А. Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. С. 14.

² Фрэзер Дж. Золотая ветвь. С. 76—77.

к духам предков, которых они называют «мура-мура», чтобы те даровали им силу вызвать обильный дождь. Считается, что дождь зарождается в облаках от магических обрядов под влиянием мура-мура и для этого надо совершить примерно следующее. Роется яма размером три на четыре метра, над ней устраивается хижина конической формы. Старейшины племени пускают кровь двум колдунам, которые, как считается, получили от мура-мура особое вдохновение. Кровь, стекающая с их локтей, попадает на соплеменников, сгрудившихся в хижине. Одновременно с этим истекающие кровью колдуны пригоршнями разбрасывают вокруг себя птичий пух, часть которого прилипает к обрызганным кровью телам людей, а другая кружится в воздухе. Считается, что кровь символизирует дождь, а пух — облака. Во время церемонии на середину хижины выкатывают два больших камня: они изображают собирающиеся облака и предвещают дождь.

Затем те же колдуны относят камни на расстояние в два десятка километров и поднимают их как можно выше на самое высокое дерево. В это время остальные мужчины собирают гипс, растирают его в порошок и бросают в яму с водой. Считается, что мура-мура видят это и незамедлительно побуждают облака появиться на небе. В заключение молодые и старые мужчины окружают хижину и, наклонив головы, бодают ее, как бараны, пока она не обрушится, причем руками можно пользоваться лишь тогда, когда остаются самые тяжелые бревна. Протыкание хижины головами символизирует продырявливание облаков, а падение хижины — выпадение дождя. Водружение двух камней, также символизирующих облака, на вершины деревьев является способом заставить появиться на небе действительные облака.

Итак, вместо того чтобы заниматься «рациональной деятельностью» — рыть колодцы, искать источники, — племя под руководством шаманов занимается явно бесполезным делом, впустую растрачивая силы. Однако задумаемся: не явилась бы совершенно бессмысленной эта самая рациональная деятельность? Ведь колодцы и источники можно искать или рыть, не дожидаясь засухи, и, как бы ни были беспечны первобытные люди, они бы обязательно занялись этим раньше или позже при некоторой надежде на успех. Но бывает так, что воды нет и достать ее никак нельзя. Более того, подобные экстремальные условия были нормой жизни человека, только

начинающего овладевать природой. Отказ от «рациональной» (с точки зрения современного человека) деятельности был, в сущности, формой осознания объективных пределов своих возможностей, а в магическом знании отражалась как эта фундаментальная ограниченность примитивной практики, так и стремление выйти за ее пределы.

При невозможности реального воздействия на природу происходила подмена целей. Шаман заменял природу как объект деятельности другим объектом — группой людей, а квазицелесообразное, никогда не достигающее своей цели действие преобразовывал в целеполагающую активность. Магический ритуал «управления погодой» служил сплочению племени, обеспечивал его единство, мобилизовывал и концентрировал все его жизненные силы в условиях абсолютной невозможности изменить внешние условия существования. Активная деятельность питала надежду и вселяла веру в собственные силы, обеспечивала внимательное наблюдение за малейшими изменениями ситуации и готовность к неожиданным решениям. И в этом смысле магия была вполне эффективной преобразовательной силой, давая не предметный результат, но конкретную программу поведения в условиях, казалось бы, невозможности и бессмысленности всякой деятельности.

* * *

Геродот повествует, как одно из западноафриканских племен в отместку за то, что ветер Сахары высушил все водоемы, отправилось в пустыню на войну против южного ветра и в полном составе было погребено самумом. Нам очевидно, что самум следовало бы переждать в более безопасном месте. Но разве не более достойным человека является борьба с опасностью, чем пассивное ожидание мучительной смерти? Индивидуализм шамана и критика им племенного сознания и практики отражали нежелание людей смириться с ограниченностью собственного бытия, отступить перед лицом природных стихий.

Магии мы обязаны исторически первыми идеалами активного отношения к миру: она гносеологически моделировала творческую деятельность и давала социоморфный проект решения природной проблемы, генерируя новые формы общения. Средневековая теология изгнала магию из сферы разумного миропорядка в область де-

монических сил, где случайность оставляла просвет для свободной деятельности человека. Альтернативность по отношению к официальному религиозному мировоззрению сделала магию идейной основой социального протеста в эпоху ранних буржуазных революций: в то время как женщины-крестьянки колдовали, мужчины брались за топоры и косы, будучи одержимы единым порывом социального переустройства мира.

Одновременно с этим алхимики, астрологи и адепты магии, критикуя зарождающееся экспериментальное естествознание («механистическую философию природы»), подчеркивали, что «скрытые качества» вещей нельзя исследовать с помощью одного лишь разума. Предвосхищая субъективно-идеалистическую критику науки, они подчеркивали необходимость подлинно «экспериментального вопрошания природы»¹. На заре экспериментального познания наука, «увязая в теологии» (Ф. Энгельс) и критикуя ее, была вынуждена учиться методам опытного исследования у традиционно противостоящей религии «натуральной магии».

Ренессанс прославил герметический идеал, зовущий в будущее, в мир творчества и открытых возможностей, где природа и судьба пластичны, где они внимают и подчиняются человеку. «Бесконечное могущество человека сосредоточивается в цельности Акта,— пишет Э. Гарэн.— И вот — мудрец, имеющий власть над звездами, маг, который формирует стихии; вот — единство бытия и мышления, всеобщая открытость реальности. Это, и ничто иное, подразумевала защита магии, которую Возрождение включило в свое прославление человека»².

Всплеск интереса к магии и шаманизму в наши дни также обязан включению магии в движение, объединяющее стремление к демократическому плюрализму, экологии природы и культуры, поиск новых возможностей человека и загадок окружающего его Космоса. И поэтому едва ли стоит сожалеть о том, что, продвигаясь по пути понимания магии, мы, к счастью, не можем лишить ее присущей ей тайны, даже если из всего шаманского арсенала в нашем распоряжении остаются лишь магия слова и чары любви.

¹ *Easley B. Witch hunting, magic and the new philosophy. Brighton, 1980. P. 93.*

² *Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986. С. 347.*

МОДЕЛЬ МИСТИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ И РЕФЛЕКСИЯ

А. А. ЯКОВЛЕВ

О мистике написано громадное количество книг. Часто замечают, впрочем, что это — своего рода универсальное явление, присутствующее в качестве культурно-этнического элемента в любом человеческом общении на всех известных нам, благодаря традиции или письменности, этапах истории человечества. Разнообразная литература, посвященная мистике, говорит, по-видимому, об одном и том же явлении, имеющем не только историко-культурную, но и всеобщую антропологическую природу. Разными словами, используя различные термины, авторы, пишущие о мистике, имеют в виду что-то чрезвычайно распространенное для человеческого бытия, возможно, одну из характерных его черт.

Какой смысл могут иметь слова об антропологическом измерении мистики? Чтобы точнее его определить, надобно развести насколько можно понятия «мистическое состояние» и «мистицизм». Первое — некоторое реально испытываемое человеком состояние. Такие состояния, безусловно, имеют место, они зафиксированы не только в религиозной, но и в этнографической, исторической, психологической и медицинской литературе. Вместе с тем натурально существующие состояния человека отражаются в знаках — разного рода текстах, теориях, объяснениях, гимнах, стихах, притчах, песнях, символах и т. п. Это можно назвать мистицизмом. Мистицизм — разговор о мистических состояниях. Итак, первое различие, которое предлагается провести, прежде чем обсуждать тему, это различие «мистического состояния» и «мистицизма».

Парадокс мистицизма: невыразимость и знание

Допустим теперь, что мистические состояния, какими бы они ни были по своей природе, действительно существуют. Применим такой методологический прием: допустим на какое-то время, не обсуждая пока этого во-

проса сколько-нибудь подробно, их существование. Это позволит нам обсудить мистицизм как их реальное отражение, т. е. как отражение реально существующего факта.

Что характерно для мистицизма всех времен и народов? Прежде всего, это подчеркивание невыразимости мистического состояния. Оправданию невыразимости — с разной степенью убедительности — служили самые различные теории. Если говорить о мистических элементах в теизме, пантеизме и др., то это, скажем, диалогический характер отношения человека и бога, взаимная любовь творца и твари. Именно одновременное утверждение существования некоего мистического состояния и его невыразимость составляют идейный центр мистицизма. На нем строится масса сложнейших рассуждений о возможности такого существования и невозможности его выражения, о несовершенстве языка, о необходимости «гуру», если брать Восток, или «посвящения», если брать Запад. Сама церковь является оправданием этого парадокса «невыразимого существования» — она «замещает», «представляет» невыразимое иными способами существование бога. Все, что связано со священными предметами поклонения (идолы, храмы, изображения божеств, иконы, тексты, церемонии и т. п.), также есть не что иное, как попытка придать существование некоему невыразимому объекту. Понятно, что попытки такого рода, вполне оправданные с точки зрения здравого смысла, разума, вызывают дальнейшие размышления, зафиксированные в религиозной традиции, о том, действительно ли идол может быть отождествлен с божеством, икона — с божественным ликом, а церковь (священники) — считаться телом бога.

Два примера. Псевдо-Дионисий называл это существующее не-существование «светящейся темнотой», на Востоке парадокс обретает форму объяснения невыразимости признанием «пустоты», «ничто» или шуньяты (временной пустоты).

Мы привыкли противопоставлять мистицизм и научное знание. Попробуем, однако, прежде всего сопоставить то и другое. И в сфере мистицизма, и в сфере знания имеется познающий субъект, а также объект, между ними некоторое отношение: деятельность субъекта, с одной стороны, и воздействие объекта — с другой. Какова диалектика познания, неясно и для теории познания, и для мистицизма, однако и та и другой подчеркивают

возникновение какого-то нового «взгляда», новой картины, иногда речь идет об «озарении», «инсайте», сатори и т. п., зафиксированных и в той, и в другой литературной традиции явлениях субъектно-объектного взаимодействия.

Что касается теоретического познания, то здесь широко используются модели (как заместители объектов), в том числе и идеальные модели; но для эмпирического познания «прямой контакт» остается важнейшей процедурой. Дело меняется в эксперименте (когда он возможен), создающем искусственные условия протекания процессов. Но не всякое эмпирическое познание сводится к эксперименту. Сегодня для не-экспериментального эмпирического познания характерны, пожалуй, черты, не присущие мистике,— речь в большинстве случаев идет о взаимодействии приборов и объектов, которое затем фиксируется в протоколах не-теоретическим языком. Однако есть и не оснащенные техникой способы общения с природой; очень широко подобные способы применяются в гуманитарных областях, где «прямой контакт» имеет основное эмпирическое значение. В этом смысле метод понимания, применяемый в этнографии, социологии, литературоведении или истории, похож на «прямой контакт» мистика с его объектом.

Теперь о различиях. Знание есть всегда выражение. Даже в случае прямых контактов, таких, как понимание, всегда имеется выражение, если речь идет о знании. Постоянная возможность выражения — предпосылка знания. В некоторых случаях речь идет о проблемах, связанных с выражением, иногда — о необходимости появления новых терминов или даже терминологических систем. С другой стороны, мистик «стоит» на предпосылке невыразимости — принципиальной, а не относительной: ведь относительная невыразимость может иметь место и в научном познании.

Можно было бы и продолжить сравнительный анализ мистики и познавательной установки, но сейчас интересно другое. Мистика (в какой-то мере и мистицизм) остается фактом нашей культуры, а культура есть целое, каждый из элементов которого несет на себе характеристики этого целого и входящих в него элементов. Нет ничего удивительного, что между такими элементами культуры, как мистика и научное познание, имеются сходные черты. Но было бы преждевременным говорить, что единственным «рациональным зерном» в мистике является

ее сходство с некоторыми особенностями научного познания. Рациональное может заключаться и в различиях.

Об этом и хотелось бы более подробно сказать. Здесь, в этом пункте, мне и понадобится еще раз то различие мистического состояния и мистицизма, которое было проведено в начале статьи. Мистицизм в гораздо меньшей степени рационален, чем наука. Поэтому искать ценные моменты в менее высокой форме выражения было бы неверно. Но кроме мистицизма имеется и чисто человеческая способность, которую можно было бы назвать «единством человека и мира». Есть мистицизм, но есть и человек с его реальным бытием. На что обращает внимание мистицизм? На «несвыразимость» существования некоего объекта (бога или скрытой сверхъестественной силы, иногда «ничто»). В отличие от мистицизма (как теории), мистика живет в этом парадоксе, представители ее испытывают некие состояния, о которых предпочитают не говорить (однако исторически это молчание связано с религиозной традицией, поэтому и молчание необходимо приобретает религиозный оттенок). Наконец, если очистить само так называемое «мистическое состояние» от его словесного облачения (скажем, увидеть за тезисом Экхарта «глаз, которым я смотрю на Бога,— тот же самый глаз, которым Бог смотрит на меня», принцип единства части и целого), то перед нами остается достаточно ясный факт единства человека и мира. Этот факт, собственно, и делает похожими различные человеческие ситуации, он составляет реальную основу различных видов познания, обусловленных культурно-исторически: магии, мифологии, религии, мистицизма,— но в том числе и науки, которая тоже появилась на планете естественным эволюционным путем и которой предшествовали иные, менее развитые формы.

Но если мы согласны с такой постановкой вопроса, если мы приняли такую картину мира, в которой человек является его составной частью и неразрывно с ним связан, то из этого можно сделать ряд выводов, которые, с одной стороны, обесценивают то в мистицизме, что несовместимо с этими выводами, а с другой стороны, позволяют поставить некоторые нетривиальные для теории познания проблемы. Кратко подытоживая предыдущее, можно сказать, что мистицизм неверен как объяснение реального факта единства человека и мира, однако истинен в том, что указывает на существование этого фак-

та, полный анализ которого, впрочем, затруднен некоторыми обстоятельствами, о которых речь ниже.

Но прежде — почему же мистическое объяснение ложно?

Мистика и теория познания в свете новой картины мира

Неверна прежде всего исходная установка на то, что мистическое состояние является неким особым состоянием человека, благодаря которому он и может познать бога: это якобы некое непередаваемое мистическое чувство, мистическое видение, которое отличается от обычных чувств человека, преодолевает трудности обычного восприятия и позволяет видеть «реальность», «сущность», «субстанцию» и т. п. Как считает один современный мистик, «мы не видим через оконное стекло, потому что рисуем на нем картинки». Именно человек (иногда с помощью божьей благодати) так изменяет субъективность, что «прозревает», ему «открываются» вещи, которые ранее были сокрыты. Впрочем, иногда различают мистицизм эроса, ненавидящий, презирающий мир и плоть, и мистицизм инкарнации, признающий и любящий их. Ложность такого рода рассуждений лучше всего проиллюстрировать на примере наркомистики — практики употребления галлюциногенов. Человек в состоянии наркотического отравления начинает «реально» видеть вещи, с которыми ему раньше не приходилось иметь дело, — необычайно яркие краски, измененные пропорции и перспективы, легкость тела и радостное самоощущение и т. п. Многие ощущения такого рода описаны О. Хаксли («Двери восприятия»). В наркомистике точно так же проводится мысль о преодолении человеком границ восприятия и переходе в другие возможности, позволяющие достигать нового видения.

Именно эти идеи и хотелось бы оспорить. Они неверны потому, что зиждутся на схеме, отделяющей человека от мира, противопоставляющей восприятие человека и воспринимаемый мир. Эта идея имеет свои корни в философии Нового времени. Фундаментальным для нее было различие внешнего мира и мира внутреннего. Весь человеческий универсум разделялся пополам: слева как бы мыслилось сознание, справа — «объективный мир», т. е. мир объектов. Причем к объектам причислялись и живые существа, и люди (впрочем, как бы ли-

шенные сознаний, люди с пустотой на месте сознания). Все это было «объективным» миром. Напротив располагалось сознание, или мир внутренний, им обладал индивид, но не только индивид, а индивид с большой буквы, Индивид. «Сознание» получило тройкую интерпретацию: 1) как сознание индивидуальное; 2) как сознание массовое (сумма индивидуальных сознаний); 3) как сознание вообще, противостоящее «объективному», бессознательному миру. Нетрудно заметить, что все эти смыслы «сознания» сохраняются до сих пор. Каков же их общий генезис? Предполагалось существование некоего Бытия, выступавшего творцом и мира внешнего, и мира внутреннего. Причем, конечно, за словом и представлением о мире «сознания» стояло именно это Бытие, которое и наделяло сознание самостоятельностью, придавало ему «особенность», «отличность» в отношении внешнего мира.

Это была очень удобная картина мира, вполне логичная и непротиворечивая. Однако нынешняя, современная картина мира иная. Главное в том, что человеческий универсум перестал быть разделенным. Теперь это однородное целое. Не очень понятно, правда, каким образом задается это целое, из какой «точки». Здесь есть варианты. Шлейфом тянется старое представление о творце, но целостность может быть задана и знанием. Если именно знание задает целостность, то выявляется парадокс, которого не знала классическая картина мира. Для классики вполне законно употребление слов «знание» и «познание». Это «познание» и «знание» объективного мира, который бесконечен вширь, вглубь, вдаль и во времени, так что и познание оказывается бесконечным. Главное, однако, в том, что представление о познании, как объективном познании, непротиворечиво, поскольку имеется фундаментальное и исходное разделение на «познающий субъект» и «познаваемый объект». Правда, в такой «переходной» от классической к современной картине мира невозможно поставить вопрос об истине, ибо гарант истины (творец) уже исчез, а внутренние критерии недостаточны.

Однако если такого разделения нет — как это имеет место в современной картине мира, — то слова «познание» и «знание» вообще теряют смысл. Это можно показать даже наглядно. Поскольку задача состоит в отображении объективного положения дел, то картина мира в представлении объективно познающего субъекта получа-

ется без этого познающего субъекта, который, «по идее», должен был бы входить в этот объективный мир, чтобы объективное познание могло иметь место. (Данный тезис как будто опровержим, если мы привлекаем к рассмотрению роль субъекта в познании квантовомеханических явлений. Однако взаимодействие в этом случае происходит конечно же не с субъектом, а с прибором.) Оказывается, что знание, если мы применяем слово и представление о знании, с самого начала дефицитно по отношению к своему объекту, мы как бы заранее знаем, что знание будет ложным. Оно всегда имеет вид неоднородности, хотя мы «точно знаем», что оно должно быть однородным.

Итак, современный теоретик познания существует в парадоксе, если, конечно, хочет быть современным, как, впрочем, в парадоксе существовал и древний мистик. Естественно желание избавиться от парадокса, причем единственный путь — нахождение способа выйти за пределы универсума (включающего и объект, и субъект). Как реальная процедура это невозможно. Следовательно, остается симитировать выход, «сыграть» его.

Рефлексия как альтернативный способ познания

Обозначим «выход» точкой над универсумом и назовем его «рефлексией». Термин «рефлексия» взят из старой традиции, когда существовало разделение на сознание и объекты и основным источником знания считалось восприятие (соответственно внешнее — аффикация и внутреннее — рефлексия). Поскольку речь шла о сознании, когда употреблялось слово «рефлексия», то заметили, что у рефлексии имеется интересное свойство: она и принадлежит сознанию, как все в него входящее, и не принадлежит ему, поскольку может представлять само сознание как объект. Это свойство рефлексии можно применить и к нашей ситуации. Объект знания всегда предполагает картину мира, не учитывающую самого феномена знания, познания, субъекта, человека и т. д. Но объектом рефлексии может служить весь человеческий универсум в целом. Каков этот объект? По крайней мере, ясно, что он не является ни «объективным» (что бы ни вкладывалось в это понятие, вплоть до физических

процессов), ни «субъективным», «сознательным», «духовным», поскольку мы отказались от самого разделения. Он не укладывается в традиционные определения. Следует также помнить, что и слово «рефлексия» употребляется не в традиционном смысле, а лишь моделирует специфическое отношение к объекту, которое было изобретено в психологии Нового времени.

Надо сказать, что призрак «субъективности» подстерегает нас на каждом шагу. Если мы попытаемся изобразить мир с рефлексией «над» универсумом, то тем самым невольно сделаем эту изображенную структуру идеальным объектом для некоторых возможных формальных преобразований. Мы как бы говорим, что возможно зафиксировать в объективной, регулярной, естественной форме само рефлексивное отношение. И тем самым, сами того не желая, воспроизводим классическую схему отношения «субъект—объект», от которой хотели избавиться.

Кстати, Локково и Лейбницево понимание рефлексии также субъектно-объектно. Рефлексия с точки зрения классической схемы прекрасно формализуется. Нетрудно видеть, что в принципе вполне можно построить не только математику рефлексивного отношения, с техническими приложениями, но и психологию, которая будет представлять собой, конечно, скорее психотехнику, а также социологию, или социотехнику (управление массовыми решениями, информацией и т. п.). Можно построить и отрасль теории познания, занимающуюся рефлексией. И тогда мы будем иметь еще один объект без субъекта: ситуация повторится, когда мы рефлексивное отношение, рефлексию и объект рефлексии превратим в идеальный объект обычного гностического отношения. Но мы должны каким-то образом избежать этой ловушки, хотя сделать это в психологическом плане чрезвычайно трудно (вспомним тезис о «невыразимости существования»).

Но это частные, хотя и очень серьезные трудности, возникающие при разработке следствий из новой картины мира, в которой нет представления о творце и которая, таким образом, является однородной. Старые термины лишь несут за собой старые смыслы, принадлежащие другой картине мира, и это вызывает ассоциативные трудности. Однако вывод отсюда такой: если нет «субъективности» в старом смысле слова, то не может быть и речи о «прямом контакте», об изменении способа вос-

приятия в целях более глубокого видения «сущности» мира: происходит лишь изменение свойств одной части этого мира — нервных структур организма, что нарушает его нормальное функционирование. Если человек не противопоставлен миру, а является его частью, то для познания мира нет смысла изменять его в какой-то его части. Ведь тогда задача не решается, а как бы «сдвигается»: познанию теперь подлежит этот частично измененный мир.

Рефлексия и философия

Если человек — часть мира, то мир однороден и тогда в новом свете предстают перед нами слова «познай самого себя», имеющие очень древнее происхождение. Субъективность уступает место рефлексии как способу познания. Собственно говоря, меняется лишь способ видения ситуации познания, его философия, а не реальные познавательные структуры и процессы. Рефлексия остается до настоящего времени во многом таинственным качеством человеческой психики, однако кое-что можно сказать и сегодня. Во всяком случае это — натурально присущее человеку качество, имеющее своей онтологической предпосылкой однородный мир, частью которого является включенный в него человек, реализующий свое рефлексивное качество в целях познания этого мира.

Рассмотрим теперь некоторые идеи о том, что такое рефлексия, каким образом она сама может быть познана. Понятно, что рефлексивная установка противоположна не только мистицизму, но и познавательной установке в старом смысле; таким образом, она вносит коррективы не только в онтологию, но и в теорию познания, стремясь разрешить сразу два парадокса — «невыразимости существования» и «бессубъектности онтологии».

В философии есть множество ситуаций, когда задается вопрос: «Что вы сейчас сделали?» Любое рассуждение, не являющееся очевидно тривиальным, вызывает у философа именно такого рода вербальную реакцию: философское отношение к чужому и собственному сознанию состоит в попытке выяснить, выявить, в желании представить его феномены как нечто могущее быть воспроизведенным и обладающее общезначимым механизмом образования. По Гуссерлю, рефлексия — «название для актов, в которых поток переживания со всеми его разно-

родными событиями... становится ясно постигаемым и анализируемым». Так, например, если произносится суждение *cogito ergo sum*, то на вопрос, как было сделано это суждение, ответ может быть такой: из *cogito* с помощью логической дедукции выведено *sum*. На последующий вопрос, что такое *cogito*, *sum* и особенно *ergo*, можно отвечать совершенно спокойно три-четыре столетия, а возможно и дольше.

Вопросу «Что вы сейчас сделали?» подлежат не только рассуждения в философии или науке, но и фразы, употребляемые людьми в ходе обыденных занятий, и не только фразы, но и действия — как в практической жизни, так и в сфере воображения. Философское отношение к любому предмету есть, в сущности, вопрос к нему о его, предмета, устройстве. Собственно, этот вопрос является теоретическим, он выводит человека из непосредственной поглощенности предметом — например, из рассуждения или творения — в точку отстранения. Если мы смотрим на какой-нибудь камень, то вопрос «Что вы сейчас сделали?» может привести к внешнему, отстраненному рассмотрению самой ситуации «смотрения на камень». Дальнейшие вопросы, которые могут здесь задаваться, касаются анализа ситуации и приведут к расчленению предмета на «смотреть» и «камень», затем уточнению этих понятий в зависимости от целей анализа. Предметы рефлексии могут быть самыми разными. Переживание времени, например, также может вывести к представлению и анализу «времени» как особого предмета.

Операция, только что данная на примерах, является стандартной для человеческого поведения. В философии, как особом занятии, рефлексия лишь подвергается специальной теоретизации. Таким образом, имеется рефлексия как вполне «жизненное» отношение к предмету, распространенное столь же широко, как и человеческая жизнь, и философия как «саморефлексия», т. е. рефлексия о рефлексии.

По смыслу слова, рефлексия есть переход от одного предмета к другому, некая операция, переводящая сознание с одного на другое. Рефлексия подобна, если воспользоваться метафорой, встряхиванию детского калейдоскопа, именно она обеспечивает смену интенций сознания. Чтобы произошло переключение с одного предмета на другой, должно быть «выведение» из поглощенности первым предметом, и здесь-то помогает воп-

рос: «Что вы сейчас сделали?» Как правило, этот вопрос не произносится, изначально он не вербален, это некоторая не контролируемая сознанием операция.

В отрицании теоретической философии, в указанном выше смысле, были согласны такие разные мыслители современности, как Витгенштейн и Хайдеггер: согласно первому, философия — это деятельность, согласно второму — мышление. И все же интересно, что происходит, когда мы задаем вопрос «Что вы сейчас сделали?» относительно самой отстраненности. Что есть отвлечение, какова природа той точки, или, правильнее, того движения к точке внешнего рассмотрения, которое происходит в сознании на каждом шагу и, по-видимому, является основной процессуальной связью сознания?

Прежде всего можно обсудить условия возможности самого рассуждения на этот счет в его хотя бы приближительных логических границах. Сомнение в возможности такого рассмотрения широко распространено. Так, например, М. Шлик вообще отрицал возможность репрезентации теоретико-познавательного содержания. Скепсис в данном вопросе имеет корни и в классике. В философии XX в., а именно в традициях не-психологического и антипсихологического рассмотрения сознания и его феноменов, первой по значению предпосылкой является несущественность вопроса о механизмах порождения феноменов. Если воспользоваться метафорой, несущественно, как именно происходит квантово-механический переход, существенно лишь то, что есть орбиты и распределение электронов соответственно состояниям системы. Редукция «механизма» характерна, скажем, для современной логики. Важно придумать некоторую структуру, а затем дать ей интерпретацию; но не имеет значения, каким именно образом происходит выражение содержания в структуре. Этот вопрос считается нелогическим, но психологическим вопросом, вопросом об особенностях того или иного индивида и потому не рационализируемым; либо вопросом социологическим, также не подлежащим рациональному истолкованию.

Заметим, что отказ от выяснения «механизмов» — «завоевание» лишь XX в.: до этого рефлексия считалась важным предметом и, главное, методом рассмотрения. По Канту, рефлексия есть состояние души, которое позволяет найти субъективные условия, источники познания и соотнести представления с найденным. Не все суждения нуждаются в исследовании, т. е. во внимании к ос-

нованиям их истинности, но все требуют рефлексии. Кант предлагал назвать дисциплину о деятельности рефлексии трансцендентальной топикой. У Фихте рефлексия связывается со свободой. Само знание есть свобода, поскольку в знании человек «не прикреплен» к объекту, а как бы парит над ним (в отличие от внешнего восприятия). По Фихте, свободу, необходимую для того, чтобы сознание носило хотя бы форму знания, оно получает от объективирующего мышления, благодаря которому сознание, хотя и связанное с этим определенным построением образов, поднимается, по крайней мере, над бытием и становится свободным от него. В этом сознании соединяются «связанная» и «освобожденная» свобода: сознание связано в построении, свободно от бытия, которое поэтому переносится мышлением на внешний предмет. Но рефлексия делает свободным и само построение: рефлексия должна «поднять» знание над определенной связанностью, имеющей место во внешнем восприятии. Оно было связано в построении, следовательно, оно должно стать свободным и безразличным именно по отношению к этому построению, подобно тому как раньше оно стало свободным и безразличным по отношению к бытию. В рефлексии, согласно Фихте, есть свобода относительно построения, и поэтому к этому первому сознанию бытия присоединяется сознание построения.

Можно было бы привести и другие рассуждения, встречающиеся у классиков философии Нового времени, особенно в традиции пантеизма, где рефлексии уделяется место, принадлежащее ей по праву. Впрочем, в дальнейшем, благодаря критике интроспекционизма в логике и психологии, рефлексия стала казаться субъективным и ненадежным методом, а затем забвению была предана и рефлексия как предмет логического рассмотрения. Психология продолжала развиваться по своим собственным линиям; что касается философии, то в ней почти совсем перестали рассматривать механизмы становления и развития знания. Это было связано и с повсеместным падением авторитета гегельянства и неогегельянства, с их идеалами «чистого мышления», в котором метод и предмет совпадают. Возможно также, что для этого были основания и в самом массовом сознании. Видимо, не случайно в науке — современной «большой» науке — не осталось «мыслителей», а есть лишь исследователи, т. е. те, кто проверяет результаты на «истинность». Не случайно некоторые социально-психологические работы,

выделяя структуры эффективной научной группы (обычно это генератор идей — критик — эрудит), не предусматривают роли рефлектирующего мыслителя — он даже не раскладывается на эти выделяемые роли, его просто нет.

Можно объяснить это игнорирование рефлексии и совершенно иначе: если вспомнить Канта, то он сознавал свою задачу именно как донесение до публики «нового мышления», т. е. мышления рефлексивного. Во всяком случае, такова оценка Фихте; цель Канта, считал он, состояла в том, чтобы преобразовать образ мысли его века о философии и вместе с нею о всех науках. Это «предприятие», считал Фихте, Канту не удалось, так как ни один из его многочисленных последователей не замечает того, о чем, собственно, идет речь. Похожие оценки встречаются у Гегеля.

Лейбниц говорил о рефлексии, или, точнее, о «постоянном рефлектировании», как о топтании на месте. Здесь, видимо, следует все же различать рефлектирование как, во-первых, присущую человеку способность представления и следующую отсюда способность различения, связывания и суждения. Такое рефлектирование происходит непрерывно и составляет саму возможность человеческого поведения, подобно тому как деление клеток является условием жизни организма. Но имеется еще и рефлектирование как бы второго ранга — совершенно особая способность, которая не участвует в самом человеческом мышлении, а находится как бы «над» ним.

В непосредственном рефлектировании нет «зазоров» между предметами, нет никакого «пространства», где могла бы существовать рефлексия как что-то отдельное от предметов. Пространство мышления, таким образом, заполнено предметами и никаких промежутков не имеет. Если мы произносим суждение *cogito ergo sum*, то это предполагает, конечно, рефлексию *cogitatio est*, в том смысле, что мы переходим от непосредственного переживания мыслительного движения к его представлению, но никакого стоящего за этим переходом механизма нет, это просто «переключение», смена картин. Сознание поэтому непрерывно, хотя и состоит из разнородных образований с четкими границами между ними. Одна из его линий — рассуждение от мышления как длительности к *cogitatio est*, затем различение *cogito, sum*, затем связывание того и другого в известном суждении.

По Лейбницу, «топтанье на месте» заключалось бы, так сказать, в «вертикальном» движении, начиная с пер-

вого шага представления. (Вы «представили», как вы это сделали?) Вообще говоря, вопрос «Что вы сейчас сделали?» пытается искусственно разбить мышление на части, требуя пространств между предметами. В эти пространства, промежутки следует, согласно задаваемому вопросу, вставить некие «механизмы», соединяющие части друг с другом, и тогда мы получим, согласно этой точке зрения, мышление развернутое, проанализированное, ясное и отчетливое во всех элементах. И — безошибочное. Однако опасность, на которую указывает Лейбниц, вытекает именно из того факта, что в силу непрерывности сознания (независимо от того, что мы от него требуем), вопрос «Что вы сейчас сделали?» будет стоять не в стороне от некоторого переживания, а как бы явится его непрерывным продолжением, поэтому рефлексии будет подлежать уже не только переживание, но переживание вместе с вопросом, затем, по тому же самому факту непрерывности движения, — переживание вместе с вопросом вместе с рефлексией и т. д. и т. п. Сознание тем самым выстраивается в совершенно особую линию, и возврата к первоначальному вектору уже нет. Этот поворот сознания и называется философствованием. Есть еще такая идея, что две линии сознания могут быть соединены в один процесс, если связать непосредственный процесс теоретизации с его рефлексией.

Именно против этой идеи и выступают многие мыслители, указывающие на опасность фактического разрушения мышления и действия, превращения его в бесконечную задачу, а не конечный ряд шагов и рассуждений. Имеются и экзистенциальные возражения о «несводимости» сознания к рефлексии. На мой взгляд, дело здесь в другом, а именно в том, что вопрос «Что вы сейчас сделали?» поворачивает сознание в совершенно определенном направлении, и если сознание непрерывно — допустим это, — то и движение будет иметь другой вектор. Разумеется, «выпрямить» линию невозможно, да и не нужно.

Рефлексия не какой-то особый предмет в ряду других предметов и не «пространство» — это лишь «иллюминация». Она не имеет общезначимого характера. Рефлексия у разных людей происходит по-разному, в зависимости от их природных данных, воспитания и образования, места и времени осуществления и массы других вещей. И среди этих факторов важную роль играет философия как саморефлексия. Именно философия ставит

сознание в позицию, когда у него может появиться способность к познавательному отношению, познавательная установка. Таким образом, вполне возможно, что именно саморефлексия есть механизм образования мыслящей личности, конечно, среди других важных механизмов. Нет и речи о том, что философия руководит процессом рефлексивного «переключения», рефлексивной иллюминацией, выбором предметов из громадной совокупности возможных интенций. Философия имеет дело с образованием различных состояний сознания в целом, в том числе и познавательного отношения к миру.

Существует множество возможных Я — моделей Я в истории философии выработано предостаточно и еще будет создано не меньше, поэтому важно понять тот практический способ, каким можно освоить многообразие личностных отношений к действительности.

Саморефлексия фактически есть самосознание, хотя рассматривает сознание со специфической над-сознательной позиции; интенцией саморефлексии выступает рефлексия вместе с предметами, на которые она направлена, или, скорее, вместе с предметами, движущимися в рефлексивном свете. Поэтому вопрос «Что вы сейчас сделали?» не есть вопрос к одной лишь рефлексии, взятой как таковой, но к предметам: «Что вы сейчас сделали с предметами?»

Этот момент важен для понимания различий существующих подходов к рефлексии. Для одного вопрос о предметном плане незначим, тот срез динамики сознания, который он берет, не имеет собственной предметной нагруженности, а дает возможность работать с предметностью лишь через ее обозначение. Предмет — лишь место в структуре, морфология ему неинтересна. Движение по структуре, таким образом, и есть рефлексия в чистом виде. Для другого подхода дело обстоит иначе, интерес представляет как раз связь «Я» с предметами.

* * *

Таковы лишь некоторые предварительные соображения о соотношении мистического познания, познания научного и познания рефлексивного. Современное сознание подступает, видимо, к более универсальному пониманию места человека в мире, и без философии, без изучения рефлексии ей не обойтись. Вероятно, XXI век будет веком именно рефлексивного мышления. Если, конечно, мы не возлагаем на наше будущее слишком больших надежд.

АЛХИМИЧЕСКИЙ МИФ И ХИМЕРЫ СОБОРА ПАРИЖСКОЙ БОГОМАТЕРИ

(К проблеме сопоставления)

В. Л. РАБИНОВИЧ

Материал, составивший содержание этой статьи, не претендует представить алхимический феномен как образ культуры европейских средних веков. Для этого есть книга¹. Задача в другом: очертить явление алхимии в ее мифологических характеристиках в момент распада этого «мифа» — мифа о философском камне и в контексте исторических его последствий. Каких именно?

Ясно, что распад этот означает не смерть явления, а иную его жизнь в виде существенных фрагментов алхимического феномена в современном сознании и не в последнюю очередь в художественном сознании Нового времени.

Роман Виктора Гюго «Собор Парижской богородицы», рассмотренный в зеркале западной алхимии, лишь эпизод в данном повороте темы, но эпизод существенный, выявляющий определенные эвристические возможности предлагаемого анализа. Однако такой сопоставительный ход возможен лишь при условии понимания алхимии как целостного явления средневековой культуры в ее рукотворной и вместе с тем космосозидающей устремленности, исподволь разъедающей принципиально традиционалистское сознание средневековой эпохи. Последующие размышления как раз и застают алхимию в пору ее исторической самоисчерпаемости на пути к культуре Нового времени.

Но сначала о мифотворческих потенциях алхимии и лишь потом — о претворении этого мифа в романном мышлении Нового времени, наиболее выразительно представленного в «Соборе Парижской богородицы».

Рассказывают, что по повелению Александра Маке-

¹ См.: Рабинович В. Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.

донского на могиле Гермеса Трижды Величайшего, легендарного основателя алхимического искусства, начертаны тринадцать заповедей его «Изумрудной скрижали». Это священный материал, из которого столько веков строило себя здание герметического мира. Коричнево-палевые отсветы алхимического горна вспарывали крошечный мрак нескончаемой «ночи средневековья»...

Но что же все-таки, помимо преданий, осталось от алхимии в сознании человека XX столетия?

XX век. Химия, постигающая тайну неживой материи, но и тайну жизни, мечущаяся меж всемогущей физикой и всеобещающей биологией. Загадочно улыбающиеся химеры собора Парижской богородицы. Человеческие судьбы, осуществляющие себя в предгрозовых буднях первой мировой на склонах Волшебной горы Томаса Манна. Пернатые драконы и пестрые львы, вплетенные в орнаменты современных дизайнеров. Броские успехи радиохимии, химии белка, полимерной химии. Ожившая память алхимического средневековья, коротко замкнувшаяся с творческой мыслью нашего современника.

Едва ли не пятнадцать столетий и едва ли не везде вершилось это странное дело: от позднеэллинистических рецептурных сводов, толкующих о металлах, до провидческих грез Парацельса; от лангобардского Салерно до дальневосточных даосов; от Черной земли египетской до алхимиков католических университетов. Сотни тысяч трактатов; десятки тысяч подвижнических, мученических судеб. Сотни ученых книг, призванных запечатлеть в веках историю алхимии.

На первый взгляд

Всмотримся в расхожие изображения алхимии. Внешне это вполне *средневековое* дело. И витиеватость словесной вязи, и нормативное ремесло, и впечатляющая картинность, и истовая боговдохновенность, и схоластическое наукообразие... Дело, отмеченное неистребимым знаком средневекового мышления, каким оно отпечатано в обыденном сознании нынешнего дня.

Но... подойдем чуть ближе, и мы заметим, что слово в алхимии — прямолинейное слово. Речения темны, ремесло неудачливо и кажется погруженным в недостижимую утопию. Да и бог у алхимиков какой-то не такой — беспомощный, мишурный. Подлинный бог скорее сам

алхимик. А картинки, сопровождающие рассказы об алхимиках? Алхимическая живопись плоче и натуралистичней утонченных иконописных ликов. Что же до теоретически обоснованной еще самим Аристотелем алхимической науки об элементах, то наука эта, оказывается, ничуть не помогает златодельческой практике. Выходит, вовсе не средневековая вещь — алхимия? Тогда какая же?

Всмотримся пристальней: алхимический инструментарий — колбы, печи, горелки; специально изготовленные вещества для химических взаимодействий; обработка веществ — растворение, фильтрация, перегонка. Не химия ли это? Может быть, и химия. Но какая-то «дремучая», неудобная, когда ртуть и сера не просто вещества, но и бесплотные принципы, а газ не только нечто воздухоподобное, но и некий таинственный дух. Верно, практические достижения алхимиков (разделение, осаждение, очистка веществ, установление их свойств) можно «экстрагировать» из эпохи и *как бы* включить в предысторию нынешней химии. Так, впрочем, и поступают иные историки науки, но тогда многое остается в «маточном растворе» алхимии. Но, может быть, то, что остается, и определяет ее историческую феноменальность? Да и сама «химическая» составляющая алхимии в контексте научной химии возьмет и окажется вовсе не алхимической? Так что же: химия или не химия?

А сам алхимик — гордый и всемогущий, чающий облагодетельствовать человечество, — разве не похож он в этой своей богоизбранности на гуманиста Возрождения? Но вместе с тем отшельник-страстотерпец, Мастер Глиняные руки, изготовитель вещей, в дело непригодных. Мало похож этот охранитель герметически опечатанного Сезама на гуманиста Возрождения, открытого миру и вобравшего в себя этот мир. Так кто же он, алхимик? Провозвестник новой культуры или же замшелый ретроград?..

Не пора ли обратиться к тексту? Правда, алхимический текст — реальность особая, представляющая эту деятельность не вполне. Алхимия как целое больше алхимического трактата, лишь частично свидетельствующего об алхимии. Алхимические реактивы испарились; аппараты проржавели, обратившись в прах; лабораторное стекло разбилось; кладка печей повыветрилась; лишь медали — впечатляющая память о считанных алхимических чудесах — лежат себе в европейских музеях,

антикварной неприкосновенностью будоража легковороного посетителя либо вызывая почтительно-снисходительную улыбку.

Но есть текст, который должно понять как Большой текст средневековой культуры, дабы мертвое алхимическое слово одушевить в живое и воспринять его как образ не реликтовой — живой культуры. Пустотелое, безрезультатное ремесло на самом-то деле существует только на бумаге, т. е. в тексте; мнемонически-изустное рецептурное действие опять-таки отпечатлено в священных предназначениях текста. А экстатическое волнение, подливающее алхимическое масло в алхимический огонь, тоже, вероятно, можно вычитать в расхристанных строках письменных умозрений алхимиков. Но читая также по-настоящему результативный цеховой устав неалхимического средневековья, но слушая действенный священный псалом, но всматриваясь в подлинные шедевры... И тогда, может быть, за кривыми литерами алхимического текста проглянут готически-изысканные письма средневековой культуры, представшей нашему взору частным текстом смолкнувшей речи алхимика; речи, которую нужно озвучить и воплотить.

Миф о философском камне и «миф» о Христе

«Чтобы приготовить эликсир мудрецов, или философский камень, возьми, сын мой, философской ртути и накаливай, пока она не превратится в зеленого льва. После этого прокаливай сильнее, и она превратится в красного льва. Дигерируй этого красного льва на песчаной бане с кислым виноградным спиртом, выпари жидкость, и ртуть превратится в камедообразное вещество, которое можно резать ножом... Киммерийские тени покроют реторту своим темным покрывалом, и ты найдешь внутри нее истинного дракона, потому что он пожирает свой хвост... Он загорится и, приняв вскоре великолепный лимонный цвет, вновь воспроизведет зеленого льва... Наконец, мой сын, тщательно ректифицируй, и ты увидишь появление горючей воды и человеческой крови»¹.

Оставить этот текст, принадлежащий английскому алхимику XV в. Джорджу Рипли, не истолкованным —

¹ Dumas J.-B.-A. Leçon sur la philosophie chimique. Paris, 1837. P. 30.

а именно так и следовало бы поступить, коли он миф¹, — означает погрузить его в беспамятное историческое забытьё. В лучшем случае посчитать этот красивый текст инкрустированной безделицей, пришедшейся к слову. Можно и объяснить — переобозначить на разные лады: на химический лад (химические реакции, представшие звероподобными воплощениями, их перипетиями); на метафорический (так сказать, поучительно-притчевый); наконец, на лад лженаучной чепухи. Но остается нечто неразложимое. Цельно-непроницаемое — зовущее проникнуть в себя.

Рациональное истолкование всякий раз оборачивается неполнотою этого истолкования, вынуждающего предпринять еще одну попытку в надежде на окончательную однозначность этого алхимического сновидения².

Звероподобные и змееобразные метаморфозы во имя золота. Золото во имя *цветных львов* и *черного дракона*. Итак, алхимический сон. Греза Джорджа Рипли, в главном совпадающая со всеми иными снами всех иных алхимиков. Сон о событии главном и единственном — о получении *философского камня*, а с его помощью золота: здесь и теперь, повсеместно и навеки. Смерть ржавого железа и его воскрешение, но уже в солнечном блеске золота. Сбывшихся снов никогда не бывает, но они всегда есть. Это перефразированный Саллюстий, неоплатоник IV в., тонко почувствовавший, что миф говорит о вещах, которых никогда не было, но которые всегда есть. В этом смысле златосереброискательский сон — миф.

Событие, происходящее в алхимии как мифе, происходит каждый раз непосредственно. Оно и уникально, и всеобще. Это, как уже сказано, *трансмутация металла* от несовершенства к совершенству. Время остановлено. Гермес Трисмегист чаял о том же, о чем и Рипли, а этот последний — о том же, что и Парацельс, что и нынешний хемоокультурист. Временные несоответствия видятся сквозь пальцы. Единство двоятся. Двойственность укрупняется до целого. Взаимозаменяемость частей торжествует, оставаясь при этом сакральной тайной. Вера в трансмутацию беспомощна, но этим и сильна. Все тож-

¹ Здесь миф взят скорее как метафора, ибо собственно миф есть миф первобытный. Но алхимический миф шире, ибо свидетельствует об архетипических мифологемах, включенных в осознаваемую историко-культурную реальность европейских средних веков.

² Но, как верно замечает Томас Манн, «видеть сны и толковать сны — это разные вещи» (Манн Т. Иосиф и его братья. М., 1968. Т. 2. С. 48).

дественно только себе. Случившееся многожды случилось один-единственный раз. Зато раз и навсегда. Мышление в мифе — «отсеченное» мышление, причем, «отсеки» живут как целое, не соприкасаясь друг с другом.

Поэтому детерминированность явлений в мифе иная, не совпадающая с причинно-следственными обусловленностями мышления Нового времени. Золото и железо — равно творения бога. Вместе с тем *железо* — еще не пресуществленное *золото*. И эта предпосылка движет всеми помыслами алхимика, хотя первая, ее исключаящая, живет в его христианско-демиургическом сознании. Тогда бог тождествен самому алхимику. Предмет и понятие об этом предмете как бы слиты: *золото* — оно же и *Солнце*. Слово и дело пребывают вкупе. Столь же нераздельны предмет и его признак. Круговорот повторений охраняет миф от саморазрушения. Непрерывное воспроизведение раз и навсегда данного образца. Это *философский камень*, как бы пародирующий собственно христианский образец.

Этим не исчерпываются структурные характеристики мифа. Их можно длить. Но даже добросовестный их перечень ничего еще не даст тому, кто хочет, толкуя алхимический сон, наяву увидеть этот сон. Упраздняется алхимия как предмет сна. Говорится лишь о безлично-мифическом. Вместе с тем «природа несказанного... (такова), что о нем самом нельзя говорить, и чтобы его выразить, нужно говорить о другом»¹. Мифические первоосхемы не являются этим другим — они тождественны мифу как таковому (леви-стросовскому первобытному мифу). Для постижения культурного мифа о философском камне нужно культурное иное, с ним сосуществующее. Для этого надо мифологема вообще понять как мифологема алхимические.

Оборотничество — центральная мифологема. Оно — вне движения, ибо топос мифических перевертней неизменен. Сам акт мифической метаморфозы не размыкает изоморфное пространство мифа, напротив, упрочивает его герметическую замкнутость². То же и в алхимии. *Трансмутация металлов*. *Золото* — оборотень *железа*.

¹ Манн Т. Иосиф и его братья. Т. 2. С. 406.

² Гоголевская Панночка с перевязанной рукой — черная кошка с перебитой лапой. Всякая черная кошка с перебитой лапой — гоголевская Панночка из «Майской ночи». Оборотничества, перевертни из варварских мифологий. Переодевания фольклорных созданий есть осуществление метаморфозности вообще.

Переодевание? Не совсем. Это радикальное превращение, высвобождение скрытой сущности — «золотости», всегда пребывающей, но лишь крайне редко высвобождающейся и доступной не оку, но глазу. Обратничество особого рода. Такого, впрочем, рода, что похоже на христианское *пресуществление*. Как будто так. Только грубей и зримей. Материальная поправка к собственно христианской духовности.

Но так ли? А может быть, природа алхимического обратничества принципиально иная? В каноническом христианстве чудо пресуществления материализуется в ритуале *причастия к телу — хлебу, крови — вину*. Но за ритуалом — вера в некогда свершившуюся великую драму реального жития. Жития, зовущего к подражанию, требующего последователей, включенных в историческое время и лишь потому причастных к вечному (когда-то тоже временному — житию богочеловека). *Хлеб и вино* как предметы с самого начала олицетворены. Так — в христианском каноне, в христианской эзотерии.

В алхимии предмет остается предметом, хотя и другим. *Золото* — преобразенное *железо*. Но лицо, управляющее трансмутацией, само пребывает вне превращений. Предмет и лицо разведены. Хотя возможность жития, т. е. такой жизни, когда историческое лицо доведет черновик предмета до его белого совершенного образа-образца, брезжит в потемках алхимического мифа. Но лишь на фоне христианских житий, дерзко заземленных, но и обезличенных в алхимии.

Алхимическое обратничество, вопреки своей искусной мифической природе призванное охранить миф от разрушений-вторжений, становится средством выхода за пределы алхимии, ибо оно есть обратничество иное — сродни кривозеркально искаженной христианской пресуществимости. Алхимическое обратничество двукультурно, хотя и существует в пределах культуры европейских Средних веков. Пресуществленческое алхимическое обратничество таково, что является одновременно и целью чаяний адепта, и средством выхода из мира этих чаяний в иное культурное пространство.

Вместе с тем исходное определение этой мифологемы совпадает с определением самой алхимии как материально-пародийного изображения средневековья, при собственной предельной серьезности взаимодействующей с официальным христианством в составе средневековой культуры. Будем считать, что в алхимии есть та-

кой структурный признак, который, с одной стороны, скрепляет эту историко-культурную реальность, с другой — обеспечивает выходы за ее пределы. Иначе говоря, способ выхода за пределы алхимии осмысливается как существенный структурный элемент самой алхимии.

Философский камень — цель алхимика, тут же, однако, становящаяся средством: камень нужен для трансмутации *свинца* в *золото*. *Золото* — цель; оно же и средство, ибо с его помощью осуществляется всечеловеческое благоденствие... Заметьте: цель становится средством, а средство — целью. Алхимия такова в каждом деятельном своем шаге. Вместе с тем вся златосеребристательская идея алхимиков — лишь средство для алхимического космоустройства. Но лишь в хорошо устроенном Космосе можно достичь осуществления золотых алхимических грез. И Космос здесь — лишь инструмент. Такая обратимая трансмутация (цель — средство) пародирует нечто сходное в каноническом христианстве, уплотняя собственно христианскую духовность и лишь с нею вместе существуя. Здесь-то и намечаются возможности саморазрушения алхимического мифа, ибо это саморазрушение и есть его фундаментальный структурообразующий признак. Могут возразить: не есть ли сменяемость средства целью и далее вновь... свойство всякой человеческой деятельности? Верно. Есть. Но с той разницей, что в конструкциях немифических эта смена бесконечна. В алхимии — ежемгновенное замыкание.

Размыкание мифического кольца в культурное — историческое — пространство мнится как разрешение иной оппозиции: вечносушность — житийность, миф — летопись, вневременная *литургия* — исторически фиксированное летописное *житие*... Первое осуществление чуда трансмутации есть сюжет первого алхимического жития. *Трансмутация* может стать *пресуществлением*. *Жизнь* адепта — *житием* святого. Алхимическое делание — сакральной литературой. А потом и просто литературой — авантюрной, плутовской — какой угодно. Но именно к этому все идет. От мифа к литературе; от мифа к истории; но к такой литературе и таким историям, которые помнят и говорят о своем мифическом предбытии. Как же свершилось это радикальное превращение?

Верно, алхимическое мифотворчество практично в отличие от духовного, собственно христианского мифотворчества; оно — материальная изнанка, дополняющая, но и карикатурная. Алхимия — это магия, принявшая в средневековые времена форму теургии, т. е. прямого воздействия на верховного бога. Именно в монотеистической алхимической магии языческие сны и христианская явь живут нераздельно. Но здесь-то и таится возможность преобразования алхимического мифа в иное: *оборотничество* как *пресущствление*.

В позднеалхимические времена эта мифологема становится предметом осознания. Утверждается понятие об адской тинктуре, которая состоит из «адских» алхимических начал — «адских» *серы, ртути и соли*. Они истекают из сущностей обитателей преисподней, не являясь, однако, дьявольскими сущностями. *Адская тинктура* — это черный камень, осуществляющий отрицательное — *люциферово* — совершенство. В итоге маниакальная плотская любовь вместо божественной любви, за которую ответственна *небесная тинктура*. Здесь же и «адское» *золото*, с виду ничем не отличимое от праведно полученного, зато обладающее греховными свойствами. Вместе с тем *адская тинктура*, как и *небесная*, столь же всесильна, а материя ее столь же тонка.

Пресущствление наоборот. Вниз! Языческо-христианское оборотничество. Опять-таки алхимический способ выйти в черно-магические потемки — за пределы алхимического мифа. Но с помощью главной алхимической мифологемы: *философский камень* как средство оборотнического пресущствления¹.

«Искусник в обезьянстве»

Алхимический миф и миф христианский. Их синхронное историческое сосуществование. Каково оно? Обращусь к Данте, очевидцу алхимических фантазмагорий, глядющему в кривое алхимическое зеркало, рассматри-

¹ Несомненно, все это окрашено и в социальные тона. Учение об «адской трансмутации» — хороший способ отмежеваться от подозрений, дабы обеспечить безопасные практические штудии в области «трансмутации райской». Вор, кричащий «Держи вора!», точная характеристика кризисной ситуации алхимического мифа.

вающему ночной алхимический миф голубыми глазами христианина XIII—XIV столетий. Миф, выведенный за пределы самого себя — в пределы собственно христианского мифа, но выведенный алхимическим способом.

«Круг восьмой» Дантова «Ада». Ров десятый. «Последняя обитель Злых Щелей...» Здесь мучаются поддельщики металлов жуткой телораздирающей чесоткой.

Земная смерть Гриффолино вполне тривиальна. Костер святой инквизиции — за безбожное колдовство: не смог обучить Альберо, любимца сьенского епископа, летать по воздуху. Колдовство, бесполезное для власть имущих, и есть ересь, достойная костра. Колдовство с пользой — совсем другое дело. Алхимия здесь ни при чем. Она была вполне дозволенной, если только без надобности и без ведома с ее помощью не подделывать металлы. Гриффолино подделывал металлы, потому что был алхимиком. В результате — «десятая тюрьма».

Рассказывая земные сьенские истории, Гриффолино упоминает своих дружков Стрикку и Никколо, принадлежавших в земной жизни к «расточительному дружеству», состоявшему из двенадцати молодых мотов, решивших, как о том толкуют комментаторы, все свое состояние пустить на ветер. Значит, рядом с алхимией, алчущей золота, стоят чернокнижное колдовство и лихая расточительность. Вместе с тем сама алхимия, всецело дозволенное искусство, могла быть средством обмана.

Капоккьо — второй алхимик. Он был, по свидетельству биографов Данте, школьным товарищем поэта. А по собственному признанию, «искусник в обезьянстве был немалый» (Ад, XXIX, 139).

Здесь с алхимией соседствует «обезьянство», искусство озорного передразнивания, которое вкупе с изготовлением фальшивой монеты неумолимо ведет на костер.

Алхимия, не занимающаяся подделкой, сама по себе вполне лояльна. «Подлинные» трансмутации, имеющие природу пресуществленного оборотничества, вызывают трепетное почтение как практическое дело, восполняющее бестелесную духовность. Но с одним, правда, условием: без обманного лицедейства. Иначе все это лишь «обязьянство». И тогда ты не алхимик, а фальшивомонетчик, подбавляющий «к флоринам трехкратную подмесь» (Ад, XXX, 90).

Там же, в десятом рву, томятся и другие поддельщики — людей, денег, слов. Обманым подделкам прощени-

ния нет. Зато подлинное превращение — железа в золото, «быка в козу...» — приветствуют. Но историческая жизнь алхимии, поддерживаемая реально-мифической неосуществимостью сокровенных чаяний в области истинной трансмутации, осуществляла себя мифически-реальной осуществимостью мнимых превращений, замешанных на чернокнижном колдовстве, авантюрном мотовстве, передразнивающим «обезьянстве» — изнанке аскетической умеренности канонического средневековья.

Это и составляло социально-историческую жизнь алхимии, противостоящую официальной средневековой социально-исторической жизни с ее христианской духовностью. Данте видит составность алхимии; он переводит на язык христианина лишь то, что переводимо, переводя и алхимический миф в христианский, изгоняя из христианского мифа чернокнижно-алхимическое — лицедейски-обезьянье. Но такое изгнание сродни обнажению алхимии... в алхимии, средних веков... в средних же веках. Зато выход в иное культурное пространство — Ренессанс, Новое время.

Заметьте: выход в иное мыслится Данте как подлинно алхимический — пресущественчески-оборотнический выход. Но алхимическое лицедейство рядом. Обезьянничавший фальшивомонетчик Капоккьо и летающий по воздуху мот и обманщик Гриффолоино — вот они тут, в пределах средневековой культуры. Нужно обратиться к предсуществованию алхимии, чтобы понять ее жизнь в замкнутом пространстве средневековья.

Предсуществование алхимии

Итак, доалхимические времена, когда алхимии еще не было, зато были все составившие ее части, но жившие порознь относительно самостоятельной исторической целостностью каждая.

Задним числом легко установить источники и составные части алхимии. Это папирусные своды, толкующие о металлоподобных имитациях, которые можно принять за подлинные превращения металлов; аристотелевская и платоновская традиции: Аристотель с его идеей о всеобщей превращаемости вещества и учением об элементах-стихиях и свойствах-качествах и Платон в неопифагорейской и неоплатонической версиях александрийцев. Четвертым элементом оказался гностицизм, сам имею-

щий синкретическую природу. Как один из источников алхимии гностицизм есть прежде всего стремление к разрешению проблемы мирового зла.

Если ветхозаветный змей — чистое зло, то гностический Уроборос — единение добра и зла. Змеиный яд — еще и лекарство. Именно здесь начинается практическая, ритуальная жизнь гностицизма, когда оргиазм — естественная форма сектантского аскетизма. Умерщвление плоти путем ее буйного кратковременного торжества, магия и мистика одновременно. Путь к действенному познанию, осуществляемому всей полнотой чувств и разума. Это скорее интуитивно-мистическое познание, нежели логическое.

Но только в оппозиции к становящемуся христианству как мировой религии гностицизм обрел свой карикатурно-пародирующий смысл. Чрезмерность гностического оргиазма противопоставляла себя религиозной умеренности христианского канона. Страдание и любовь в христианстве предстали антиподом гностическому преодолению зла злом посредством разгула полнокровно живущей плоти — ее умерщвления. Если умеренный темперамент христианской религиозности опирался на последовательный монотеизм иудаизма и греческий стоицизм, то гностицизм искал себе опоры в позднеэллинистических вакханалиях мистического тайновидения.

Но, лишенное практической определенности конкретного дела, гностическое учение так бы и осталось лишь уделом сектантов, если бы не алхимия — материальный пародийный парафраз христианской духовности. Золотоподобные имитации древних папирусных сводов стали алхимическим космосустроением, питаемым соками аристотелизма, возвышаемым до неоплатонического Единого и эмоционально возбуждаемым тайновидческим гностическим экстазом. Дьявольская гамма летаргических — на тысячу лет — алхимических сновидений. Целеполагание алхимика обращено к демиургу — не к богу, мастеру своего дела на этой земле. Если рецепт христианского спасения — отказ от плоти, «царство не от мира сего», то в алхимии торжествует именно плоть (хотя и возвышенная).

Философский камень — всесильный инструмент в руках богоподобного алхимика; мирское подобие божеского всеисилия во имя мирских упований. Только гностицизм мог окрылить алхимию — трансмутировать техническую химию в алхимию. Ибо химия и гносис, соглас-

но М. Берто, сродни изначально: и та и другой пытаются «тайное знание», сокрытое в природе ли, в слове ли. Знание, которым владеет алхимик-демиург. Впоследствии все основные алхимические мифологемы обретут практически-заземленный вид. Начнется длительное выполнение алхимией ее культурно-исторической миссии в составе средневековой культуры.

Правда, составные части алхимии, будучи самостоятельными культурно-идеологическими явлениями, не знали о своем алхимическом будущем. Верно также и то, что арифметическая сумма исходных никогда не совпадает с исторически суммарным итогом. Становление алхимии по-прежнему остается загадкой, как и подобает быть загадкой всякому началу. Есть становление алхимии как результат преобразования составляющих, сплавленных в синкретически неразымаемое целое. Нет способа этого преобразования, ибо центральная алхимическая мифологема — пресуществленческое оборотничество — еще только ждет своего исторического часа. Оборотничество-пресуществление не существует, поскольку алхимии еще нет; но оно же и существует, поскольку алхимия уже есть. И «есть» и «нет» — определение любого становления.

Стало быть, ни одна из составных частей вне исторического контекста не может рассматриваться даже как контурный набросок алхимии. Эти части еще только станут таковыми, но лишь в христианском средневековом контексте, ввиду которого только и может существовать алхимический миф.

Послеалхимические времена, в отличие от преалхимических, могут помнить — и помнят — о своем алхимическом прошлом.

Чем же стал алхимический миф (или каким он предалстал) в эти послеалхимические времена?

В зеркале романа

«Частичные» прочтения алхимии в послеалхимические времена, с перечня которых начата статья, намекают, конечно, на сущность прочитываемого объекта, но до поры сохраняют ее за семью печатями.

Неизмеримо проникновенней оказывается включение алхимического мифа в мифотворческие композиции новой литературы. Художественное сознание Нового вре-

мени — естественное хранилище реликтовых фрагментов некогда живого мифа о златосереброискательских чаяниях. Но не только хранилище и не только фрагментов. Потому что вычитать алхимическое в новой литературе означает понять эту литературу в одной из ее граней как живую историческую память, мерцающую в языческо-христианских алхимических потемках.

Но это означает также и способ постичь и собственно алхимический миф, в свое время живой и значимый, пережить его заново, но уже как художественно осознанный факт. Алхимический миф в новоевропейской литературе — это конечно же менее всего литература об алхимии. Это литература ярчайших имен: Шекспир, Гёте, Пушкин, Гоголь, Гюго, Анатоль Франс, Брюсов, Честертон, Томас Манн, Маркес...

Конечно, алхимический антиквариат изобильно присутствует и в этих мифолитературных образованиях — в качестве фона. С той, правда, существенной разницей, что литературный миф, ассимилировав миф алхимический, сделал его своим собственным и потому обнажил его скрытые смыслы во имя инокультурных новых смыслов. Это во имя помогает постичь алхимию в той же мере, в какой ее же и упразднить. Алхимические средства — неалхимическая цель.

Ограниченное пространство статьи не позволяет исчерпать содержание алхимических реминисценций, оживших в новоевропейском художественном сознании¹. Нужно выбрать. Пусть это будет романное мышление, ассимилировавшее алхимический миф. А романом этим пусть будет «Собор Парижской богородицы» Виктора Гюго. И пусть будет надежда, что выбор этот не случаен.

Итак, жизнь алхимии в романе...

Обозначу алхимические включения в постройку романа. Это архитектурные орнаментальные украшения, толкуемые на алхимический лад; герметические пристройки к собору. Символические украшения церкви Сен-Жак де ля Бушши Гюго воспринимает как полный конспект герметики². А вот скульптурное украшение главного портала: обнаженные девы с опрокинутыми светильниками в руках, девы в одеяниях с поднятыми све-

¹ Пропущенные сюжеты заинтересованный читатель сможет найти в пятой главе моей книги «Алхимия как феномен средневековой культуры» (М., 1979).

² См.: Гюго В. Собор Парижской богородицы. Вильнюс, 1950. С. 93.

тильниками и ворон, глядящий на собор,— иносказательная притча о философском камне, посреднике меж «низким» и «высоким».

Одно из скульптурных украшений на портале церкви Сен-Шапель изображает сеятеля и двух ангелов. Первый ангел погружает длань в сосуд. Второй указывает на облака.

Материально-духовная природа Гермеса и его искусства. Архитектурная целостность собора — материальное воплощение алхимического герметизма: «Дедал — это цоколь, Орфей — это стены, Гермес — это здание в целом» (с. 146). Один из барельефов главного портала собора изображает жертвоприношение Авраама, толкуемое Гюго как алхимический процесс, где ангел — солнце, костер — огонь, Авраам — мастер (с. 297). Своды церкви Сен-Жак де ля Бушни становятся местом обитания Николая Фламелья, соорудившего там алхимическую лабораторию. Говорят, это было в 1407 г.

Здесь же отступления к Рембрандту — его офорту, изображающему доктора Фауста, пребывающего в мрачной алхимической келье, щедро оснащенной приличествующими случаю герметическими причиндалами. Магические буквы, огненные слова в камере-обскуре, кабалистическое солнце, таинственное сияние... «Жутко и прекрасно». Не менее выразительно выписан затвор Клода Фролло: алхимические аксессуары — сор тогдашней науки. Впрочем, не совсем еще сор — вполне действенный инструментарий герметических исканий, ибо «древний символ змеи, жалящей собственный хвост, более всего применим в науке». Путь от *fas* — дозволенного к *pefas* — недозволенному (с. 133).

И вновь письмена, вырезанные на меди: готические, еврейские, греческие, романские. «*Spira, spera* — дыши, надейся». Во имя восходящей трансмутации металлов до золота, которое уже не металл, а свет или огонь. Задача алхимика сводится лишь к уплотнению света. Внятен крик оборотней. Необходимо заклинание: «*per ipsum, et cum ipso, et in ipso* — через себя, и с собою, и в себе». Это заклинание призвано вновь водворить в преисподнюю адские силы, слетевшиеся на шабаш. «*Нах, рах, тах*» — заговор против укуса бешеной собаки. Тщета. Погибель.

Но вновь и вновь проступает сквозь светящийся мрак человеческая фигурка с крылышками на пятках. Это ртуть — мать всех металлов, воплощение начальной мыс-

ли Гермеса в противовес Урании, свидетельствующей бесплотную мечту. И наконец, самый «химический» портал собора Парижской богородицы: Иов на камне цвета ляпис-лазури с золотыми краями, вырезанными по повелению Гильома Парижского (XIII в.). Иов, по мнению адептов, и есть философский камень, который должен, дабы стать совершенным, подвергнуться испытаниям. Причем испытания эти, не затрагивая формы, не вредят и душе.

Из этих-то алхимических примет складывается величественная постройка романтической готики середины XIX в., воздвигнутая Гюго. Да и сам этот собор тоже примета алхимического мифа, переосмысленного в новой литературе. Не астрология и не кабала, а именно алхимия — истинная и непреложная наука, ищущая затвердевший огонь-золото и подземный лед-хрусталь.

Она — целительная наука, сродни медицине, этой, по Ямвлиху (III—IV в.), славной дочери сновидений. Алхимия, ищущая золото-солнце, но познающая и человека, лед и пламень двойственной — небесно-земной — человеческой души. Здесь-то и начинается роман Гюго как алхимический процесс, ставший литературой XIX в. и потому переставший быть алхимическим процессом. Явлено его бывшее алхимическое содержание, вызванное к новой жизни из исторических потемок европейских средних веков.

Собор Парижской богородицы для Гюго — величественный двойственный образ средневековой эпохи. Высокая готика и химеры на ее фасаде. Нераздельные крайности, формирующие архитектурное целое. Герои романа — разноипостасные отсветы этого целого. Прежде всего дитя цыганского язычества плясунья Эсмеральда вместе со своей обезьянничавшей козочкой Джали. Вслушайтесь: Эсмеральда — смарагд-изумруд: «*Tabula smaragdina*» лунно-ночного Гермеса.

Всмотритесь: козочка Джали, которая дразнит. Игровая атмосфера алхимических трансмутаций-оборотничеств. Клод Фролло и Квазимодо — два романских объекта алхимических метаморфоз, осуществленных чудодейственным, вне добра и зла пребывающим медиатором, составленным из чистого лунного света, — Эсмеральдой. «То был ангел, но ангел мрака, сотканный из пламени, а не из света» (с. 12, 77).

Если Клод Фролло трансмутирует от дозволенного к недозволенному, Квазимодо совершает обратный путь к

христиански дозволенному. Нисходящая и восходящая трансмутации. К пороку, — вниз и к благостыне — «высочайшей высоте высот».

Однако предпосылка к этим превращениям — только в них самих: их двойная алхимическая природа. О Клоде Фролло Гюго говорит: «Быть может, он даже поставил свою душу на карту ради того, чтобы принять участие в той мистической трапезе алхимиков, астрологов и герметиков, где верхний конец стола в средние века занимал Аверроэс, Гильом Парижский и Николай Фламель, а другой конец его, затерявшись на Востоке и освещенный семисвечником, достигал Соломона, Пифагора и Зороастра» (с. 134). Квазимодо — призрак, набросок человека, слияние действительности с вымыслом, света с тьмой (с. 187).

Чудовищно алхимическое смещение. В результате — посмертное ослепительное сияние горних отсветов. В случае Клода Фролло — тоже ослепительная, но тьма. Взлет величайшей материальной греховности, с одной стороны, взлет величайшей духовной чистоты — с другой. Инициатор тот же: плясунья Эсмеральда — смарагд-изумруд. И все это — ценой низведения материи, угасания ее, освобождения скрытых в ней как темных, так и светлых возможностей — ценой смерти.

Но в то же время — преодолевающее себя волево подвижническое действие хотя и под дамокловым мечом рока. Феб-солнце — центральная метафора романа. Но представлено это солнце безликим, бесстержневым Фебом-офицером — никаким. Гренгуар приличней Феба, но и его никчемность очевидна. Феб — Солнце — Золото в романе безличны. Алхимические превращения осуществлены на человеческом материале. И лишь поэтому эти превращения не есть алхимические.

Алхимический миф стал новолитературным мифом. Именно так он осуществил себя, хотя и потерял самого себя безвозвратно. Вот почему алхимическое средневековье в романе Гюго есть мнение об этом средневековье автора романа. «Собор Парижской богородицы» — лишь прочтение мифа о философском камне. Мифотворческое прочтение этого мифа писателем-мифотворцем Виктором Гюго. Миф о мифе, а потому совсем иной миф.

Будущее алхимии

Несколько принципиальных срезов алхимии, запечатленных в современном сознании. Воспроизведу их.

Современный «деловой человек» назовет алхимию лжеучением, не заподозрив себя в том, что разделяет антиалхимическую позицию гуманистов Возрождения. Ведь золото так и не получено. Эликсир долголетия не изготовлен. Гомункулус не возвращен.

Современный химик-экспериментатор, опираясь на собственный опыт, припомнит, что именно алхимикам он обязан вещественным оснащением нынешней аналитической лаборатории (хотя и с существенными усовершенствованиями); набором живущих и поныне приемов и операций; осуществленным сейчас некоторым алхимическим «предвосхищениям».

Потрясенный успехами радиохимии, «трансмутирующей» элементы, а также достижениями полимерной химии и химии белка, популяризатор науки посчитает алхимию той же химией, одетой только в иные одежды.

Оккультист XX в., охотно пользующийся терминами современной науки, увидит в алхимии блистательное будущее не только теперешней химии, но, пожалуй, и всего естествознания.

Психолог-архетипист усмотрит в алхимии неисчерпаемый источник архетипов-мифологем и провозгласит их «элементарными частицами» всечеловеческого мышления.

Продюсер приключенческого киношлягера про Анжелику покажет старца-отшельника, бессонного искателя панацей, вседержителя вселенной (образ, восходящий к столетней давности романтизациям европейского средневековья).

Лихой журналист напишет книгу «Алхимия любви», веселый филолог — «Алхимия слова», а политический обозреватель что-нибудь вроде «Алхимики не унимаются», честно понимая под алхимией нечто злоумышленное.

Историк экономических учений примет золотую горячку алхимиков за досрочное историческое осуществление золотого тельца, «города желтого дьявола», населенного отчужденными (по Марксу, «частичными») людьми капиталистической общественно-экономической формации.

Наконец, Томас Манн с вершины своей «Волшебной горы» точно подсмотрит герметическое состояние души

Ганса Касторпа, пребывающего в алхимической вечности, аннигилирующей от действительных соприкосновений с реалиями исторического времени первой мировой. (Правда, здесь мы уже встречаемся, как и в «Соборе» Гюго, с мифолитературной ассимиляцией алхимического мифа.)

Такие прочтения алхимии правомочны, но в силу своей ограниченности воспроизводят каждый раз лишь одну проекцию алхимии, вспыхивающую на вместительном широкоформатном экране современного сознания. При чем каждая проекция думает про себя, что она — вся алхимия целиком, а не ее уплощенный и упрощенный чертеж. Между тем алхимия — явление стереоскопическое, о чем свидетельствует хотя бы продемонстрированная здесь множественность ее интерпретаций.

Но может ли составить некогда живой алхимический миф сумма этих проекций, сложение реликтовых осколков, врезавшихся в воспаленную ткань современного мышления? Едва ли. Ибо любая из проекций алхимии не есть отражение алхимии, не есть и ее часть, потому что отражаемый объект изъят из природного, специфически средневекового, его контекста. Алхимия, выведенная за пределы собственной культуры, — уже не алхимия. Это все что угодно, но не алхимия — лжеучение, наука Нового времени, алчное златоделание, «всесильный» оккультизм, новый миф, «трансмутатор» атомных ядер, химическая технология полимеров, химия белка... Только учет средневекового контекста предполагает алхимический текст, из которого эти проекции непосредственно невыводимы.

Вместе с тем бесспорно, все эти «останки» алхимии в современном сознании доподлинно существуют, но не в качестве реликтов, а в качестве живых фрагментов живого современного мышления. Сбывшиеся алхимические сны. Столь же бесспорно, что эти фрагменты — в каком-то смысле осколки исторически исчерпавшей себя алхимии, существовавшей в составе средневековой культуры и преобразованной вместе с ней.

Как же тогда возникло из алхимии то, что из собственно алхимии невыводимо? Это и нужно понять. Ибо понять способ преобразования алхимического мифа означает понять сам этот миф. Здесь следует вновь обратиться к центральной алхимической мифологеме — мифологеме пресуществленного оборотничества, связующей алхимию с христианским средневековьем. Именно эта взаимостимулирующая игра

(объект — пародия на объект) способствует преобразованию алхимии во все то, что от нее осталось в современном сознании.

Но сколь актуальна задача исторической реконструкции давно минувшего алхимического мифа? Уже только перечисленный набор алхимических фрагментов, различных в гетерогенном современном сознании, говорит о возможной причастности алхимии и к рациональной химии, и в какой-то мере к науке в целом, и к современному оккультизму. И наука, и околонучный оккультизм (фарсовый перевертыш науки) — исторически детерминированные последствия, в числе прочего, и алхимии, принявшей заметное участие в генезисе новой науки и сопровождающего ее оккультизма.

Здесь же уместно сказать и о многочисленных сциентистских, равно и антисциентистских, мифах XX столетия, укорененных и в алхимических прафеноменах, а также о собственно химической проблематике, рассматриваемой в оппозиции б и о л о г и я — ф и з и к а и выявляющей именно в этой оппозиции химическое свое лицо, а при внимательном всматривании свое подобие — разумеется, на совершенно ином уровне — с давним своим алхимическим ликом. Вот почему задача исторической реконструкции алхимического мифа актуальна, а ее осуществление должно быть тем успешней, чем универсальней подход к алхимии как неповторимому явлению средневековой культуры.

Таков алхимический миф сам по себе и в послепоследних алхимических временах. Таков алхимический текст, мифоносец и мифосвидетель. Так жили алхимики в этом мифе-тексте. Так жили и живут они в новоевропейской литературе, в которой явлен — если только пристально всмотреться, чутко вслушаться и внимательно вчитать — и, так сказать, алхимический ее генотип.

«ЗВЕЗДЫ НЕ ЛГУТ», ИЛИ АСТРОЛОГИЯ ГЛАЗАМИ МЕТОДОЛОГА

Б. И. ПРУЖИНИН

Если Солнце, Венера и Луна сойдутся под знаком Близнецов, писатели мало заработают в этом году, а слуги будут непокорны своим господам и сеньорам. Но на земле будет великое изобилие пшеницы, а дороги будут небезопасны из-за обилия воров.

Из предсказаний математика
и оккультиста Оронция Финяя
на 1561 год от Р. Х.

В 1975 г. в одной из книжек журнала «The Humanist» было опубликовано Заявление 186 американских ученых, содержащее краткую, но весьма резкую оценку астрологии¹. Ведущие ученые (среди подписавших Заявление — 18 нобелевских лауреатов) подчеркивали ненаучный характер астрологических предсказаний, отмежевывались, предостерегали и выражали свое беспокойство по поводу того, что средства массовой информации охотно предоставляют свои возможности для пропаганды астрологических представлений.

Тремя годами позднее появилась заметка Пола Фейерабенда, широко известного специалиста в области методологии науки, в которой он весьма критически оценивал стиль и содержание Заявления и в свою очередь заявлял, что противопоставление астрологии и уважаемой науки покоится на весьма сомнительных методологических основаниях².

А спустя еще четыре года, в 1982 г., обе публикации были сведены под одной обложкой в книге, озаглавленной «Философия науки и оккультные явления»³, где в ходе столкновения различных подходов к астрологии и прочим подобным феноменам была предпринята попытка прояс-

¹ The Humanist, 1975. N 5.

² Feyerabend P. Science in a free society. London, 1978.

³ Philosophy of Science and the Occult, ed. by P. Grim, N. Y., 1982.

нить центральный для современной методологии науки вопрос: имеются ли вообще критерии научности, позволяющие с достаточной степенью определенности отлучать кого-либо от науки и говорить о науке, ненауке, псевдонауке и прочем безотносительно к различным социальным и культурным контекстам существования подобных явлений.

Методология и астрология [«Прокрустово ложе»]

Приведенная выше «история» — вполне представительный пример развертывания современной методологической дискуссии, типичной отнюдь не только для западной методологии науки. Пожалуй, лишь откровенная скандальность позиции П. Фейерабенда, методологически оправдывающего то, что традиционно считалось псевдонаукой, может быть оценена как нечто специфическое. В главном же — в выборе содержательной фактуры дискуссии и в структуре ее развертывания — данный пример вполне адекватно представляет круг наиболее актуальных сегодня методологических проблем. Возникающие здесь основные линии идейного размежевания отражают ту довольно сложную ситуацию, в которой оказалась современная методология науки. Столкнувшись с меняющейся реальностью научно-познавательной деятельности, она вынуждена заново ставить даже казалось бы уже давно решенные вопросы о статусе отторгнутых квазинаук.

Представительность нашего примера связана, между прочим, еще и с тем, что в нем очень отчетливо показана последовательность этапов развертывания методологии за последние 30—40 лет. Исходным пунктом дискуссии о том, каков научный статус астрологии, является позиция ученых, заявляющих, что астрологические представления либо просто не имеют никакого отношения к науке, либо являются квазинаучными образованиями. В методологическом плане эта позиция опирается на допущение, что объективно существуют и в познавательной практике реально используются методологические критерии, позволяющие однозначно, по четким гносеологическим основаниям идентифицировать научно-познавательную деятельность в ее отличии от псевдонауки и ненауки. С точки зрения таких критериев (являющихся в основном теми или иными формулировками условий опыт-

ной проверяемости знания) астрологию относили к псевдонаучным образованиям. Относили сразу, без попыток сколько-нибудь серьезных методологических исследований. Настолько все здесь казалось очевидным.

Термин «астрология» обычно употребляется в двух взаимосвязанных, но тем не менее различных смысловых контекстах — теоретическом и практическом. Оба контекста объединяет уверенность в том, что существуют достаточно определенные зависимости между «земными» событиями, т. е. событиями, происходящими в нашем земном мире, и событиями «небесными», т. е. происходящими с небесными телами в «мире звезд». Теоретическая астрология пытается конкретизировать этот тезис с помощью теорий, уточняющих наши представления о характере и интенсивности указанных зависимостей.

При этом эмпирическим базисом такого рода теоретической работы является непосредственно практика астрологических предсказаний — попытки предсказать по движению и взаиморасположению небесных тел конкретные земные события, судьбы, исходы человеческих начинаний и пр. В ходе этой практики, подчиняясь ее нуждам, задачам, потребностям, формируется концептуальный аппарат астрологии. Но в то время как астрологические концепции претендуют на статус знания, и притом знания научного, астрологическая практика, лежащая в основании этих концепций, является прежде всего искусством или, во всяком случае, деятельностью, имеющей весьма отдаленное отношение к научному предсказанию. Это обстоятельство налагает неизгладимый отпечаток на все теоретические построения астрологов и вызывает неизменно негативную реакцию со стороны уважаемой науки.

Конечно, астрологические предсказания весьма существенно отличаются от традиционных форм гадания «по звездам»; в основании их лежит не астролатрия — поклонение звездам, а теоретические, иногда высоко математизированные конструкции, обладающие всеми внешними признаками рационального знания. Однако тот способ, каким эти конструкции используются в практике астрологических предсказаний, и то, каким образом эта практика обосновывает астрологическую теорию, вызывают сомнение как раз в рациональности астрологии.

Теория астрологии включает в себя несколько концептуальных подсистем. Во-первых, она содержит в себе довольно значительный массив объективных сведений о

небесных телах, характере их движения, траекториях и взаимном расположении. Эти представления, бесспорно, отнюдь не являются исключительно астрологическим достоянием, но астрология принимает (во всяком случае, принимала прежде) участие в их разработке. Так, почти до XIX столетия именно астрологи издавали регулярно уточняемые таблицы и календари (эфemerиды), указывающие движение небесных тел для каждого года. Предназначались эти таблицы в основном для не очень грамотных и не способных вести собственные измерения и расчеты практикующих астрологов, так что способы организации сведений, содержащихся в таблицах, были приспособлены отнюдь не для исследовательских целей.

Но так или иначе, таблицы издавались, обогащая запас знаний общастрономического характера. Из этих знаний, в свою очередь, астрология извлекала необходимые ей данные. Ее интересовали прежде всего сведения, необходимые для построения «зодиакальной» картины неба и фиксации строго определенного круга небесных объектов: годовые и суточные циклы перемещения созвездий, траектории движения планет, точки и время кульминаций, заходов, восходов и пр.

Во-вторых, теоретическая система астрологии включает в себя серию интерпретативных гипотез, приписывающих объективным небесным событиям, телам и их констелляциям земной смысл. Пространственное положение, взаиморасположение и динамика небесных тел истолковываются в терминах земных ситуаций и людских взаимоотношений. Планета Марс, скажем, предстает в этих гипотезах как носитель активного милитаристского, мужского начала, агрессивность которого, впрочем, может несколько умеряться (теории экзальтаций и депрессий) женственностью Венеры, если та расположена под строго определенным углом к Марсу (теория аспектов) и если Марс окажется в созвездии «охлаждающей» Рыбы, но если Марс оказывается в созвездии насильника-Льва или у себя «дома» (теория жилищ) в созвездии Овна, да еще в марте, его влияние становится особенно активным и он особенно интенсивно будет покровительствовать поварам, воинам, палачам и врачам — всем тем, кто так или иначе проливает кровь. Марс — планета мужская, Луна и Венера — женские, а Меркурий (Гермес) — гермафродит, но ведет себя среди мужских планет как мужчина, а среди женских — как женщина (хотя сегодня более убедительной кажется прямо обратная логика поведения).

И так далее. Благодаря интерпретативным гипотезам эволюции небесных тел предстают как аналоги судеб отдельных людей, исторических событий и вообще земных дел различной степени общности, что и позволяет соотносить эти эволюции с реальным течением земных событий.

Надо сказать, что для гадания по звездам в общем достаточно двух приведенных компонентов. Но коль скоро мы имеем дело с духовным образованием, претендующим на статус научного знания, в нем обязательно должна присутствовать третья концептуальная составляющая — принцип, фиксирующий опытные ориентиры, внутреннюю логику и эмпирические границы смыслового истолкования небесных тел и их констелляций, т. е. принцип, эмпирически ограничивающий произвольность интерпретативных гипотез и тем самым придающий интерпретации статус научности. С содержательной точки зрения этот принцип должен фиксировать в себе стержневую идею астрологии о природе той связи, которая существует между земными и небесными событиями. Он должен указывать на конкретное, эмпирически доступное основание, в силу которого астрология приписывает те или иные земные параметры небесным телам, и тем самым он должен придавать недостающую основательность астрологическим интерпретациям. С формально-методологической точки зрения этот принцип определяет правила эмпирической астрологической интерпретации, т. е. специфику этой процедуры, как она реализуется в астрологии.

Чтобы пояснить суть этого последнего компонента астрологии, сделаем небольшое формально-методологическое отступление. Вообще, интерпретация есть логико-семантическая процедура, приписывающая значения элементам формальной, синтаксической структуры. С ее помощью совокупность строго упорядоченных, но ничего не значащих предложений превращается в знание. Интерпретация задается посредством правил обозначения и правил истинности, которые представляют собой метаязыковые предложения, фиксирующие отношение между языковыми выражениями и внеязыковой реальностью. Но для того чтобы эта процедура обеспечивала возникновение научно-теоретического знания, она нуждается в определенном уточнении — в данном случае она должна обеспечивать соотношение формальной языковой системы с особой областью внеязыковой реальности, а именно с

такой реальностью, которая доступна нам в опыте, т. е. непосредственно наблюдаема.

В случае астрологии сказанное означает, по-видимому, следующее. Совокупность содержательных астрономических утверждений о звездном небе в силу своей содержательности, очевидно, строго упорядочена, вместе с тем по отношению к земной реальности она выступает как система формальная (поскольку ее содержание не имеет прямого отношения к Земле). Астрологические интерпретации приписывают этой формальной системе земные значения, и в той мере, в какой это происходит по определенным правилам, возникает астрологическое знание. Однако для того чтобы это знание приобрело статус научно-теоретического, необходимо, чтобы определенная часть астрологических интерпретаций происходила по правилам, строго фиксирующим условия эмпирической наблюдаемости приписываемых «звездам» значений.

Пусть пол Марса непосредственно не наблюдаем, но должны быть наблюдаемы следствия его мужской природы и притом должно быть строго определено, какие это следствия и при каких условиях они доступны наблюдению. Эту строгость как раз и призван обеспечить третий компонент концептуальной системы астрологии, о котором шла речь выше. Так вот, в астрологии данный компонент и в содержательном, и в формально-методологическом плане носит настолько расплывчатый характер, что он не способен даже примерно задать сферу эмпирических интерпретаций астрологической теории. В астрологии интерпретации приобретают эмпирический смысл, лишь включаясь в конкретную, всегда ситуативную практику астрологических предсказаний, где именно условный контекст предсказания выполняет (восполняет) роль правил эмпирической интерпретации. Не астрологическая теория, стало быть, а прагматические нужды астрологических предсказаний определяют сферы, где устанавливается эмпирический смысл астрологического знания. Поэтому астрологическое знание принципиально условно.

В свою очередь, астрологическая практика нуждается именно в таких теоретических конструкциях, где правила эмпирической интерпретации предельно размыты. В самом деле, насколько мощной должна быть теоретическая система, чтобы учесть все бесконечно многообразные связи человеческой судьбы? Тем не менее, пользуясь на личным, не очень богатым, не очень точным и притом

постоянно меняющимся теоретическим инструментарием, астрологи предсказывали, предсказывают и в обозримом будущем, видимо, будут предсказывать вполне «успешно».

Очевидно, далеко не только теоретические конструкции служат им основой для предсказаний. И более того, очевидно, именно условность теоретических конструкций и делает их наиболее эффективным средством предсказания. Ведь и в самом деле, если реальную основу некоторой действительной эффективности астрологических предсказаний образует многотысячелетний опыт человечества, отлагающийся в самых разнообразных формах, то излишняя фрагментарная рационализация этого опыта способна только разрушить его.

Поэтому практическая сторона астрологии фактически обеспечивает и содержательную, и формальную неопределенность принципов эмпирической интерпретации астрологических гипотез. Во всяком случае, в той мере, в какой астрология ориентирована на практику предсказаний, она лишена возможности определять область собственных эмпирических интерпретаций, область, где по строгим правилам, при строго воспроизводимых, повторяемых и целенаправленно варьируемых условиях осуществлялась бы опытная оценка и коррекция ее гипотез.

На природу связи земного и небесного миров непосредственно указывает в астрологии тезис о «всемирной симпатии». Именно к нему следует обращаться, если мы попытаемся уяснить точный смысл астрологической концепции, согласно которой Марс покровительствует врачам. Что значит покровительствует? Между Марсом и врачами существует симпатическая связь. И такое уточнение отнюдь не бессмысленно.

Оно погружает нас в своеобразный астрологический космос — живой, «целиком построенный на скрытых соответствиях, тайных симпатиях, всюду пронизанный духами; где все есть преломление знаков, заданных потаенным смыслом; где всякая вещь, всякое сущее, всякая сила — как единый голос, еще не услышанный, единое слово, разлитое в воздухе; где звезды подают знаки нам и друг другу, взирают друг на друга и следят за нами, внимают одна другой и прислушиваются к нам; где сам Универсум — это нескончаемое многообразное и варьирующее собеседование, то тихое, то громкое, то на тайном языке, то в ясных словах — посередине же находится

человек...»¹ И уже само это погружение делает бессмысленным наш вопрос, что значит «Марс покровительствует врачам»².

Но если астрологические гипотезы не могут быть ни подтверждены, ни опровергнуты эмпирически, в силу их принципиальной теоретической неоднозначности, и если фактическим способом их астрологического обоснования являются неявные ссылки на традицию, если попытки их уточнения блокируются практической ориентацией астрологии (ибо принципиально важно для предсказательной практики, чтобы смысл покровительственного действия Марса уточнялся прямо в ходе составления гороскопа этому конкретному врачу), то, очевидно, сомнения в научном статусе астрологии имеют достаточно серьезные основания — строгие критерии научности знания просто несопоставимы с ее рыхлым содержанием и аморфной структурой.

У представителей респектабельной науки, заботящихся более или менее сознательно о соблюдении методологических критериев, астрология может вызвать только раздражение. Правда, с точки зрения тех же строгих критериев реальность респектабельной науки также оказывалась «псевдонаучной», ибо реальная наука не достигала до рафинированных стандартов научности. Но до поры до времени констатация этого обстоятельства лишь стимулировала попытки реконструировать науку, очистить ее от всего псевдонаучного, а также, с другой стороны, заставляла методологов совершенствовать концептуальный аппарат методологии науки (т. е. совершенствовать формулировки критериев научности).

Дело в том, что убеждение методологов в существовании абсолютно четких и однозначных критериев научности имело объективные основания в самой реальности науки. К XIX столетию наука действительно приобрела очень четкие очертания и методологическое сознание, обеспечивающее ее успешное функционирование. Конечно, внутри различных методологических направлений очень по-разному трактовались основания идентификации

¹ Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. С. 334.

² Между прочим, как показали статистические исследования, частота рождения врачей под знаком Марса весьма высока. Однако нужно отметить, что выборка сделана в Европе, т. е. в том регионе, где население прекрасно знает, что значит родиться под знаком Марса и кому он покровительствует. Вполне возможно, что это знание определяет выбор профессии.

науки: различия в философских интерпретациях природы познания вообще и научного познания в частности вели к весьма значительным расхождениям в трактовке относительной значимости тех или иных критериев научности, в определении сферы их действия и т. д. Тем не менее до середины нашего столетия практически все методологические программы (а отнюдь не только позитивистские, как это иногда изображают сегодня) допускали возможность однозначной, раз и навсегда устанавливаемой идентификации «подлинной» науки.

Но уже к середине 70-х годов нашего столетия такая позиция представляла в глазах подавляющего большинства методологов как анахронизм. Современное методологическое сознание формируется в совершенно иной ситуации, нежели методологическое сознание даже довоенной науки. Оно сталкивается с реальностью мощных процессов, превращающих науку в непосредственную производительную силу общества, оно вынуждено констатировать постоянно нарастающую институционализацию науки и социальную релятивизацию знания, изменение социального статуса экспериментально-технического базиса науки и пр.

В результате в методологии науки 70-х годов утвердилась точка зрения, согласно которой понятие научности не следует связывать с какими-либо строго заданными логико-гносеологическими процедурами и даже вообще с каким-либо определенным набором критериев. Более того, многие методологи стали склоняться к выводу, что границы научности задаются скорее социокультурными, нежели гносеологическими, параметрами познавательной деятельности, а потому реальное использование критериев научности (методологических и логических) носит куда более либеральный характер, чем это могли предположить еще совсем недавно самые отчаянные релятивисты. Во всяком случае, вся современная методология исходит из того, что реальная наука постоянно движется, изменяется, перестраивается, и методология, целью которой является формулировка критериев научного метода, вынуждена считаться с тем, что критерии эти должны прилагаться к изменяющемуся знанию, т. е. к знанию вечно незавершенному, вечно нарушающему в своей динамике сложившиеся каноны научной рациональности.

Методология и астрология [«Кто без греха!»]

Соответственно произошедшим идейным сдвигам сместилась сфера основных исследовательских интересов методологии. В частности, методология обратилась к формам и способам познавательной деятельности, которые прежде квалифицировались как «пограничные», спорные, а то и бесспорно расположенные по ту сторону традиционно принятых границ науки. В поле зрения методологии попадают и такие «науки», как, например, астрология и парапсихология, и такие области «исследований», как поиски НЛО. В сфере методологических интересов оказываются магия, различные (большой частью «восточные») варианты медицины, не связанной с естественными науками, целый комплекс так называемых «народных наук» — народная агрокультура, народная гидрометеорология, народный опыт траволечения и пр.

Даже внутри своих традиционных интересов методология стала отыскивать нетрадиционные аспекты. В историко-научном материале, например, методологов очень заинтересовали так называемые девиантные линии развития науки — линии, отклоняющиеся от общепринятого исторического русла развития научно-познавательной деятельности (типа натуралистических идей Гёте). Все эти «сомнительные» с точки зрения традиционной методологии формы познавательной деятельности прежде интересовали методологов в лучшем случае лишь как «ненаучные».

Методологи не надеялись извлечь из их анализа сколько-нибудь серьезный положительный результат: ведь считалось, что путь к истине один, а заблуждаться можно бесконечно разнообразными способами. И хотя заблуждения, конечно, поучительны, но лишь постольку, поскольку дорога к истине известна. Да и поучительны они скорее в «моральном» плане, а не в методологическом. К 70-м годам ситуация изменилась — апелляции к девиантным формам познавательной деятельности стали нормой методологического исследования, более того, сами эти формы приобрели в глазах, по крайней мере, некоторых методологов «нормальный» характер. Девиантные с точки зрения традиционной методологии науки формы и способы познавательной деятельности стали восприниматься методологами как равноправные формы протекания познавательного процесса.

Ясно, что такой способ оценки девиантных с прежней точки зрения форм познавательной активности порождает целый ряд серьезных мировоззренческих и гносеологических проблем. Что означает гносеологическое уравнивание в правах астрологии и астрономии? Что означает сближение науки и магии как форм познавательной деятельности? Сегодня именно эти вопросы, во всей их мировоззренческой и методологической значимости, стимулируют развитие конкретных методологических исследований.

И именно с этой, сегодняшней точки зрения можем мы оценить смысл интереса к девиантным формам познания в методологии 70-х годов. В то время к ним обращались прежде всего для того, чтобы дезавуировать идею гносеологической исключительности респектабельной науки и продемонстрировать, что никаких принципиальных границ между наукой и иными формами познавательного освоения действительности не существует, что «чистая наука» так же социально и культурно релятивна, как и все продукты человеческого духа, что весь изощреннейший когнитивный инструментарий, используемый наукой, не способен обеспечить рациональное единство взглядов членов научного сообщества и что поэтому вопрос об истинности тех или иных взглядов решается на базе совершенно некогнитивных и нерациональных соображений и т. д.

Подобная позиция была ярко представлена в концепции П. Фейерабенда, выступившего в защиту астрологии, но в принципе она соответствовала духу всей тогдашней философии науки, а в виде того или иного отношения к ней характеризовала практически всю философско-методологическую литературу того периода¹. Сегодня, однако, мы уже имеем возможность оценить эту позицию как этап в становлении современного методологического сознания и указать на те граничные установки, от которых методологическое сознание должно, по-видимому, отказаться. С самого начала в этой позиции обнаруживался

¹ Существует обширная отечественная литература, посвященная критическому осмыслению процессов, протекавших в методологии науки 60—70-х годов. Кроме того, на русский язык переведены многие представительные работы западных методологов науки, принадлежащих или близких к постпозитивистскому направлению в философии науки. Так что, видимо, нет необходимости подробно перелагать основные идеи методологии того периода, с ними можно познакомиться по первоисточникам; см., например: Структура и развитие науки. Из Бостонских исследований по философии науки. М., 1978.

изъян, вызывавший серьезное беспокойство даже у ее сторонников.

Провозглашение социальной и культурной релятивности научного познания, пусть даже в рамках конкретных методологических изысканий, с неизбежностью влечет за собой всеразрушающий философский релятивизм. И первой жертвой этого релятивизма становится, между прочим, сама методология. Релятивизация методологических оценок раскрывает перед нами ничем не ограниченные перспективы истолкования прошлого науки как продукта действия самых различных факторов — личностных, коллективных, общечеловеческих.

Но именно безграничность сферы, к которой можно апеллировать в этих методологических интерпретациях, лишает их какой-либо нормативной значимости для настоящего. Теоретически это может быть и допустимо, но практически это означает, что методология, призванная нормировать научную практику, оказывается вне реальной практики науки. Тем самым еще раз подтверждается известная ленинская мысль о том, что релятивизм — философская позиция, принципиально неприемлемая для науки.

Практическая и мировоззренческая неудовлетворенность релятивизма как раз и образует общие черты того идейного контекста, в котором разворачиваются теоретические изыскания методологии уже 80-х годов. Очень не просто совместить опыт релятивизации знания и поиск достаточно определенных методологических оснований науки. Тем не менее работа в этом направлении идет, и в ходе этой работы все более отчетливо осознаются конкретные недостатки предшествующего этапа развития методологии, в частности осознается то обстоятельство, что методологические апелляции к псевдонаукам (подобные фейерабендовским заметкам), подчиненные цели дезавуировать идею гносеологической предпочтительности науки вообще, серьезными методологическими исследованиями не сопровождались и что в этой области дело обстоит отнюдь не так просто, как это представлялось и полстолетия назад, и с точки зрения теоретико-методологических установок 70-х годов.

Отмеченное выше расширение сферы методологических интересов в 70-е годы происходило в контексте общей идейной установки, согласно которой между такими образованиями, как, например, астрономия и астрология, вообще говоря, нет принципиальных различий в гносео-

логическом статусе. Иными словами, с одной стороны условного в астрономии не меньше, чем в астрологии, а с другой, параметры научности астрологии не настолько низки, чтобы лишать ее статуса науки. При этом фактическое обоснование данного тезиса смещалось на первую его часть.

В том, что касалось оценки научного статуса астрологии, уровня ее научности, данное заключение вопросов не вызывало. Здесь все казалось настолько очевидным, настолько наконец-то незамутненным никакими догмами, что нужда в дальнейшем детализирующем исследовании как бы сама собой отпадала. И примечательно, что в этом плане декларативный интерес к девиантным феноменам типа астрологии привел, по существу, к воспроизведению ситуации прошлого столетия, когда астрология с такой же очевидной уверенностью считалась недостойной внимания лженаукой и шарлатанством (в XIX в., «возродившем почти всю прошлую сокровищницу греческой и римской литературы»¹, астрологические памятники не издавались).

Действительно, усиленная демонстрация дефектов научной рациональности и соответствующая релятивизация ее критериев и стандартов позволяет сблизить астрологию и науку. Однако ничего нового для понимания природы астрологии это сближение не принесло. И прежде их близость констатировалась и обсуждалась в плане позитивного сопоставления параметров астрологии и науки. Начать с того, что у истоков астрологии, как и у истоков всех прочих наук, обнаруживаются вполне материальные интересы.

Охота, скотоводство, земледелие — все это, безусловно, подчинялось ритмам звездного неба, хотя по понятным причинам потребность в концептуализации сведений о звездах обеспечивали сакральные практики. Ритмы звездного неба служили реальной основой для ориентации (и в буквальном, и в самом обширном смысле этого слова) в важнейших областях жизнедеятельности людей. И осознавалась эта роль звезд как подчинение повседневной человеческой деятельности их вечным ритмам. Однако прошло время, и мощный заряд объективности, содержащийся в сведениях о звездах, пробил себе дорогу к астрономии. Пробивается он и к астрологии.

¹ Зелинский Ф. Ф. Умершая наука//Из жизни идей. Соперники христианства. Спб., 1907. Т. 3. С. 241—242.

В целом историческая судьба астрологии, как известно, совпадает с историческими судьбами других наук. С Востока астрологическая техника гаданий и предсказаний попадает в Грецию, где она определяется как «логия» к III в. до н. э. Из Греции астрология проникает в Рим, из Рима — в Византию и к арабам... С новой силой астрология возродилась в эпоху возрождения всех наук... Правда, далее в развитии астрологии следует несколько неожиданное для нее как науки событие — в XIX в. ее вдруг прочно забыли. Но уже в XX столетии астрология не может пожаловаться на недостаток внимания к ней со стороны просвещенного сознания.

В ходе исторических перипетий астрология совершенствовалась как наука. Разрабатывались математические техники вычислений, уточнялись таблицы расположения светил в различные периоды времени, унифицировались и обосновывались приемы предсказания. В наше время в астрологии усиленно акцентируется научно-исследовательский элемент.

В частности, астрология ссылается сегодня на ряд серьезных, обоснованных большой статистикой исследований в области биоастрономии и биофизики¹. Кроме того, астрологические идеи созвучны весьма популярным концепциям, связывающим ритмы человеческой истории с ритмами космической активности в «ближнем космосе»². Научный статус самих этих концепций в общем не очень ясен, тем не менее налицо достаточно сильная тенденция вписать астрологию, так сказать, в «инфраструктуру науки».

Не всегда эти попытки успешны и почти всегда — спорны. Тем не менее нельзя не признать, что у сторонников научности астрологии всегда были достаточно весо-

¹ *Gauquelin M.* The Cosmic clocks: from astrology to a modern science. Chicago, 1967.

² Термин взят из работы советского историка Л. Н. Гумилева «Этногенез и биосфера земли» (Л., 1979. Деп. ВНИИТИ, № 1001—79). В западной историографии, где к глобальным построениям относятся традиционно сдержанно, предпочитают описывать влияние более близких природных факторов на структуру человеческого бытия без ссылок на космос. Эти факторы (длительные климатические изменения, например), видимо, как-то связаны с «ближним космосом», но большинство западных историков предпочитают даже не ссылаться на эти связи, пока их не проследило в достаточной степени естествознание (см., например, как работает с этими факторами Ф. Бродель в его книге «Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв.», Т. 1: Структура повседневности; возможное и невозможное. М., 1986).

мые аргументы. Так, прослеживая историю астрологии, невозможно не обратить внимание на ту положительную роль, которую астрология сыграла в наращивании точности астрономических наблюдений и совершенствовании техники математического вычисления.

Между прочим, в Риме астрологов зачастую так и называли — математики. Причем стимулирующая роль астрологии была постоянно действующим фактором, в отличие от потребностей в предсказании разливов Нила, в уточнении дат церковных праздников и в совершенствовании основ кораблевождения. Потребность в предсказании судьбы никогда не исчезала — астрология лишь канализировала эту потребность в достаточно рациональные, во всяком случае, бесполезные для науки формы.

А коль скоро мы признаем положительную роль астрологии в развитии тех или иных областей научного знания, мы должны признать также и положительное когнитивное значение ее центрального содержательного принципа — тезиса о «всемирной симпатии». Этот тезис традиционно вызывал наиболее острую критику со стороны ученых. И действительно, гносеологический статус этого тезиса более чем сомнителен, и содержание допускает сверхъестественные интерпретации.

Однако ведь спекулятивно-метафизические, а в конечном счете и сверхъестественные интерпретации допускали и допускают многие основополагающие идеи и принципы естествознания. Достаточно указать на индетерминистские трактовки квантовой механики или вспомнить, что практически до XVIII столетия одна из центральных идей науки — идея атомизма — не имела серьезного опытно-экспериментального обоснования. Достаточно иметь в виду все это, чтобы признать, что случай со «всемирной симпатией» является в общем заурядным для науки.

Тот факт, что идея атомизма не имела в течение двух тысяч лет физико-химического обоснования, отнюдь не означает, что она не влияла самым существенным образом на развитие науки. Аналогичным образом мы не можем отказать тезису о «всемирной симпатии» только на том основании, что тезис этот еще не получил непосредственного экспериментального обоснования. История еще не завершилась: достаточно будет и того, что на базе этого тезиса сложилась непрерывная интеллектуальная традиция, в рамках которой вчера совершенствовались астрономические таблицы и математические техники, а сегодня — биоастрономические исследования.

Еще очень многое можно было бы добавить к перечню научных достоинств астрологии. В конце концов она всегда стремилась быть наукой, и это обстоятельство не могло не сказаться на ее судьбе и содержании. Но все это очень мало приближает нас к пониманию того весьма существенного обстоятельства, что уважаемая наука столь же настойчиво отторгает астрологию, сколь последняя стремится к ней.

А между тем методология 70-х годов может предложить на этот счет лишь ссылку на непомерную гордыню науки, обосновывая эту ссылку критическим анализом науки. Действительно, на фоне результатов радикальной критико-методологической работы, проделанной в 60—70-е годы философами науки, любую попытку проявить излишний ригоризм в оценке научности астрологии по логико-методологическим стандартам следовало бы квалифицировать просто как ханжество. Но тогда следует квалифицировать (в лучшем случае) как самообман все те идеалы, цели и стандарты, к которым стремилась наука в течение тысячелетий.

Невозможно оспаривать тот факт, что в астрологических построениях (в интерпретативных концепциях, описывающих влияние различных светил на судьбы людей, в концепциях «домов» и аспектов, генитур (гороскопов) и инициатив, в концепциях экзальтаций, депрессий и пр.) нетрудно обнаружить нарушения элементарных стандартов научности знания — нарушения требований верификации, фальсификации, запретов на *ad hoc*-гипотезы и пр. Но, утверждала методология 70-х, и любая другая наука из числа имеющих безусловно высокий научный статус, фактически нарушает эти требования.

Более того, как показали конкретные методологические исследования (а применительно к уважаемой науке, заметим, такие исследования были весьма серьезными), нарушение установившихся стандартов научности является непременным условием динамики знания. Так что у нас появляются вполне законные основания придавать отклонениям от принятых норм научности в астрологии совсем не тот гносеологический статус, какой им приписывали прежде, — с этой точки зрения они свидетельствуют лишь о высокой динамичности астрологии. И потому в общей методологической и гносеологической оценке астрологии концентрировать внимание следует не на несоблюдении частных стандартов, а на фактах их соблюдения.

Нет ничего удивительного в том, что ориентированное подобной «метаметодологической» установкой методологическое исследование действительно демонстрирует неизменно приемлемый научный статус астрологии и прочих подобных феноменов. На фоне целенаправленного поиска методологических дефектов в общепризнанном знании, поиска, по существу, размывающего всякие границы научности, в разряд научных могут быть зачислены духовные образования даже и с более сомнительной репутацией, чем астрология¹. А если реальность астрологических изысканий все же оказывается такой, что даже фейерабендовское «anything goes» (все пойдет, все дозволено) не позволяет вместить астрологию в науку, следует просто напомнить о незавершенности истории.

Выборочный интерес к методологическим примерам вполне определенного толка, как и всякий такого рода интерес, легко трансформируется в ожидание грядущего торжества научности астрологии, а отношение к существующему (и существовавшему) положению дел даже приобретает при этом оттенок интеллектуальной критичности. «Эти заметки,— подытоживает Фейерабенд свою критику Заявления 186-ти,— ни в коем случае не следует истолковывать как попытку защитить астрологию в том виде, в каком она практикуется сейчас подавляющим большинством астрологов. Современная астрология в основном подобна раннесредневековой астрологии: она унаследовала интересные и глубокие идеи, но она извращает их, подменяя их карикатурами, более приспособленными к ограниченному пониманию практикующих астрологов»².

Читатель, очевидно, уже заметил, что автор этих строк весьма критически относится не только к астрологии, но и к основным методологическим установкам 70-х годов.

¹ Впрочем, конечная цель такого рода методологических установок симметрично противоположная: фактически в мировоззренческом плане речь идет о том, чтобы продемонстрировать отсутствие каких-либо гносеологических преимуществ науки по отношению к иным формам, в которых возможна познавательная деятельность. Наука с этой точки зрения в гносеологическом отношении ничем не лучше мифа как формы познания и даже кое в чем проигрывает ему. В конечном счете, стало быть, речь идет не о «низведении» до уровня науки, а о «возведении» науки на уровень мифа, магии, обыденного сознания и, в нашем случае, астрологии.

² *Feyerabend P. The Strange Case of Astrology//Philosophy of Science and the Occult. N. Y., 1982. P. 22.*

В действительности я лишь не считаю, что установки эти универсальны; я думаю, что они выражают только один из моментов методологической рефлексии над наукой и только в определенных границах играют безусловную положительную роль в качестве основания для методологических суждений, этапа в развитии методологических представлений. Из этого утверждения отнюдь не следует, что я принижаю значение того крутого поворота к социокультурным аспектам познания и механизмам динамики знания, который методология науки совершила в 60—70-х годах.

Произошедший тогда идейный сдвиг имел и имеет непреходящее интеллектуальное и духовное значение, так что в то время акцентация и даже преувеличение роли социально-культурных аспектов научно-познавательной деятельности было вполне оправдано конкретной ситуацией, возникшей в ходе развития науки и ее методологического сознания. Но я полагаю, что неверно считать, будто совокупность методологических ориентаций, фиксирующих социокультурную релятивность знания, образует самодостаточную конструктивную базу методологии науки.

Неверно, а сегодня уже и непростительно ограничиваться этими ориентациями, ибо это ведет методологию к утере конструктивности и некорректным оценкам конкретных познавательных ситуаций. Наука сегодня выходит на новый виток развития, требующий методологии, свободной от релятивизма, и потому методологические программы, отвечающие запросам современной науки, должны быть, помимо всего прочего, строго критичны по отношению к релятивистской методологии 60—70-х годов. Только такой и может быть, на мой взгляд, адекватная оценка предшествующих этапов развития методологии и оценка методологических взглядов на то или иное конкретное идейное образование, претендующее на статус науки.

Здесь, однако, я попадаю в довольно сложную ситуацию. Характер издания и замысел этой статьи не предполагают развернутого обсуждения вопроса о том, что есть современная наука и в какого рода методологии она нуждается, а также насколько возможно и вообще необходимо освобождение методологии от релятивизма. Тем не менее конструктивная критика, хотя бы и по сугубо частному вопросу, все-таки предполагает обозначенную хотя бы в общих чертах позитивную позицию.

Чтобы как-то определить контуры идейного сдвига, происходящего в современной (80-е годы) методологии науки, и в то же время не создать впечатления, будто я предлагаю готовые решения весьма тонких и спорных вопросов, я не нашел ничего лучшего, как прибегнуть к довольно рискованной аналогии, имея в виду уточнение смысла этой аналогии на материале, прямо относящемся к теме статьи. Ход, возможно, и не самый лучший, но мне он представляется единственно возможным в данном случае.

Итак, методологические оценки научного статуса астрологии, выработанные в контексте методологических программ 60—70-х годов, помимо всего прочего, несли на себе отчетливый отпечаток мировоззренческой установки — дезавуировать тезис о гносеологической предпочтительности науки как формы познания. В конкретных методологических разработках эта установка оборачивалась выбором определенного вектора оценок и сопоставлений различных познавательных феноменов: оценки переносились из плана соответствия знания строгим стандартам научной рациональности в план отклонений от них.

Именно отклонения предстают с этой точки зрения в качестве нормативной подосновы оценок научности. А коль скоро норма отклонения является, очевидно, величиной условной, методологические оценки полностью релятивизируются. В случае же сопоставления феноменов с различным гносеологическим статусом за норму, в соответствии с общей установкой, следовало принимать тот познавательный феномен, чей гносеологический статус является более сомнительным.

Надо сказать, что очень многие методологи, теоретически в общем разделяя указанную установку, проявляли вполне понятную непоследовательность в ходе ее практической реализации. Однако их более последовательные коллеги напоминали «отступникам» об общих идеалах, как это делал, например, П. Фейерабенд в отношении своего куда более осмотрительного «друга и соратника-анархиста» Имре Лакатоса¹. Настойчивость Фейерабенда понятна — ведь именно в ходе конкретных реконструкций реальных познавательных ситуаций привлекается внимание к факторам динамики знания, в том числе и к факторам социокультурным.

¹ *Feyerabend P. K. On the Critique of Scientific Reason//Essays in memory of Imre Lakatos. Boston Studies on the Philosophy of Science. Boston, 1976. V. XXXIX.*

Но как раз в этом последнем пункте и обнаруживается со всей полнотой ущербность предлагаемого подхода. Ибо в его рамках методология, концентрируясь на демонстрации неустранимой дефектности рациональности познавательного процесса, фактически лишает и себя и науку права судить и вообще критически относиться к своим и чужим дефектам. Свои задачи такая методология видит лишь в том, чтобы отстраненно констатировать рациональную ущербность науки и вообще всякого духовного предприятия.

Вот этот-то сугубый «объективизм», эта демонстративная отстраненность указанной методологической позиции от запросов науки, ее нежелание участвовать в реализации установок и идеалов научного познания как раз и заставляют методологов искать сегодня более эффективные в когнитивном плане позиции. В случае с астрологией интенцию таких поисков и суть неудовлетворенности существующей установкой методологических изысканий хорошо моделируют трактовки известной евангельской сентенции «кто из вас без греха, первый брось на нее камень» (Ин., 8; 7). В зависимости от контекста эта фраза может приобретать очень и очень различный смысл.

И отнюдь не во всех контекстах этот смысл соответствует тем высоким нравственным и интеллектуальным стандартам, каким она должна соответствовать по Иоанну. Так, например, и в устах жертвы, и в устах соучастников казни, будь то грешные или безгрешные соучастники, сентенция эта звучит весьма двусмысленно. Лишена она высокого смысла и в устах тех, кто с помощью апелляции ко всеобщей греховности ставит себя выше прочих и на этом основании присваивает себе право судить и миловать — даже благое использование права судить отнюдь не оправдывает способ присвоения этого права через всеобщее уничтожение. А ведь без высокого оправдания самого права судить других евангельская притча превращается в забавный анекдот, свидетельствующий не более чем об интеллектуальной изворотливости Христа.

Есть, кажется, лишь один смысловой план, в котором приведенная евангельская сентенция приобретает глубину и мудрость, достойную тысячелетней памяти, — это план, заданный не стремлением судить других, а стремлением служить другим, подчиняя этому стремлению также и способность суждения. Именно этот смысловой план, думаю, и наделил фразу силой, которая позволила

ей, согласно притче, пробиться сквозь озлобление толпы к самосознанию личностей, способных устыдить себя, стало быть, способных стать лучше, способных совершенствоваться. К возвышению, а не к унижению приводит здесь апелляция ко всеобщей греховности, и весь этот положительный эффект достигается благодаря контексту служения, контексту, который почти полностью исчез в методологических программах 70-х годов.

В методологии того периода в целом (а не только в ее крайних проявлениях) стало как бы забываться, теряя конструктивное значение и отодвигаться на третий план то принципиальное обстоятельство, что учение о методах научного познания призвано совершенствовать научные методы в соответствии с целями науки, а не просто констатировать или критически оценивать (с некоторой «незаинтересованной позиции») сложившееся положение дел. Конечно, и критицизм, и объективность необходимы для решения этой задачи, но методолог должен отдавать себе отчет в том, что, ограничивая свои задачи лишь объективным отображением реальности науки и ее критикой, он теряет, по существу, основной ориентир методологической рефлексии над наукой и потому постоянно рискует преступить предел, за которым указание на дефекты рациональности в реальной науке перерастает в утверждение иллюзорности целей рационального познания в науке, ценности рациональности знания и эффективности разума вообще.

Что ж, такая позиция вполне возможна, но это уже иная позиция, предполагающая служение вполне определенным целям. Недопустима не смена позиций, недопустимо представлять дело таким образом, будто объективизм и критицизм могут составлять самостоятельную позицию в нормативной оценке науки. В своих основаниях методология есть философское учение, а это значит, что в сфере его содержания фиксируется не только сущее, но и должное¹.

И именно это должное задает характер методологиче-

¹ Забвение философской «природы» методологии является, видимо, одним из наиболее тяжелых последствий длительного влияния на методологию, особенно на Западе, позитивистской философии науки. И весьма показательным, что в этом пункте постпозитивизм, при всем его радикальном отрицании позитивизма, является, по существу, преемником последнего. Провозглашая значение метафизики для науки, постпозитивисты весьма мало озабочены «метафизическими» предпосылками своих собственных методологических программ.

ских суждений, демонстрируя между прочим тот факт, что только таким образом и возможны объективность и критичность рассмотрения в рамках методологии. Можно, скажем, просто указав на несоответствие реальности науки ее же собственным целям и идеалам, уравнивать ее в гносеологическом статусе с мифом, но это будет отнюдь не абсолютно объективный взгляд на науку, свободный от всяких догматических установок, а выбор вполне определенной оценочной позиции вне науки, скорее всего, в мифе.

Поэтому забавно и поучительно наблюдать, как «последовательный» Фейерабенд путается в основаниях своих собственных суждений о науке, отрицая ради последовательности (он эту процедуру называет «дадаизмом») эти самые основания¹. И если вся эта интеллектуальная эквилибристика имеет смысл, то лишь как демонстрация того очевидного положения, что всякое суждение предполагает определенную позицию, точку зрения, установку. Можно разделять такую позицию с наукой, можно с ненаукой, с мифом например, но если выбор все же сделан в пользу науки, то именно ее интенции должны задавать стандарты для оценки ее реальности, как и реальности различного рода наукоподобных образований типа астрологии.

Наука и астрология

Карл Поппер (крупнейший специалист в области методологии науки), касаясь астрологии в одной из своих работ, заметил, что астрологию нельзя квалифицировать как науку, потому что она не ориентируется в своих построениях на принцип фальсификации: астрология излишне подчеркивает положительные свидетельства и игнорирует контрпримеры². Наивность данной оценки следует, видимо, отнести на счет методологических установок первой половины столетия (хотя сам Поппер весьма неортодоксален в отношении к этим установкам: он является если не основоположником, то, во всяком случае, предтечей критического рационализма — одного из влиятельных течений постпозитивизма 60—70-х годов).

¹ См., например: *Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки*. М., 1986. С. 332 и далее.

² *Popper K. R. Science: Conjectures and Refutations//Conjectures and Refutations*. N. Y., 1968. Ch. 1.

Эдвард Джеймс, философ науки, очень уважительно относящийся к Попперу, но принадлежащий все же 80-м годам, рассуждая по поводу этой оценки Поппера, просто констатирует: в данном пункте Поппер фактически ошибается. Если мы обратимся к истории астрологии, то мы конечно же увидим, что идейное содержание астрологии не оставалось неизменным и что в этом движении достаточно видное место занимает процедура фальсификации и идеология фальсификационизма вообще¹. И однако же статья Джеймса, на которую я только что сослался, посвящена именно опровержению астрологии (и других «иррациональных феноменов»).

Джеймс далек от методологического ригоризма 30-х годов. Но он не принимает и методологический релятивизм 70-х. Он ищет более сбалансированную позицию, отчетливо сориентированную на имманентные цели науки. И именно эта ориентация, на мой взгляд, позволяет ему зафиксировать обстоятельство, имеющее принципиальное значение для методологической оценки духовных образований типа астрологии.

Джеймс замечает, что нарушения стандартов научной рациональности в астрологии превышают, количественно и качественно, некоторую интуитивно допустимую меру, превращая астрологию в духовный феномен, который, собственно говоря, бессмысленно оценивать по стандартам научной рациональности. Причем дело не в недостатке декларируемых методологических ориентиров астрологии, которые в общем совпадают со стандартами общепринятой науки — при некотором воображении тезис «звезды не лгут» может быть истолкован как методологическое требование опытной проверки астрологических построений, включая процедуру фальсификации: звезды не лгут, ошибаются астрологи.

И не только в том дело, что в астрологии непомерно велико количество методологических дефектов и дефекты эти весьма серьезны — в периоды крутых перестроек терпимость науки к нарушениям рациональности также весьма велика. Дело главным образом в том, что астрологи не считают устранение этих дефектов своим основным и главным делом. Хотя методологические несообразности буквально разрывают массив астрологических представлений.

¹ *James Edward W. On Dismissing Astrology and Other Irrationalities//Philosophy of Science and the Occult. P. 24.*

Астрология, это легко показать, всегда была готова в принципе принять любое частное методологическое замечание и любую критическую оценку. Она пересматривает неудавшиеся предсказания и вносит необходимые коррективы в соответствующие концептуальные структуры.

Но эта деятельность разворачивается как бы вне и помимо основной интенции астрологии, ибо сплошная методологическая дефектность массива астрологических представлений, как и простое невежество рядовых астрологов, никогда не мешала астрологии эффективно предсказывать будущее. Именно поэтому познавательная иррациональность астрологии обнаруживается лишь тогда, когда астрологические построения оцениваются не в одном каком-либо пункте и не по одному какому-либо критерию, но комплексно, так что обнажается внутренняя интенция астрологии как определенного типа культурной деятельности: отнюдь не познание является целью астрологии.

Приведем поясняющий пример. Одной из наиболее рациональных конструкций астрологии является так называемая теория жилищ — теория «домов» планет. В свое время эта теория немало способствовала росту популярности астрологии среди весьма скептических римлян. И действительно, эта конструкция удивляет своей простотой и внутренней согласованностью.

Суть теории в следующем. Более или менее прямо на судьбы людей и вообще на дела земные влияют планеты, но интенсивность и характер их воздействия зависит от множества факторов, среди которых видное место принадлежит их взаимному расположению и их положению по отношению к зодиакальным созвездиям в каждый данный момент времени. Теория жилищ вносит порядок и количественную определенность в эту сложную систему взаимоотношений.

Каждая из семи планет (в число коих входят Солнце, Луна, Юпитер, Сатурн, Марс, Венера, Меркурий) наделяются домом в созвездиях Зодиака. Когда планета находится в своем жилище, ее специфическое действие достигает максимума, а нейтрализующие ее вредные влияния блокируются. (Правда, ясность здесь сохраняется лишь до тех пор, пока речь идет о благоприятном для людей специфическом действии планет — по поводу того, что означает «максимум» для неблагоприятных влияний, мнения астрологов разделились: часть из них считает, что, когда планета находится у себя дома, она становится мягче к людям, часть же, напротив, считает, что неблаго-

приятные воздействия усиливаются; но в данном случае все это неважно.)

Проблема, с которой сразу же сталкивается теория жилищ,— распределение планет по знакам (созвездиям) Зодиака. Оставим пока в стороне качественную сторону этой проблемы, посмотрим, как она решалась астрологией количественно. Знаков Зодиака, как известно, 12, планет же (во всяком случае на момент создания теории) — 7, но астрология блестяще вышла из этой сложной ситуации.

Сначала каждой планете (включая Луну и Солнце!) поставили в соответствие по одному созвездию Зодиака. Однако оставшиеся 5 пустых жилищ, как отмечает Ф. Ф. Зелинский, делали совершенно невозможным рациональное астрологическое вычисление¹. Элемент неопределенности появлялся там, где в нем совершенно не нуждалась астрология,— в сфере формальных количественных процедур.

И выход был найден: планеты были поделены на дневные и ночные. И хотя качественные основания такого деления были примерно такими же, как и в случае деления планет по половому признаку, результат вполне оправдал смелую гипотезу. Каждой планете соответствуют два жилища — дневное и ночное; Солнце и Луна, понятно, в этой дихотомии во внимание не принимаются; в итоге — 5 планет имеют по два дома, т. е. 10 домов заняты, плюс дом Солнца и плюс дом Луны. Результат: 12 созвездий Зодиака успешно, а главное, естественным образом распределены между 7 планетами.

Теперь, если двинуться от «количества к качеству», то мы увидим, как теория блестяще сочетается с опытными данными (дюжина зодиакальных созвездий, дневная сущность Солнца и ночная Луны и пр.). И в общем как-то и чем-то все это напоминает комбинаторику таблицы Менделеева, теорий элементарных частиц и т. д. А если к этому добавить те удивительные в общем качественные согласования, которые как бы сами собой вытекают из распределения планет по жилищам, то степень рациональности теории еще более возрастает.

Что дом Солнца расположен в созвездии, куда Солнце попадает в период своей реальной максимальной активности — в июле,— это неудивительно, его там располо-

¹ См.: Зелинский Ф. Ф. Умершая наука//Из жизни идей. Соперники христианства. Т. 3. С. 268.

жили изначально. А вот то, что это созвездие Льва (царя), — это замечательно. А не замечательно ли то, что, размещая планеты по жилищам в соответствии с их зодиакальным (не фактическим) расстоянием от солнца, мы находим Марс у бодливого Овна и злобного Скорпиона; более того, Овен — знак марта. Или дом Меркурия — Близнецы, т. е. знак мая, а май получил свое имя от Май, матери Меркурия; или дом Сатурна — Козерог, знак декабря, а декабрь, задолго до изобретения этой теории жилищ, был посвящен римлянами Сатурну и праздникам в его честь — сатурналиям. И т. д. и т. п.

Данная концепция астрологии поражает своей разработанностью, детальностью. И на фоне внимания астрологии к такого рода деталям и подробностям, свидетельствующим о неслучайности расположения планет в соответствующих обителях, логично было бы ожидать от астрологии пристального внимания также и к проблемам, связанным с определением местоположения и границ планетных жилищ.

Однако в этом пункте мы неожиданно сталкиваемся — нет, не с отрицанием — с поразительным равнодушием к вопросам, которые самым настоятельным образом требуют решения для рационализации астрологических представлений. В самих основаниях теории жилищ обнаруживаются гигантские провалы.

Как быть, например, с известным еще Гиппарху явлением прецессии, в ходе которой из года в год меняется картина суточного вращения звездного неба и соответственно картина расположения на нем планет и Солнца. Вследствие прецессии знаки Зодиака, отсчет которых начинается с даты весеннего равноденствия (со знака Овна), уже не совпадают с одноименными созвездиями, через которые Солнце проходит, как бы запаздывая на одно созвездие (и продолжает запаздывать на одно созвездие примерно каждые 2000 лет).

Солнце, таким образом, оказывается на дату весеннего равноденствия в созвездии Рыбы, а в июле Солнце, стало быть, оказывается не во Льве, а в Раке (не говоря уж о том, что максимум Солнца на июль — явление географически весьма относительное). И как тогда быть с домом Солнца? Где он, в знаке Зодиака или в реальном созвездии, где Солнце фактически оказывается в июле?

Или другой вопрос из той же области. Коль скоро действие Солнца и других планет существенно зависит от

того, в каком знаке они пребывают на данный момент времени, вопрос о границах созвездий приобретает принципиальное значение. И однако же астрология проявляет к данному вопросу весьма избирательный интерес. Реальные зодиакальные созвездия различны по размерам, и соответственно Солнце и другие планеты находятся в них не одно и то же время. В созвездии Девы, например, Солнце находится 47 дней, а в Скорпионе — только 6. Астрология же просто делит эклиптику на 12 частей по 30 градусов на каждое созвездие.

Но, может быть, астрология в принципе равнодушна к вопросам данного типа? Может быть, она, по каким-то скрытым причинам, обходит пока данный тип вопросов, направляя свои рационализирующие усилия в иную сторону? И это не так.

Столкнувшись с необходимостью проецировать на небосклон элементы более совершенной предсказательной технологии (круг гороскопа), астрологи применяли точнейшие вычисления тригонометрического характера, чтобы свести фактические градусы зодиакальных созвездий к градусам круга, ровно поделенного на 12 частей. Но это лишь тогда, когда понадобилось освоить технику гороскопа. А вопрос о том, что же на самом деле влияет на действие планет — геометрически правильно расположенные на круге знаки зодиака или реальные созвездия; — этот вопрос остался без ответа. Как остается без всякого серьезного объяснения в астрологии то обстоятельство, что Солнце в своем годичном движении проходит, строго говоря, не 12, а 13 созвездий — между Скорпионом и Стрельцом Солнце посещает созвездие Змееносца.

Первый вывод, который можно сделать, рассматривая приведенные примеры, состоит в том, что Джеймс, видимо, прав — комплексное рассмотрение делает очевидной внутреннюю иррациональность астрологии в смысле отсутствия у астрологических представлений установки на последовательную рационализацию ради самой же рационализации и ни для каких иных целей. Но если это так, то следует, видимо, сделать еще один шаг и предположить, что астрология вообще не имеет своей целью формирование рационального знания даже как базы предсказания. Цель астрологии иная. Хотя, конечно, ясно, что если для достижения своих имманентных целей она неизменно принимала форму науки и придавала своим основаниям форму рационального знания, то причины этого относятся к самой природе астрологии.

Полагая, что астрология фактически стремится к целям, не совпадающим с известными целями науки, я в то же время не буду здесь обсуждать вопрос о шарлатанстве в астрологии — это особая тема, весьма интересная, но требующая для своего серьезного обсуждения предварительного рассмотрения шарлатанства вообще и в уважаемой науке в частности. Как общественный, культурный феномен астрология, очевидно, не является продуктом сознательных мистификаций. А потому о природе ее имманентных целей следует судить не по сенсационным разоблачениям и несбывшимся гороскопам, а по истории ее развития, по направлениям разработки и системе внутренних предпочтений.

Предпочтения же эти достаточно ясно говорят о том, что целью астрологии никогда не было объяснение действительности, отображение ее такой, как она есть. Приоритетной целью астрологии всегда было предсказание конкретных земных событий (человеческих судеб, судеб общества или физических событий в «натуральной» астрологии), и притом предсказание, прямо предназначенное для использования в деятельности отдельного человека или сообщества.

Это последнее обстоятельство, как правило, выпадает из поля зрения при оценке гносеологического статуса астрологии. А между тем оно, по существу, меняет наше представление об ее статусе. Даже если астрология и может претендовать на статус науки, то только науки прикладной, озабоченной использованием имеющегося знания для решения конкретных практических задач, а отнюдь не разработкой и совершенствованием рациональных представлений о мире, как этот мир есть сам по себе.

Все науки, а отнюдь не только астрология имеют в качестве одной из своих центральных задач построение успешных предсказаний. Однако, создавая основание для таких предсказаний (фундаментальная), наука никогда не ставит перед собой задачу придать этим основаниям форму, позволяющую использовать их непосредственно для решения частных практических задач.

Форма научного знания (форма всеобщности, как говорят философы) определяется в науке задачей дальнейшего приращения знания, т. е. знание должно быть представлено в таком виде, чтобы с его помощью можно было получать новое знание. Этой общей установкой, вооб-

ще говоря, определяется природа научной рациональности.

В прикладном исследовании иные цели предъявляют иные требования к форме организации наших представлений о мире. Можно привести целый список целевых ориентаций, отличающих прикладное исследование от фундаментального и соответственно налагающих вполне определенный отпечаток на форму знания. Целью фундаментальных исследований является получение знания о мире, картина мира. Целью прикладных — предписание для производства вещей.

Поиски истинного знания являются для первых целью самодовлеющей, для вторых — инструментальной ценностью. В первом случае направление исследования определяется главным образом задачей выявить и познать еще не познанные характеристики объектов, во втором — определяющую роль для исследовательских планов играют финансирующие организации, непосредственно заинтересованные в определенных практических результатах исследования.

В фундаментальных науках полученное знание является достоянием самого исследователя, в прикладных науках — собственностью общественных институтов. В фундаментальном исследовании, выступающем от имени науки вообще, знание продолжает рассматриваться как верное отображение действительности. В прикладной науке адекватность знания выражает, прежде всего, его соответствие конкретным условиям данной практической задачи¹.

Этот список, а его можно и продолжить, выражает, конечно, сегодняшнее положение дел. Но тем не менее его релевантность к оценке астрологии очевидна. В частности, большое значение имеет здесь тот факт, что на всем протяжении истории астрологии мы наблюдаем постоянную борьбу и постоянные попытки примирить две идейно-теоретические установки, в общем виде характерные для любого прикладного исследования, — установку на отображение реальности как она есть и установку на инструментальность. Причем в астрологии эти попытки приобретают драматический характер, ибо в рамках чисто инструменталистской установки сама рациональная форма организации астрологических представ-

¹ Подробнее см.: Пружинин Б. И. Рациональность и историческое единство научного знания. М., 1986. С. 109 и далее.

лений становится лишь средством воздействия на клиента.

В содержательном плане это противостояние познавательного и прикладного отливается в чрезвычайно острую форму противоречия между теорией инициатив и теорией генитур. Теория генитур опирается на предопределенность судьбы во всех ее пунктах и моментах, а теория инициатив странным образом допускает возможность какого-то влияния на судьбу благодаря астрологическим предсказаниям.

Между прочим, стоики — единственная, пожалуй, античная философская школа, поддерживавшая астрологию, — резко выступали против учения об инициативах: знание о своей судьбе человек получить может, как и вообще любое знание, но знание это позволяет ему лишь мужественно принять неизбежное. Астрологи, однако, по самой сути дела, которым они занимаются, не могли принять этот тезис. И думаю, не по идейным или методологическим соображениям: просто клиент, исповедующий стоическую философию, — явление крайне редкое.

Астрология же в принципе всегда ориентировалась на клиента. И потому она всегда находила «щель» в жестком детерминизме теории генитур¹, чтобы сквозь нее пробивалась иная идейная традиция, традиция, заметим, куда более древняя, чем рационалистические установки античных греков, попытавшихся превратить гадание в науку.

Конечно, сама возможность рационального предсказания будущего покоится на том, что судьба предопределена и точно записана в движении «звезд» — астролог лишь читает и расшифровывает эту запись. И видимо, не

¹ Это стремление обнаруживается даже там, где астрология, как кажется, желает быть предельно определенной и объективной. Читая о затянувшемся споре по поводу того момента, когда звезды запечатлеваются в судьбе человека — рождение является процессом, по ходу которого меняются конstellации, а стало быть и судьба, — невозможно избавиться от чувства, что астрологи как бы ненамеренно акцентируют имеющуюся здесь неопределенность. Спор тянется века. Долго обсуждался знаменитый «аргумент гончара» — если капнуть чернилами на вращающийся гончарный круг, то образуется полоса, т. е. элемент неопределенности в этом пункте, а стало быть и в предсказаниях, неизбежен. Позднее возникла и бурно обсуждалась идея считать моментом приобщения к звездам зачатие (хотя не ясно, что это дает в плане уточнения времени). И все это на фоне вопиющих неточностей и несообразностей в различных фрагментах астрологии.

случайно возникновение собственно астрологии как науки в процессе развития астрологических идей халдеев и египтян совпадает по времени с первыми удачными попытками научно объяснить закономерности движения планет (Евдокс Книдский, ок. 406 — ок. 355). Вместе с тем, в астрологии никогда не исчезала установка, оставляющая в астрологическом знании место для субъективного и на небе, и на земле.

Надо сказать, что в самой по себе идее, допускающей момент субъективности в мире, нет ничего предосудительного. Более того, любая наука в своих идейных основаниях сталкивается с противоречием объективного и субъективного, детерминизма и свободы. В гуманитарных науках эти противоречия прямо образуют стержневую проблематику. Так что, вообще говоря, ничего из ряда вон выходящего в обращении науки к субъективному фактору нет.

Но это лишь «вообще говоря», ибо в случае астрологии дело существенно усугубляется тем, что основным «объектом» предсказания, а также потребителем и оценщиком астрологического знания является прежде всего индивид, отдельный человек. Уже одно это обстоятельство переводит астрологическое знание из разряда явлений познавательных в разряд явлений социопсихологических и даже просто психологических. Психологическая же убедительность, как и идеологическая, отнюдь не тождественна логической достоверностью объективного, рационально обоснованного знания.

Конечно, прикладная ориентация астрологии на индивида отнюдь не влекла за собой автоматически полную психологизацию астрологических представлений. В астрологии всегда присутствовала и иная тенденция, связанная с тем, что астрологические предсказания использовались все-таки для достаточно определенных действий, затрагивающих судьбы многих людей. Тысячелетний опыт использования астрономических сведений для организации жизни людей подсказывал, что наблюдение за звездами, включая и астрологическое, способно дать такое знание.

Это убеждение превращало простое гадание в псевдонаучные манипуляции, а в некоторых ситуациях приближало астрологию к статусу действительно «прикладной науки» и даже науки. Формальным основанием для такого рода приближений было то простое обстоятельство, что для клиента астрологического гадания психологиче-

ски достоверным представлялось предсказание, облеченное в рациональные формы науки. Однако и это обстоятельство не следует игнорировать при оценке статуса астрологии.

Вся история астрологии от III в. до н. э. и практически до наших дней — это история балансирования на двух разнонаправленных тенденциях, одна из которых приближает астрологию к прикладному исследованию и даже к науке, другая же ведет к идеологизации, социально-психологическому манипулированию, психотехнике и идеологическому тренингу. И линия борьбы этих тенденций всегда проходила по самым глубинным основаниям астрологии, фактически разрывая ее как единое идейное образование. Астрология в принципе синкретична, и в этом ее основной порок, как, впрочем, и причина ее живучести.

Сама по себе наука, как и сама по себе психотехника, — вполне определенное явление нашей культуры. Негативный эффект дают лишь попытки прямо соединить психологическую самоориентацию индивида и рациональные структуры объективного знания. Попытки напрямую связать идею детерминации человеческой судьбы и идею инициативности приводили лишь к психологизации сведений о звездах. Внутри же астрологической теории результатом таких усилий были весьма тонкие, но абсолютно бесплодные «схоластические» различия между «необходимостью», «роком», «судьбой» и пр.¹ Фактически это было лишь внешним использованием рациональной формы науки для целей идеологических или психологических.

Вавилоняне не обожествляли звезды, которые в правильном движении кружились по небосклону. «...Именно эта правильность не давала возникнуть мысли об их божественности. Это свойство было приписано тем из них, которые своим уклонением от всеобщих законов доказывали, что в них живет самостоятельная сила»². Этот момент «уклонения» и есть основание социально-психологических и просто психологических ориентаций астрологии.

Менялись времена, менялись клиенты, менялось идеологически значимое содержание астрологических пред-

¹ См.: Зелинский Ф. Ф. Умершая наука//Из жизни идей. Соперники христианства. Т. 3. С. 277.

² Там же. С. 247.

сказаний. На Востоке, в древности, астрология полагала, что звезды заботятся о судьбах только царей и царств. В Греции звезды «демократизировались». В горниле политических страстей императорского Рима, где по понятным причинам интерес к будущему приобретал политико-инструментальный и идеологический смысл, астрологи быстро пришли к выводу, что именно один лишь император и не подвержен влиянию звезд.

Но при всем том, несмотря ни на какие опасности, астрология всегда так или иначе допускала возможность активного действия своих клиентов, ибо только в таком контексте обретали ценность ее «точные и объективные» сведения о звездах, которые не лгут. И как бы строго ни утверждал тезис о «всемирной симпатии», что разнообразные изменения планет, действующие и непосредственно, и под различными углами своих аспектов, взаимно усиливая и уменьшая действие друг друга, сосредоточиваются на рождающемся младенце и кладут этим неизгладимую печать на него, определяя его наружность, характер и судьбу, все же в самом этом влиянии или в неопределенности момента рождения всегда найдется достаточно места, чтобы придать астрологическим предсказаниям статус, соизмеримый с возможностями клиента изменить свою судьбу или свое психологическое самочувствие¹.

Так, балансируя на двух противоположных тенденциях, эта «прикладная наука» иногда более, иногда менее успешно просуществовала до нашего времени. Но сегодня с ней происходит нечто необычное. В век прикладного знания, стрессов и идеологических кризисов противоречивые тенденции, кажется, разорвали астрологию на два самостоятельных духовных образования.

С одной стороны, стала складываться так называемая «гуманистическая астрология»², которая, по контрасту с традиционной астрологией, претендовавшей на статус науки, полагает себя «философией жизни». Эта астрология отказывается от претензий на рациональность своих обобщений, на точность и конкретность предсказаний, на эмпирический смысл своих суждений и в конце концов прямо берет на себя социально-психологическую (а по

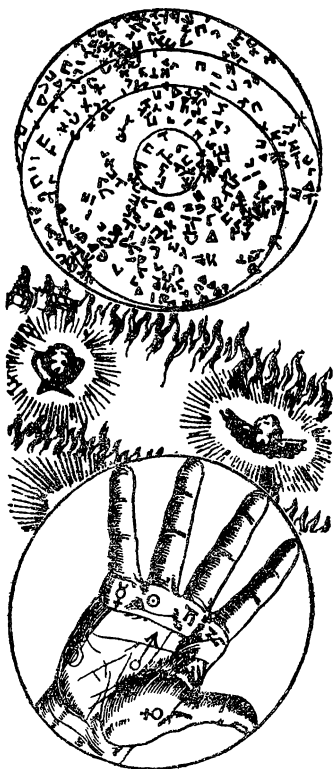
¹ При сравнении старинных и современных гороскопов легко заметить, что старые гороскопы были ориентированы главным образом на действие-событие, новейшие же весьма психологизированы.

² *Rudhyar D. Person-Centered Astrology*. N. Y., 1980.

содержанию идеологическую) задачу — помочь человеку через свою связь со звездами ощутить себя, свою значимость в этом безумном и недобром мире. Ведь люди зачастую ошибаются и даже обманывают друг друга, оценивая свое и чужое значение. А звезды не лгут.

С другой стороны, с выходом человека в космос, с успехами биологии и астрофизики стал складываться комплекс действительно научных дисциплин, где по-новому предстает древняя идея о влиянии звезд на земные дела. И тот факт, что эта идея использовалась прежде для целей псевдонаучных, не может помешать ее научному использованию. Ведь звезды не лгали и прежде, ошибались лишь те, кто пытался понять, о чем они говорят. Но люди способны учиться на своих ошибках. Собственно, в этом и состоит суть науки.

МИРОПОНИМАНИЕ И ОБЫДЕННЫЙ ОПЫТ



ОБ ИДЕЕ АЛЬТЕРНАТИВНОЙ НАУКИ

В. П. ФИЛАТОВ

В современном мире наука стала той основой, на которой перестраиваются и рационализируются многие сферы человеческой жизнедеятельности. Создание новых технологий и совершенствование старых, формирование мощной индустрии знаний, все возрастающее преобразование жизненной среды человека — эти и многие другие процессы в конечном счете имеют своим источником развитие научного знания. Научно-технический прогресс, вызывающий невиданные по своему динамизму социальные процессы, вполне естественно, привлекает внимание всех размышляющих над проблемами современной жизни людей.

Почему в наши дни возникает вопрос об альтернативной науке? Почему имеющаяся наука перестала рассматриваться отдельными людьми, а иногда и группами общества как безусловная ценность, каковой наука считалась еще со времени своего возникновения в античности? Как представляется, главные причины происходящих в XX в. изменений в оценке науки — это причины социальные. Наука рассматривалась как безусловное благо, как некий «естественный свет» разума до тех пор, пока она была сравнительно изолированной от общества, пока научная деятельность была поприщем деятельности небольших групп интеллектуалов, пока благо, приносимое ей обществу, было хотя и несомненным, но довольно-таки неопределенным.

Между тем когда наука стала покидать узкую академическую среду и стала соединяться с промышленной и военной технологией, с сельскохозяйственным производством, с практикой социального управления, обнаружилось, что она вносит в жизнь человека не одно только благо. К. Маркс одним из первых зафиксировал противоречивые социальные последствия научно-технического прогресса: «Новые, до сих пор неизвестные источники богатства благодаря каким-то странным, непонятым ча-

рам превращаются в источники нищеты. Победы техники как бы куплены ценой моральной деградации. Кажется, что, по мере того как человечество подчиняет себе природу, человек становится рабом других людей либо же рабом своей собственной подлости. Даже чистый свет науки не может, по-видимому, сиять иначе, как только на мрачном фоне невежества. Все наши открытия и весь наш прогресс как бы... наделяются интеллектуальной жизнью, а человеческая жизнь, лишенная своей интеллектуальной стороны, низводится до степени простой материальной силы»¹.

В наши дни эту оценку противоречивого, содержащего элементы дегуманизации и отчуждения развития науки и техники нетрудно дополнить новыми чертами. Общество озабочено тем, что ученые, открывая путь к использованию все более могущественных сил природы, ведут свои исследования без учета негативных последствий их возможного применения. Научное знание нередко реализуется в таких технологиях, которые разрушают и загрязняют естественную среду обитания человека, оказывают опасное влияние на биосферу в целом. Современная наука становится все более дорогой, поэтому научные исследования концентрируются в немногих странах, что углубляет и без того немалый разрыв между ними и развивающимися странами. На Западе немалую критику вызывает так называемая «грязная наука» — исследования в области новейших систем вооружения, обслуживающие военно-промышленный комплекс. И вообще, наука в современном мире, пожалуй, пока еще с большей эффективностью порождает средства разрушения и уничтожения людей и с меньшим успехом — средства созидания, сохранения природы, средства излечения людей от многих болезней и т. п.

Амбивалентна и культуросозидающая роль науки. С одной стороны, она способствует интернационализации интеллектуальной жизни, утверждению рациональных и динамичных структур общественного сознания. Но с другой стороны, она же подтачивает гуманистические ценности, вытесняет традиционные формы жизни и культуры, приводит к расколу единой ранее культуры на две противостоящие друг другу сферы — научно-техническую и гуманитарную культуры.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 12. С. 4.

Разумеется, не все в этих обвинениях можно адресовать непосредственно самой науке, многое определяется теми социальными условиями, в которых она существует. В нашей социально-философской литературе, в частности, долгое время доказывалось, что издержки научно-технического прогресса типичны лишь для буржуазного общества и отражают грехи его социальной системы. Однако и в социалистическом обществе наука не может выводиться из зоны социального внимания и критики и изображаться в виде гоголевской дамы, «приятной во всех отношениях».

Проблемы гуманитаризации науки волнуют и наших людей, как волнует их после чернобыльской катастрофы и та цена, которую приходится платить за научно-технический прогресс. Нельзя уже верить на слово и тем представителям ведомственной, «прирученной» науки, которые, прикрываясь словами о народных интересах, обосновывают грандиозные и дорогостоящие, но малоэффективные и опасные в экологическом отношении проекты поворота рек и строительства гигантских водохранилищ. Все меньше оптимизма и все больше тревоги вызывают подкрепляемые научными расчетами тенденции к тотальной химизации сельскохозяйственного производства. Примеры эти можно умножать, но и сказанного достаточно, чтобы понять, что наука — это замечательное творение человеческого разума, — как и всякое человеческое создание, не может быть абсолютно совершенной.

А коли так, то и в альтернативах наличной науке нельзя усматривать лишь негативно-критический пафос или попытку поставить на место разума нечто алогичное и иррациональное. Нет спору — наука точна, на ее основе могут создаваться преобразующие жизнь человека технические достижения. Но, видимо, сейчас уже нельзя верить, в духе машинистских утопий начала XX в., что «будет радио — будет счастье», что где-то в лабораториях магами-учеными творится панацея, которая чудодейственным образом преобразит человека и избавит его от бремени жизненных забот.

Представляется, что в современном контексте вопрос об альтернативной науке — это прежде всего вопрос о восполнении известной ограниченности нынешней науки, причем ограниченности, вытекающей из самой ее природы. Это также вопрос о преодолении отчуждения науки от жизненного мира людей, о ее совместимости с идеалами и ценностями гуманизма.

Как же можно осмысленно обсуждать подобные вопросы? По-видимому, прежде всего нужно ясно представлять себе, чему именно могут противопоставляться подходы и программы альтернативной науки. Каково же то самое общее представление о научности, которое может ставиться под сомнение в альтернативных науках? Историки, методологи и философы науки чаще всего называют такое представление «картезианским идеалом науки», имея в виду под ним определенную устойчивую, воспроизводящуюся, по крайней мере в основных научных дисциплинах — в физике, химии, математике и т. п., — структуру научной рациональности. То, что этот идеал называется картезианским, не означает, что он был выработан и реализован в науке одним лишь Декартом. Реально он формировался и осмыслялся вместе с развитием новоевропейской науки, начиная с XVII в. Различные его черты и варианты можно найти у Галилея, Бэкона, Ньютона, Лейбница, Канта и последующих ученых и философов¹.

Разумеется, многое в формулировках этих мыслителей определялось теми историческими, социально-культурными, теологическими и философскими предпосылками, в рамках которых возникала и развивалась в то время наука. Каркас из этих предпосылок уже распался, но сам тип научной рациональности, сформировавшийся в то время, стал общепринятым, стал своего рода «здравым смыслом» науки. Даже сегодня еще рано говорить о том, что современная наука вышла за горизонт «галилеевско-ньютоновской» научности и нашла какие-то устойчивые альтернативы «картезианскому» идеалу науки.

Попытаемся суммировать и выразить достаточно простым языком положения, входящие в этот идеал². К их числу относятся онтологические (говорящие о том, как устроено познаваемое наукой бытие), методологические и социологические принципы.

В онтологической части картезианского идеала постулируется, что:

— порядок природы стабилен и универсален, человеческий разум проникает в него с помощью столь же устойчивых и универсальных категорий мышления;

¹ См.: *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). М., 1987.

² Ср.: *Тулмин С.* Человеческое понимание. С. 34—35; *Калининченко В. В.* Онтологические основания научного познания // Проблема онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988.

— материя (телесность) инертна и принципиально отличается от сознания — активного источника или начала рациональной, самопроизвольной деятельности;

— сознание (Я) заключено во внутреннем мире индивидуального тела.

К методологическим принципам картезианской науки относятся следующие:

— предметом науки является «общее», науки об индивидуальном не существует — это область интересов гуманитаристики и искусства;

— открываемые в естествознании общие положения (законы) значимы для всех и всегда;

— в естествознании эти общие положения допускают математическое выражение, к этому идеалу должны стремиться и остальные науки;

— наука отдает приоритет количественным и экспериментальным методам, научное объяснение есть прежде всего объяснение свойств целого из свойств его частей.

Картезианская наука предполагает некоторые, пусть очень абстрактные социологические характеристики:

— она нейтральна в социально-политическом плане, ориентирована собственными автономными целями и ценностями, связанными с поиском истины;

— она морально и эмоционально нейтральна, в ней доминируют рациональные принципы и аргументы;

— субъект познания рассматривается в ней как контрагент природы, призванный контролировать и подчинять себе ход ее процессов;

— в плане включения в жизнь общества наука является профессиональной формой деятельности, она продукт специализированного научного сообщества.

Нет нужды сейчас обсуждать, насколько исчерпывающе эти характеристики очерчивают картезианскую науку, поскольку нас здесь интересует не она сама, а возможные альтернативы ей — те или иные варианты «анти-картезианской» науки. Такой науки, которая не походила бы на науку XVII—XVIII вв. и на науку наших дней. Поэтому попробуем сразу же сформулировать альтернативы данным характеристикам в надежде получить достаточно определенный «анти-картезианский» образ науки. А после попытаемся подвести под него какие-то существующие или в принципе возможные феномены и виды знания.

Рассуждая так, можно получить примерно следующий перечень характеристик:

1. Естественный порядок не является от века данным. Материя не инертна — ей присущи источники самодвижения и активности и ее нельзя отождествлять с протяжением, как это делал Декарт.

2. Разделение материального и идеального (сознания) относительно. Человек не только и не столько противопоставит природе, сколько является ее имманентной частью. Он должен не управлять природой, а находиться в иных, например, диалогических, отношениях с ней.

3. Нет единых для всех наук методов, возможны иные типы объяснения, помимо редукции целого к частям.

4. Математическое знание не является универсальным языком и стандартом науки. Качественные, «понимающие» методы не менее важны.

5. Наука не должна быть этически и политически нейтральной, она может подчиняться примату гуманистических ценностей, быть ответственной перед обществом или какими-то его слоями и группами.

6. Наука не обязательно должна быть специализированной. Ее могут развивать, например, такие группы общества, для которых познание не является основной целью деятельности. Наука может быть делом всего общества (неспециализированная «народная наука») или же, наоборот, личным делом человека в том смысле, что каждый вправе создавать свою собственную науку.

Быть может, подобные характеристики, полученные путем незамысловатого изменения картезианских принципов на обратные, несколько упрощают вопрос об альтернативных науках. Ведь последние могут возникать на некоей существенно иной, несоизмеримой с картезианской платформе. Так, вероятно, дело обстоит с теоретическими построениями восточной мысли. И вместе с тем даже этот перечень позволяет начать достаточно предметный и интересный разговор. Так, можно заметить, что при известной конкретизации «анти-картезианские» положения вполне приложимы к античной и средневековой науке. И это естественно, поскольку картезианская наука сама возникала как альтернатива многовековой традиции античной и средневековой учености.

Собственно говоря, и современная наука, по крайней мере в некоторых своих направлениях, заметно отошла от картезианского образа. Свидетельством этому является достаточно общепринятое деление науки на классическую (XVII—XIX вв.) и неклассическую (XX в.) науку. Однако альтернативные проекты науки предполагают

гораздо более далеко идущие отличия от классической парадигмы научности. Так, например, одно из наиболее влиятельных в США альтернативных движений — научно-философская программа «Новый век» — пытается выработать качественно новое понимание мира и человека на основе синтеза квантово-голографических представлений, трансперсональной психологии и традиционных восточных систем мышления¹. Ясно, что здесь речь идет о различиях более глубоких, чем те, которые существуют, например, между классической механикой и «неклассической» квантовой теорией.

Не нужно думать, что лишь подобные «Новому веку» авангардистские движения могут претендовать на роль альтернатив общепризнанной науке. Бывают и менее экстравагантные течения, тем не менее существенно отходящие от картезианского идеала. И как мне кажется, для нас интереснее и важнее обсудить такие альтернативы, которые реализовались или намечаются в отечественной культуре. Их мы можем обсуждать более предметно, хотя и рискуем при этом задеть некоторые традиционные, глубоко укоренившиеся в нашей культуре представления и оценки.

Альтернативную научную программу или концепцию не так просто «выдумать», как это может показаться на первый взгляд. Подлинные, заслуживающие серьезного отношения альтернативы обычно связаны или с какими-то глубокими философско-методологическими представлениями, или с культурными движениями, или же они возникают из общественно значимых проблем, для решения которых уже недостает традиционных научных подходов. К таковым в истории отечественной мысли, по моему мнению, можно отнести такие альтернативы. Во-первых, это отходящие от картезианских идеалов в плане онтологическом и методологическом «русский космизм» и попытки создания новой «диалектической науки». Во-вторых, это «народные науки» (их черты кратко обсуждаются в общей дискуссии) и социально-экологическое движение последних лет, объединенное идеей «зеленого мира». В его рамках формируется новый тип знания, который можно назвать «критической экологией». В названных феноменах иначе, чем в картезианской науке,

¹ См.: *Теплов Б. М.* Практическое мышление//Хрестоматия по общей психологии: психология мышления. М., 1981. С. 332—341.

предстают когнитивные, социально-этические и институциональные характеристики.

Прежде чем кратко рассмотреть эти альтернативы, нужно сделать одно замечание. Всякое отклонение от нормы неизбежно влечет за собой оценку. Так, для сторонника ортодоксальной академической науки всякое отступление от ее стандартов априори есть отход от рациональности, который не может рассматриваться всерьез. Напротив, для людей, считающих, например, что диалектика должна стать методом науки, сама эта ортодоксальная наука может представляться более низкой, преходящей ступенью к диалектической науке. В подобной ситуации, чтобы разобраться в проблеме, необходимо на время отрешиться (хотя это и непросто) от предпочтений и готовых социальных, идеологических и тому подобных оценок, которыми в явной или неявной форме наполнены наши представления о тех или иных проявлениях познания. Приняв такую, несколько отстраненную позицию, попробуем рассмотреть упомянутые выше альтернативы.

Русский космизм

Картезианский идеал знания, как отмечалось, проводил резкую грань между природой и социокультурным бытием, между ценностным миром человеческого сознания и деэтизированной картиной материального мира. Как отмечал еще Спиноза, человек и общество оказались своеобразным «государством в государстве», они выглядели некими сторонними наблюдателями равномерного хода огромной и чуждой человеку машины мира, которую описывала наука начиная с XVII в. Этот разрыв между человеком и космосом надолго закрепился в европейской мысли. Он проявлялся в дуализме природы и свободы, в трактовках природы как некой аморфной материальной среды, на фоне которой по своим автономным законам развиваются общество и человек, в утверждении принципиальных методологических различий между науками о природе и науками о культуре.

Существенно иную картину мира выдвинул русский космизм. Это достаточно широкое и неоднородное философско-научное течение, включающее целый ряд крупных и оригинальных мыслителей и ученых — Н. Ф. Федорова, В. В. Докучаева, К. Э. Циолковского, В. И. Вер-

надского, А. Л. Чижевского, Н. Г. Холодного и других. В их концепциях человек снова — как когда-то в учениях философов и ученых античности — оказывается неотделимым от природы существом, непосредственным и активным участником космической жизни. Русские космисты делали предметом сначала философской, а потом конкретно-научной работы сложную систему антропокосмических и социокосмических связей и взаимодействий. На этой почве возникали синтетические понятия, в которых преодолеваются характерные для картезианской науки разделения живой и косной материи, человеческой деятельности и природных сил.

Наиболее известным и плодотворным среди таких концепций, по-видимому, является учение В. И. Вернадского о «ноосфере»¹. Согласно его взглядам, становление «ноосферы», а именно этот процесс мы переживаем сейчас, подготовлено всем предшествующим ходом биологической, социальной и космической эволюции. Причем все эти виды эволюции не протекают отдельно друг от друга. Человеческое общество и наука как планетарное явление неотделимы от биологической эволюции, вместе с тем они сами становятся, по мнению Вернадского, крупнейшей космической, геологической силой, вызывающей качественные изменения биосферы и облика Земли.

Учение Вернадского и взгляды других космистов вызывают ныне все больший интерес. Однако можно ли считать, что космизм уже превратился в реальное альтернативное направление **внутри** науки? Или же ноосферная, эволюционно-космическая парадигма остается пока философским направлением? Это, на мой взгляд, довольно сложные вопросы. С одной стороны, биогеохимия Вернадского и его последователей, гелиобиология Чижевского, теория космических полетов Циолковского, несомненно, связаны с космизмом как философским течением. С другой стороны, в собственно науку подобные теории мыслителей-космистов входили с немалым трудом и максимально очищенными от тех философских и религиозно-мистических элементов, которые в значительной мере определяли специфику русского космизма.

Известно, например, что Циолковский сожалел о том, что его воспринимали лишь как изобретателя космической ракеты, тогда как сам он в своем творчестве более

¹ См.: *Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста*. М., 1988.

всего ценил своеобразное учение об отношении человека и вселенной. И современная космонавтика, хотя она возводит Циолковского в ранг своих отцов-основателей, ставит ему в заслугу лишь техническую — «картезианскую» — сторону дела. Также и гелиобиология Чижевского, хотя в ней на огромном статистическом материале устанавливался целый спектр нетривиальных земно-космических связей, более чем полвека не принималась научным сообществом¹. Опять же его идеи стали входить в научный оборот пропущенными через космическую медицину и космическую биологию — современные научные дисциплины, в названиях которых слово «космос» означает нечто существенно иное, чем «космос» самого Чижевского и других космистов.

Тот факт, что концепции последних вызывали настоятельную потребность в научном сообществе, неудивителен. Так и должно быть, коль скоро это — альтернативные концепции. То же обстоятельство, что для своего вхождения в науку они нуждались в своего рода «картезианском фильтре», можно трактовать двояко. Прежде всего, как знак определенной недостаточности, невыработанности собственных конкретных концептуальных средств. Можно считать, что в космизме еще не создана собственная сеть понятий и теорий, способная конкурировать с ортодоксальной наукой, но в принципе такая сеть возможна.

Однако можно полагать, в духе философской трактовки принципа дополнительности, что язык классической науки (и в этом смысле — «картезианский язык») остается и останется впредь тем естественным языком, на котором поневоле должны излагаться какие-то конкретные «проекции» и «срезы» космического миропонимания. Само же оно в таком случае, пока будет привлекать внимание современных ученых, не нуждается в особых усилиях по переводу из философско-мировоззренческой в специально-научную форму. Как представляется, пока еще трудно сказать, какая из этих возможностей больше соответствует ситуации.

Дело в том, что центральные понятия космизма — «космос», «космическая эволюция» и т. п. — выступают еще скорее некоторыми метафорами, противостоящими «акосмичности» современной науки. Мало также каких-то реальных шагов к космизму со стороны социальных наук, продолжающих рассматривать человека лишь как

¹ См.: *Чижевский А. Л.* Вся жизнь. М., 1974.

продукт замкнутых, самодостаточных социальных структур. Но даже и в такой форме космизм стимулирует поиски ученых в новых областях научного знания¹. И на его основе, по-видимому, возможно появление альтернативных наук «некартезианского типа».

Диалектическая наука

В истории познания можно обнаружить две серьезные попытки построить отличную от «картезианской» (или «ньютоновской») науку на основе диалектического метода. Первая из них относится к рубежу XVIII—XIX вв., когда альтернативы ньютонианству выдвинули в своих натурфилософских учениях Шеллинг, Гегель и Гете. Особенно Гегель и Шеллинг явно исходили из диалектических идей и противопоставляли их ограниченному индуктивизму Ньютона и механицизму тогдашней науки в целом. Вторая относится к 20—30-м годам нашего века, когда у нас в стране была поставлена задача реконструкции науки на основе диалектико-материалистического метода. При этом ставилась эта задача вполне основательно, была создана сеть обществ (общества «биологов-марксистов», «физиков-марксистов», «математиков-марксистов» и т. п.), проводивших работу по этой реконструкции, активно обсуждавших ее пути и методы.

Можно ли рассматривать «диалектическую науку» как альтернативу «картезианской»? По-видимому, да. Так, в отличие от очерченных выше картезианских онтологических и методологических принципов в диалектическом мировоззрении материя трактуется как активное начало в смысле наличия в ней источников самодвижения и саморазвития, сознание не рассматривается как особая субстанция, утверждается качественное многообразие форм движения материи, существенно ограничивается значимость основных для картезианской науки методов редукционизма и объяснения свойств целого из свойств частей. Как это хорошо известно всем прослушавшим курс философии, Ф. Энгельс охарактеризовал принципы, сходные с названными выше «картезианскими», как «метафизику»,

¹ В последние годы, например, значение целого ряда идей русского космизма для исследований в области моделирования глобальных экологических процессов подчеркивает известный математик Н. Н. Моисеев. См. его книгу «Экология человечества глазами математика» (М., 1988).

которая должна устраняться из науки путем овладения учеными диалектическим методом познания.

Первыми в борьбу с этой «метафизикой» вступили Гете, Шеллинг и Гегель. В целом их интенция уходит корнями в романтическую реакцию на дегуманизованную, лишённую жизненности и смыслового начала механистическую картину мира ньютоновства. Все они были противниками ньютоновского естествознания и предлагали ему альтернативу на основе принципов единства объективного и субъективного, природных стихий и познавательных способностей человека. Природа представляла в их натурфилософских построениях как органическая целостность, а не слепой механизм, как иерархизированная система, для описания которой недостаточно причинных схем. Они утверждали примат интеллектуальной интуиции и диалектического развертывания понятий над количественно-математическим анализом, критиковали метод объяснения через сведение явлений к механическим движениям и взаимодействиям.

Почему же развитые на этих весьма интересных принципах натурфилософские системы быстро сошли со сцены и вызвали в целом негативную реакцию ученых?¹ Представляется, что помимо идеализма ученых оттолкнуло то, что в диалектике природы Шеллинга и Гегеля наряду с интересными прозрениями восстанавливались архаические, догалилеевские схемы объяснения и формы мышления. Отказываясь от «алфавита», введенного Галилеем, Декартом и Ньютоном для описания и объяснения природы, — геометрических фигур, механических моделей, математических символов, причинных схем и т. п., Шеллинг и Гегель обращались к старому, уже порядком забытому учеными языку «стихий и качеств», единства «микро-» и «макрокосма» и т. п.² На этом языке в причудливой, нередко фантастической форме они пытались истолковать

¹ С критикой натурфилософии выступили крупнейшие ученые XIX в. — Гаусс, Либих, Гумбольдт, Больцман и многие другие. Гельмгольц, например, отмечал (впрочем, слишком категорично, поскольку некоторые ученые питали поначалу известные симпатии к натурфилософии), что «гегелевская натурфилософия является абсолютно бессмысленной, по крайней мере для естествоиспытателей. Среди многих выдающихся естествоиспытателей того времени не нашлось даже одного-единственного, кто связал бы себя узами дружбы с гегелевской натурфилософией» (цит. по: Огурцов А. П. «Философия природы» Гегеля и ее место в истории философии науки // Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 2. С. 616).

² См. там же. С. 146—172.

явления физики, астрономии, химии, биологии своего времени.

Строгую, но в целом справедливую оценку этим толкованиям дал известный русский философ С. Н. Трубецкой: «Отношение немецкого идеализма к эмпирии всего лучше характеризуется его философией природы. Стоит вспомнить забытую натурфилософию Шеллинга, Гегеля и их многочисленных сподвижников, учеников и соревнователей, стоит представить себе наглядно эту философскую вальпургиеву ночь, где все силы неба и земли превращались в призраки понятий и кружились в диалектическом вихре, то созидаясь из первоначального тождества, то разрушаясь вновь и переходя друг в друга. Это были оргии априорной фантастики, каким до тех пор никогда еще не предавался человеческий ум. Теперь нам трудно представить себе, чтобы эти гностические рапсодии, эти грубые сказки сказывались в нашем веке и слушались с полнотою веры, как откровение высшей мудрости. Нам ближе, нам понятнее учения несравненно более древние, чем эти философемы, где газы разрежались в логические категории и логические категории сгущались в материальные силы и тела. И между тем эта натурфилософия, построившая вселенную а priori из чистых понятий, была не случайным эпизодом в истории немецкого идеализма. Недаром такое множество мыслителей заплатило ей столь прискорбную дань; недаром весь цикл идей этого учения заранее определялся началами Канта и старой алхимической мистикой и метеорологией самородков германского умозрения — Парацельса и Якоба Бёме»¹.

Как отметил К. Маркс, «диалектическая форма изложения верна только в том случае, если она знает свои границы»². Очевидно, что рассмотренный опыт построения альтернативной науке «диалектики природы» оказался неудачным. Диалектика преступила здесь свои границы и серьезно скомпрометировала себя в глазах естествоиспытателей. Однако это была идеалистическая диалектика, не преодолевшая своих «темных», мистических истоков. Как же дело обстояло столетие спустя, когда в иной социальной среде была поставлена задача преобразования науки на основе материалистически понятого диалектического метода?

¹ Трубецкой С. Н. О природе человеческого сознания // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 3. С. 171—172.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. II. С. 491.

Прежде чем заняться этим вопросом, хотелось бы немного порассуждать об общих проблемах. Как представляется, настало время трезво, не оглядываясь постоянно на авторитеты и затертые, но продолжающие довлеть над сознанием штампы, обсудить такие проблемы: «Действительно ли диалектический метод имеет существенное значение в конкретных науках?», «Возможна ли на основе диалектики, — как об этом мечтали многие в прошлом и как об этом нередко пишут и до сих пор, — наука некоего иного, высшего типа, отличная от «метафизической» науки?»

Для интеллектуальной жизни нашего общества эти вопросы достаточно актуальны и в то же время настолько запутаны, что в них весьма не просто разобраться. С одной стороны, философы и многие философствующие ученые десятилетиями призывали бороться с «метафизикой» и внедрять диалектику в науку, заверяя при этом, что она открывает ученому новые перспективы научного поиска и т. п. С другой стороны, эти призывы повисали в воздухе, а если кто-то пытался им следовать, то это обычно приводило к плачевным результатам.

Если брать философскую сторону этого противоречия, то, на мой взгляд, прежде всего нужно обратить внимание на связанный с идеей «диалектической науки» слой проблем. Одна из них уже упомянута выше — это проблема «темных истоков» диалектики, ее генетической связи с мистическими и архаическими типами мышления. В свете этого обстоятельства понятно, почему не только натурфилософия Гегеля, но и более поздние варианты «диалектической науки» — например, «диалектико-материалистическая агробиология» Т. Д. Лысенко — под формой диалектических закономерностей нередко воспроизводили такое осмысление явлений, которое типично для донаучного, архаического сознания.

Другой весьма запутанный вопрос — о «метафизике». Мы привыкли вслед за Ф. Энгельсом критиковать метафизику как плоский, закостенелый, не выходящий за уровень здравого смысла способ мышления. Между тем это вводит в заблуждение и противоречит всей многовековой философской традиции. Возможно, в этом вопросе стоило бы поступиться авторитетом классика, но не впадать постоянно в противоречия и оговариваться, что имеется в виду «старая» метафизика и т. п.

Любопытно, что Гегель, которому Энгельс в общем-то следует в критике этой «старой» метафизики XVII—

XVIII вв., вовсе не отрицал метафизики как таковой и не противопоставлял ей диалектики. «Ибо метафизика,— отмечал он,— есть не что иное, как совокупность всеобщих определений мышления, как бы та алмазная сеть, в которую мы вводим любой материал и только этим делаем его понятным. Каждое образованное сознание обладает своей метафизикой, тем инстинктивным мышлением, той абсолютной силой в нас, которой мы можем овладеть лишь в том случае, если мы сделаем саму ее предметом нашего познания»¹. Метафизика, таким образом, суть то, что иначе называется категориальным строем мышления, и одновременно есть часть любой философии (раньше эту часть называли еще «первой», или «теоретической», философией), при этом, разумеется, ее формы и содержание изменяются в истории.

Но, можно возразить, Энгельс критикует особый тип метафизики — метафизику классической, «ньютоновской» науки. Однако и эта метафизика в свете нынешних историко-научных и историко-философских исследований вряд ли может пониматься как плоский здравый смысл, как грубый эмпиризм и т. п. Вряд ли стоит отдавать предпочтение натурфилософу Окену над «индуктивным ослом Ньютоном».

Существующая литература о генезисе классической науки показывает, что ее метафизика сконденсировала в себе очень сложные преобразования человеческого интеллекта, глубокую рефлексивную переработку предшествующих форм сознания. В ней также отразились существенные социальные и этико-религиозные трансформации XVI—XVII вв. Переход к этой метафизике, как отмечает крупнейший специалист по генезису новоевропейской науки А. Койре,— это «наиболее революционный переворот, который совершил (или который претерпел) человеческий разум после изобретения Космоса древними греками. Эта революция была столь глубока, что в течение столетий люди — за редким исключением в лице, например, Паскаля — не сумели осознать ее значения и смысла; еще и сегодня она зачастую не осознается во всей своей полноте... Необходимо было реформировать структуры самого нашего разума, заново сформулировать и пересмотреть его понятия, представить бытие новым способом, выработать новое понятие познания, новое понятие

¹ Гегель, Энциклопедия философских наук. Т. 2. С. 21. В другом месте Гегель говорит, что образованность и культура без метафизики подобны храму без святыни.

науки — и даже заменить представляющуюся столь естественной точку зрения здравого смысла другой, в корне от нее отличной. Это объясняет нам, почему открытие вещей, законов, которые сегодня представляются такими простыми и легкими, что становятся предметом школьного обучения, — законов движения, закона падения тел — потребовало столь длительного, столь мучительного, часто безрезультатного напряжения сил таких величайших гениев человечества, как Галилей и Декарт»¹.

Разумеется, дело не обстоит так, что обсуждаемой метафизике в принципе невозможны какие-то альтернативы, что она установлена навечно. Существенно, на мой взгляд, то, что ее огульная, поверхностная критика, пусть даже она осуществляется с какими-то благими намерениями, может, во-первых, легко превращаться в критику собственно науки, а во-вторых, способствовать возникновению псевдонаучных концепций, объявляющих себя «новыми», «диалектическими», «антиметафизическими» и т. п. Нечто подобное и произошло, когда с конца 20-х годов под лозунгом реконструкции науки на основе диалектического метода начали появляться «новое учение о языке» Н. Я. Марра, диалектико-материалистическая «мичуринская агробиология» Т. Д. Лысенко, опирающееся непосредственно на ряд положений из «Диалектики природы» Энгельса «учение» об образовании клеток из бесструктурного живого вещества О. Б. Лепешинской.

Диалектикой освящались сомнительные концепции абиогенеза и космогенеза того времени. Конечно, возникновение всех этих явлений нельзя объяснять лишь стремлением внедрить диалектический метод в науку, к тому же с 30-х годов этот метод уже был предельно извращен и вульгаризирован в духе сталинской трактовки диалектического материализма². Но и с учетом этого можно утверждать, что тогдашние попытки — иногда искренние, а большей частью конъюнктурные — создать некую новую диалектическую науку оказались не только тщетными, но привели к не менее грубым и гротескным «гностическим рапсодиям», чем это было во времена натурфилософии.

¹ Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М., 1985. С. 131.

² См.: Филатов В. П. О истоках лысенковской «агробиологии». Опыт социально-философского анализа // Вопросы философии. 1988. № 8.

Нужно отметить, что большинство настоящих ученых сознавали в то время беспочвенность и опасность вульгарных требований немедленно диалектизировать науку. Пока это было еще возможно, они или отстранялись от дискуссий на эту тему, или же пытались урезонить рьяных, но слабо разбирающихся в науке пропагандистов «диалектического естествознания». Это настроение хорошо выражено известным в те годы биологом А. Ф. Самойловым. Он призывал подобных пропагандистов «на деле доказать, что они, применяя диалектическое мышление, диалектический метод, в состоянии пойти дальше, скорее, с меньшей затратой труда, чем те, которые идут иным путем. Если они это докажут, то этим, без всякой борьбы, без излишней бесплодной оскорбительной полемики, диалектический метод завоюет себе свое место в естествознании. Естествоиспытатель прежде всего не упрям. Он пользуется своим теперешним методом только и единственно потому, что его метод есть метод единственный. Такого естествоиспытателя, который желал бы пользоваться худшим методом, а не лучшим, нет на свете. Докажите на деле, что диалектический метод ведет скорее к цели, — завтра же вы не найдете ни одного естествоиспытателя недиалектика»¹.

Но такая постановка вопроса не устраивала борцов за диалектическую науку. От хлесткой, но малоквалифицированной критики «метафизической» науки² они постепенно переходили к прямому вторжению в ход научной работы, к организации проработок и чисток в науке, к поддержке упомянутых выше вульгарно-диалектических псевдонаучных «учений». В своих «Размышлениях натуралиста» В. И. Вернадский так оценивает идейную сторону этих событий: «Введение диалектики природы в философский кругозор нашей страны, в ее официальную философию, в наше время огромного роста и значения науки — является удивительным историческим явлением... Философы-диалектики убеждены, что они своим

¹ Самойлов А. Ф. Диалектика природы и естествознание//Под знаменем марксизма. 1926. № 4—5. С. 81.

² Вот образец этой критики: «...до тех пор, пока само естествознание (и история) не проникнется диалектикой и материализмом, оно само будет хромать, оно будет, со своей стороны, питаться скверной философией и отбросами старой метафизики и в то же время будет и их самих питать, т. е. оно будет создавать базу для «философского хлама» — для идеологического и метафизического вздора» (Деборин А. Диалектика и естествознание. М.—Л., 1930. С. 6).

диалектическим методом могут помогать текущей научной работе... Мне представляется это недоразумением. Никогда никакая философия такой роли в истории мысли не играла и не играет. В методике научной работы никакой философ не может указывать путь ученому, особенно в наше время. Он не в состоянии точно охватить сложные проблемы, разрешение которых стоит сейчас перед натуралистом в его текущей работе. Методы научной работы в области экспериментальных наук и описательного естествознания и методы философской работы, хотя бы в области диалектического мышления, резко различны. Мне кажется, они лежат в разных плоскостях мышления, поскольку дело идет о конкретных явлениях природы, то есть об эмпирически установленных фактах и построенных на научных фактах эмпирических обобщениях. Мне кажется, тут дело настолько ясное, что спорить об этом не приходится. Наши философы-диалектики на эту область научного знания не должны были бы посягать для своей же пользы. Ибо здесь их попытка заранее обречена на неудачу. Они здесь борются с наукой на ее исконной почве»¹.

Итак, вопрос о возможности альтернативной диалектической науки открыт. У нее были и до сих пор есть убежденные сторонники, были и есть убежденные противники, была и история практической реализации этой идеи, которая отмечена скорее поражениями, чем победами: Ясно, пожалуй, лишь одно: принудительные, возводимые в ранг научной политики программы диалектизации науки ведут к негативным результатам. От этого страдает и наука, и союз ученых и философов, да и сама диалектика, превращаемая в результате в некий универсальный непогрешимый метод.

¹ *Вернадский В. И.* Научная мысль как планетное явление (1938 г.) (Неопубликованные фрагменты)//Вопросы истории естествознания и техники. 1988. № 1. С. 76—77. Здесь же Вернадский упоминает любопытный случай из собственного опыта: в 1934 г. руководители Геологического комитета «пытались доказать путем диалектического материализма, что определение геологического возраста радиоактивным путем основано на ошибочных положениях — диалектически недостижимо. Они считали, что факты и эмпирические обобщения, на которые опирались радиологи, диалектически невозможны» (с. 77). Это чем-то напоминает известное убеждение Шеллинга в том, что геологические и палеонтологические процессы в реальности не происходили и что обнаруженные тогда сибирские мамонты не существовали в живом виде, а predeterminedенные к прошедшему в самом мире идей, так и появились на свет в замороженном виде.

У читателя может сложиться впечатление, что излагаемая здесь позиция обусловлена негативным отношением автора к диалектике. Это не так, сама эта статья вызвана убеждением в том, что современная наука нуждается в восполнении другими типами мышления и опыта. И в этом деле диалектическое мышление может и должно играть вполне позитивную роль.

В самом деле, исторически диалектика формировалась как рефлексия не только над научным мышлением, но и над всеми формами сознания и духовной культуры. Ее «исток и тайной», как известно, была феноменология духа, в которой научное мышление представало в многообразных связях с донаучными и вненаучными формами опыта и культуры. Именно в таком виде диалектика, возможно, могла бы послужить задаче восполнения, расширения научного миропонимания, а не в виде тех плоских, примитивных схем и «законов», которые утвердились в «диамате» 30—40-х годов и во многом еще не изжиты и в современной теории диалектики.

Вряд ли можно отрицать, что эта теория находится ныне в серьезном кризисе, что она давно утратила какую-либо эвристическую роль. Скорее она сама, а не наука, к которой от имени диалектики по инерции иногда продолжают предъявлять претензии, нуждается в серьезном обновлении и, если угодно, «диалектизации».

Критическая экология

В последние десятилетия заметно нарастает процесс, который можно назвать социализацией науки. Причем речь идет не только о том, что с ростом образованности общества научным знанием овладевает все большее число людей. Это важно, но не менее важно и то, что достижения науки, ее реализация во множестве технологий, в крупных природопробразующих проектах существенно изменяет и жизнь человека, и его сознание.

Мы уже живем не в стабильной естественной среде, а в реальности, которая во многих своих аспектах сформирована на базе прямого или косвенного влияния научных, технических, экономических достижений. Именно формирование подобного динамичного «естественно-искусственного» жизненного мира человека является предпосылкой возникновения нового типа исследований, которые могут претендовать на статус альтернативной науки.

Под критической экологией здесь имеются в виду не конкретные исследования немногочисленных еще специалистов-экологов или их работа по контролю за состоянием окружающей среды. Речь идет о более широкой, неспециализированной форме общественного сознания и общественной деятельности, объединяющей «ученых и неученых» — писателей и журналистов, экономистов и философов, педагогов, рабочих, студентов и т. п. Эти люди хотят сохранить «зеленый мир» на планете, в частности и в нашей собственной стране.

Возникновение критической экологии в нашем обществе можно отнести к начальным этапам «битвы» за Байкал, которая продолжается и по сей день. В целом же, если оценить прошедшие с той поры четверть века, то нельзя не признать, что превращение этого движения в самостоятельную осознающую свои задачи и влиятельную силу — один из наиболее полезных и значительных результатов этого не столь уж богатого на достижения периода. Это новый для нашей страны тип общественного движения, поскольку он действительно рожден «снизу» и сохраняет устойчивый иммунитет против известной бюрократической практики «оседлывания», «приручения» и т. п.

Вместе с тем в отличие от «народных» движений типа печально известного «мичуринского движения» критическая экология объединяет людей не на основе пафоса и слепой веры, а на базе ответственной гражданской позиции и отстаивания нового гуманистически-научного понимания отношений человека и природы. Это понимание включает в себя и представление о новом экологическом стиле жизни, об экологической этике, об эковоспитании и т. п. Наряду с этим в нем вырабатывается и определенный образ знания, который, как представляется, можно рассматривать как альтернативный картезианскому, по крайней мере в технократических проекциях последнего.

Где же можно обнаружить этот новый образ знания? Яснее всего он проявляется в тех напряженных дискуссиях, которые велись и ведутся сейчас между экологистами и представителями «ведомственной» науки по проблемам поворота рек, строительства крупных водохранилищ, нынешней практики мелиорации и химизации сельского хозяйства. В этих дискуссиях проявляется важный и новый для культуры момент.

Сама по себе критика каких-то научных разработок и вытекающих из них технических решений — вещь не

новая. Подобная критика встречалась и раньше, но велась она обычно от лица религии, философии, политической идеологии, от консервативно настроенной публики. Ученым нетрудно было парировать подобную критику заявлениями о том, что лишь наука дает достоверное и эффективное знание и противиться ему — значит стоять на пути прогресса.

В указанных же дискуссиях положение существенно иное. На стороне критической экологии в дискуссию включились крупные специалисты по целому спектру областей знания — геологи и экономисты, экологи и биологи, социологи и ученые-аграрники, инженеры и гуманитарии. В принципе они подвергают комплексной научной экспертизе — невозможной в узко ориентированных коллективах разработчиков — предлагаемые последними проекты, а также выдвигают собственные, экологически обоснованные, альтернативные решения проблем.

Ситуация, когда наука выступает против науки, вернее, один тип науки — против другого, достаточно нова. И в этой ситуации пока еще преобладают непонимание и взаимные обвинения сторон в некомпетентности. Стороны также по устойчивой отечественной традиции апеллируют непосредственно к инстанциям власти, призывая их быть третейским судьей в научных спорах. Возможно, в нынешней весьма тревожной экологической ситуации подобный стиль дискуссий оправдан.

Но все же, видимо, необходим поиск достаточно устойчивых и демократических форумов обсуждения таких вопросов (а число их, очевидно, будет возрастать — на очереди энергетические проблемы, оценки технологий на безопасность и т. п.) и демократических же механизмов принятия решений по ним. Существование подобных механизмов могло бы переводить энергию этих дискуссий в позитивное русло и способствовать одновременно и развитию науки, и оздоровлению природной среды.

В чем все же проявляется альтернативный характер критической экологии? Начнем с того, что она в отличие от картезианской науки не является продуктом деятельности профессионального, специализированного научного сообщества. Среди экологов немало и ученых, но они объединены не замкнутой институциональной структурой, а общей социально-практической задачей, требующей в познавательном плане взаимодействия очень многих видов знания.

В самом деле, угроза природе идет со многих сторон: здесь и проблемы войны и мира, поскольку современная война неизбежно влечет мировую экологическую катастрофу; и различного рода гигантские природопреобразующие планы; и влияние химизации на биосферу; и оценки многих «местных» начинаний, в которых из сиюминутных интересов нередко нарушаются элементарные нормы разумного отношения к природе. Критическая экология неизбежно отступает и от нормы моральной и политической нейтральности, хотя бы потому, что она затрагивает весьма влиятельные силы — ведомственную науку, а нередко и административный аппарат. В ней осуществляется принципиальный отказ от трактовки человека как контрагента природы, призванного преобразовывать ее согласно своим планам и желаниям.

В нашем обществе это очень существенный момент, поскольку с 30-х годов в общественное сознание прочно вошла сталинская идеологема «великого преобразования природы по социалистическому плану». Ныне становится ясным, что эта идеологема и вытекающие из нее гигантомания, практика перманентных «великих строек», «самых больших» плотин, каналов и т. п. свидетельствуют скорее не о силе и здоровье общества, а о его неразвитости и деформациях в нем как в политико-экономическом плане, так и в плане культурном и идеологическом.

Важным и, возможно, в перспективе способным вызвать серьезные методологические изменения является внимание критической экологии к проблеме отношения «искусственного» и «естественного». Картезианская наука в известном смысле «лабораторна», она недвусмысленно отдает приоритет изучению явлений в контролируемых, искусственно созданных условиях. Между тем «внедрение» в природу, живущую по естественным законам, объектов, сконструированных на основе данных, полученных в подобных контролируемых условиях, приводит обычно к массе побочных, непредвиденных последствий. Странники технократического подхода отвечают на это типичной формулой: «технологии создают проблемы, которые могут затем решаться технологическими же средствами».

Представители критической экологии доказывают, что технологическое развитие не является подобным самокорректирующимся процессом и что изначально в технические проекты должны закладываться жесткие условия на их совместимость со сложными и взаимосвязан-

ными процессами естественной среды. В целом представляется, что вытекающий из самой природы проблем критической экологии стиль мышления может служить основой не только для альтернативных научных движений. Если этот стиль сможет перерасти в достаточно согласованную и последовательную концептуальную структуру, то он может повлиять и на трансформацию магистральной линии развития науки в сторону ее экологизации или даже восстановления своего рода натурализма современного типа.

* * *

По свидетельству А. Л. Чижевского, К. Э. Циолковский говорил ему, что будущим людям понадобятся все виды знания — «все науки, религии, верования, техника, словом, все возможности, и ничем будущее знание не станет пренебрегать, как пренебрегаем мы — ещё злостные невежды — данными религии, творениями философов, писателей и ученых древности. Даже вера в Перуна и та пригодится. И она будет нужна для создания истинной картины мира»¹. В своеобразном виде здесь предугадана точка зрения экологии культуры, которая становится все более популярной в наши дни.

В зрелой и развитой культурной среде, по-видимому, должны установиться позитивные отношения к любым видам знания, к многообразию взглядов и позиций людей. Это относится и к научному познанию. История науки свидетельствует о том, что в ней всегда сосуществовали и конкурировали между собой различные подходы и парадигмы, что она всегда была окружена своеобразной аурой альтернативных поисков. Не все из них оставляют свой след в развитии знания, однако они создают живую и целостную эвристическую среду, вне которой невозможно динамичное развитие человеческого познания.

¹ Циолковский К. Э. Грезы о земле и небе, Тула, 1986. С. 425.

ИСТИНА И ПРАВДА ПОВСЕДНЕВНОСТИ

В. Г. ФЕДОТОВА

...Мы вступаем в эпоху общего кризиса Комментария, кризиса, быть может, столь же значительного, как и тот, которым... был отмечен переход от средних веков к Возрождению.

Р. БАРТ

Слова эпиграфа, взятые нами из работы французского «нового критика» Р. Барта¹, относятся, строго говоря, к области его профессиональных интересов. В своей статье он настаивает на праве критика, так же как и писателя, подняться над привычным, которое одно только и признается правдивым. Полемизируя с адептами привычного, Р. Барт называет их правду правдоподобием, и это сразу погружает нас в пережитую французским обществом переоценку ценностей — добытое сначала, а потом вновь изжитое доверие к здравому смыслу, который на почве специализированной деятельности, а не повседневной жизни превращается в классицизм, позитивизм и прочие, казалось бы, далекие от повседневности способы философствовать, писать и критиковать написанное в художественной критике.

Между тем наше общество переживает еще первый этап — этап проснувшегося интереса к повседневной жизни людей и их обычному сознанию, в котором усматривается ныне большой пласт знания. Чтобы этот новый для нас опыт был плодотворен, он нуждается в критическом отношении сразу же, а не потом. И это критическое отношение уже обозначено нами в одном из своих острых моментов — правдоподобие или правда?

Оно содержится и в заголовке статьи: истина или правда? Оно содержится и в вопросах: одна ли истина и одна ли правда? И эти вопросы, вызревшие в условиях

¹ См.: Барт Р. Критика и истина. Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв. Тракаты, статьи, эссе. М., 1987. С. 369.

формирования классической концепции истины, обретают новые черты.

Можно предположить, что требования нового мышления, основанные на признании ценности демократии, не могут не проявиться в области познания, особенно социального, в социальной либерализации познавательной деятельности путем отказа от монополии на истину. А это не может не привести к тому, что, даже доказывая единственность истины («заблуждений много», а «истина одна» — тезис классической теории познания), мы не сможем сказать, у кого же в руках эта истина, и вынуждены будем принять конкуренцию притязующих на истину суждений. В этих условиях более надежным основанием познавательного опыта многим представилась правда.

У такого пересмотра имеются серьезные социальные причины. Они связаны с изменением взгляда на роль масс в познавательной деятельности, с признанием способности масс знать подчас более, чем ученый, о собственном положении и собственных интересах, а также сложностями взаимодействия научного знания и обыденного сознания масс.

Познавательный опыт масс и научная теория

Особенностью строительства социализма в нашем обществе было вовлечение в него широких масс, слияние класса с массой, превращение класса в массу. В годы застоя директор Института истории СССР член-корреспондент АН СССР П. В. Волобуев был уволен за поддержку идей о несовпадении облика и сущности класса, за настойчиво проводимую (ленинскую) мысль о том, что 9/10 населения России пошло за большевиками¹. Это были положения, которые привлекали внимание к «нетрадиционным» чертам русского пути к социализму, попытка освоения идеи В. И. Ленина «о видоизменении Россией в 1917 году «обычного порядка» исторического развития»².

Теперь П. В. Волобуев пишет: «По ряду важных вопросов — о классовых и политических союзах, о демократическом потенциале Октябрьской революции, о гегемонии пролетариата и других — нас оттащили назад от

¹ См.: Пролетариат: облик, борьба, гегемония. М., 1969.

² Волобуев П. В. Великий Октябрь//Наука и жизнь. 1987. № 11. С. 13.

Ленина к сталинским схемам. А Сталин, как известно, исходил из идеи Октябрьской революции как «чистой» социальной революции и присущей ей «чистой» системы классовых союзов (только пролетариат и беднейшее крестьянство)... Под тем предлогом... будто бы пересматривается вопрос о движущих силах Октябрьской революции, была признана ошибочной в трудах историков мысль В. И. Ленина о союзе пролетариата со всем крестьянством на политическом этапе этой революции»¹.

Между тем именно эта мысль дает ключ к пониманию процессов в нашей стране, где социальная революция не была «чистой» ни в смысле составляющих ее классов, ни по характеру решаемых ею задач, где к строительству нового общества приступили многомиллионные народные массы, по-своему переваривающие «чистые» лозунги класса и руководства. В. И. Ленин сознавал этот приход массы в новую жизнь и ориентировался на нее, а не только на рабочий класс: «...каждый представитель массы, каждый гражданин должен быть поставлен в такие условия, чтобы он мог участвовать и в обсуждении законов государства, и в выборе своих представителей, и в проведении государственных законов в жизнь... Масса должна иметь право выбирать себе ответственных руководителей. Масса должна иметь право сменять их, масса должна иметь право знать и проверять каждый самый малый шаг их деятельности. Масса должна иметь право выдвигать всех без изъятия рабочих членов массы на распорядительные функции»².

При любом подходе к обществу людям очевидно влияние власти, государства в управлении и организации духовного производства. К. Маркс считал, что в обществе господствуют мысли господствующего класса. Если поставить вопрос о том, чьи мысли господствуют в нашем обществе, то при ответе не должны вводить в заблуждение ни влияние государства, ни наличие специализированной духовной деятельности. Превращение массы в субъект социального действия именно ее мысли делают господствующими.

Понятие массы потому именно и необходимо в отличие от понятий социально определенных групп, классов, народа в целом, что позволяет, во-первых, зафиксировать массовую вовлеченность людей в социально-исторический

¹ Волобуев П. В. Великий Октябрь//Наука и жизнь. 1987. № 11. С. 11.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 36. С. 157.

процесс, в культурную жизнь, в овладение знаниями. Во-вторых, это понятие позволяет обратиться к анализу таких человеческих образований, которые внутренне неоднородны, гетерогенны и по одному этому выражают реальную противоречивость и многообразие проявлений общественного сознания при социализме.

Б. А. Грушин, на наш взгляд, очень удачно характеризовал массу как общность статистическую, вероятностную, ситуативную и гетерогенную¹. Эти характеристики принципиальны для понимания того обстоятельства, что состояние массового сознания не является абсолютно стабильным и по-разному проявляется в разных ситуациях и открывает возможность для анализа массового поведения².

Понятие массы, учитывающее особенности этого сообщества людей, как раскрывает созидательные и революционные возможности масс, так и предупреждает против идеализации массы. Как справедливо отмечает советский исследователь Н. А. Ястребова, «социалистическое общество заинтересовано... в объективной оценке тех общественных и культурных опасностей, которые таятся в некоторых свойствах коллективно-множественных, массовых сил»³. При социализме приходится сталкиваться, таким образом, с противоречивым процессом формирования сознания масс.

Гетерогенность массы, в отличие от класса, делает возможным в ней существование разных идей, характеризует ее некоторую всеядность, амбивалентность массового сознания. Быстрая смена идей именно поэтому не ставит массу в тупик.

В повести В. Тендрякова «Покушение на миражи», представляющей собой пример художественной концептуализации, укоряющей философов за уход от жгучих тем, предельно ярко и взволнованно поставлен вопрос о социальной справедливости и социальной ответственности в отношении масс. Сюжет довольно замысловат даже в той части, которую мы тут изложим: профессор-физик с группой специалистов решил моделировать отрезок истории после смерти Христа с целью установления вероятности его исторического существования и проверки своих гипотез о роли личности в истории. В машину был введен

¹ См.: Грушин Б. А. Масса как субъект исторического и социального действия. Опыт определения понятия//Рабочий класс и современный мир. 1984. № 5. С. 31—45.

² См. там же. С. 44.

³ Ястребова Н. А. Индивидуальное и массовое в советском искусстве. М., 1984. С. 3.

образ апостола Павла, для того чтобы посмотреть, как пошла бы история христианства без канонизации Христа. Эта история мыслилась, экспериментировалась как вариант существующей, какая-то возможная иная история. Однако машина воскресила Христа.

Это фантастическое обстоятельство не интерпретируется физиками в духе фатализма, предопределенности. Напротив, ими делаются совершенно иные выводы. Они понимают, что идеи овладевают массами, если затрагивают их интересы. Но мировая религия должна была привлечь на свою сторону противоположные классы и потому должна была придать видимое единство противоположным идеям Христа и Павла.

Способность широких масс усвоить идеи тем лучше, чем они противоречивее, необходимость множественности идей, их вариантности для движения масс — вот первый вывод. Справедливость и ответственность в сфере идей требуют большого резерва идейного обеспечения общества, разнообразия мнений. Только когда оно есть, может быть осуществлен выбор.

Каким же образом при всей гетерогенности пробудившиеся к социальной жизни массы могут господствовать в производстве идей, влиять на формы осуществления власти, если реально эти идеи производят специально подготовленные люди, идеологи, деятели духовного производства и если это производство осуществляется под контролем государства?

Обычно соотношение научного и обыденного сознания рассматривается чисто генетически как движение от вне-научных форм к научным. Это не всегда позволяет понять действительное функционирование научного знания, равно как и его генезис.

Научные и ненаучные формы социального знания можно выделить не только генетически, но и как одновременно существующие в любом обществе, в котором неизменно найдешь и обыденное сознание, и его рационализацию в искусстве, идеологии. И только социалистическое, наряду с обыденным сознанием и его рационализациями, претендовало на научную идеологию в форме теоретического знания. При этом обнаруживаются такие существенные отличия предшествующих типов идеологии от научной, на которые прежде внимания не обращалось.

В случае обыденного сознания представлен целый спектр разнообразных отражений реального процесса

жизни. В случае рационализации обыденного сознания происходит некоторая идеализация реальных отношений. Тем не менее здесь тоже наблюдается некоторая очевидность идеологических отношений, их легко обнаруживаемое непосредственное соответствие реальному процессу жизнедеятельности, по крайней мере определенного класса, при котором рационализированные формы обыденного сознания описывают процесс так, что он становится понятным тем, кого он описывает. Это относится прежде всего к классической буржуазной политической экономии, которая оценивается Марксом как первая форма общественной науки, состоящая в рационализации обыденных представлений агентов экономических отношений.

Один из постулатов неопозитивистских методологических концепций в сфере обществознания утверждает, что общественные науки вообще должны «работать» так, что все, о чем они говорят, будет ясно тому, о ком они говорят. Но в случае научного знания, социальной теории образуется феномен другого рода: здесь осуществляется такое описание, которое оказывается непонятным тем, о ком оно говорит, до тех пор, пока это понимание каким-то образом не будет получено.

Так, известно, что марксистское обществознание не явилось предельной рационализацией обыденного сознания. К. Маркс и Ф. Энгельс «выстроили» науку, но она оказалась в соответствии со своими функциями и выражением интересов определенного класса также идеологией. Вот эта особая форма знания, нетождественная восприятию непосредственного бытия масс, которое она описывает, делает проблему существования научной теории и идеологии крайне важной и далеко не однозначной.

В романе А. Карпентьера «Превратности метода» диктатор, по приказу которого ведется борьба с «красной заразой» и выкидываются из магазина все подозрительные книги, в том числе «Красное и черное», оставляет «Капитал», говоря, что его не свергнуть «квадратными уравнениями» этой книги. Но роман, как и жизнь, заканчивается свержением диктатора.

Возникает в этой связи очень важный теоретический вопрос: каким образом эти «квадратные уравнения» все-таки стали сознанием больших масс населения и почему Маркс утверждает, что теория, овладевшая массами, становится материальной силой?

Полагая, что формулировка слишком жесткая, некоторые исследователи нередко допускают «смягчение»

этой Марксовой мысли и говорят, что материальной силой становится идея, овладевшая массами. Но для того чтобы понять суть идеи Маркса и возможность ее реализации, необходимо включить в цепочку идеологических воздействий те «предыдущие» формы социального знания, которые в других обществах выглядели как ненаучные, донаучные и преднаучные, а в условиях, когда имеется научная форма социального знания, продолжают существовать в качестве вненаучных.

Это значит, что, хотя научная идеология, теория не могут возникнуть на пути рационализации предшествующих форм социального знания, обратное движение теоретических, теоретико-идеологических систем происходит именно как распределение научного статуса и превращение их во все более и более понятные массам идеи. Этот процесс может носить совершенно разный характер и вовсе не обязательно представлен в форме усвоения готового знания.

Дело не в знании самом по себе, а в его адекватности социальным движениям или даже в «простой» возможности найти для этих движений смысл, цель, лозунг. История знает немало примеров социально-прогрессивных иллюзий, вдохновлявших массу. Одно из них — теологическое обличие революционных идей в эпоху ранних буржуазных революций — подробно рассмотрел Э. Ю. Соловьев.

В. И. Толстых привел в одной из публицистических статей в «Литературной газете» личное письмо В. М. Шукшина, в котором говорится, что к коммунизму наш народ шел с идеей не голодать, быть сытым. Это уже не иллюзия, а идеал, слишком простой для нашего ныне не голодающего народа, но действительно действовавший в многомиллионной массе полуголодной России. Идея коммунизма была дана, конечно, авангарду масс, передовым ее слоям в своем более всестороннем содержании, а образованным марксистам — во всем своем величии. Но важно то, что, как бы она ни была дана, она стала силой, приводящей людей в движение, которое позволяло развивать и наполнять конкретным содержанием идею коммунизма и его теорию.

Из всего сказанного следует вывод, что сведение пропаганды к распространению знаний не может удовлетворить даже возросшую потребность народа в нем, если эти знания существуют сами по себе и не могут быть превращены в лозунг и смысл массового движения. Равным об-

разом всякая истина ошибочно будет казаться законченной и раз навсегда найденной, если не пройдет через горнило практики, которая может конкретизировать ее не в каких-то оттенках и нюансах, а в самой ее сути.

Научная идеология не превращает пролетариев в ученых и не отрицает вненаучных форм знания, прежде всего обыденных знаний, без которых общественный механизм просто не работает. Она может проявить свою силу и действенность по мере овладения массами. Здесь речь действительно идет об идеях, но последние являются продуктом теории, т. е. в конечном счете теории овладевают массами.

Обыденное сознание может поставлять общественознанию материал, который входит в состав его эмпирического уровня. Но дело не в том, что общественные науки могут изучать явления обыденного сознания. Даже тогда, когда подобная задача не ставится, при анализе любых видов деятельности общества сознание выступает как неотделимый от нее компонент, момент самой деятельности. Причем движение от материальных, первичных структур ко вторичным, идеологическим является сложным социальным процессом, который нельзя гносеологизировать и тем более интерпретировать в терминах зеркального отражения.

Идеологические отношения выступают «общественной формой, организующей и направляющей социально-преобразующую деятельность людей...»¹. И многие особенности общественной жизнедеятельности находят проявление через их функционирование в обыденном сознании. Существенное место в этом источнике эмпирического для социальных наук занимают объективные видимости обыденного сознания, т. е. такие его образования, которые, будучи объяснены теоретическим мышлением, не могут быть устранены им, а упраздняются только в ходе практической деятельности. Так, Марксом был дан блестящий образец анализа объективной видимости капиталистических отношений — товарного фетишизма.

Объективные видимости обыденного сознания, по нашему мнению, в той или иной мере производятся всегда в процессе жизнедеятельности людей в связи с противоречиями этой деятельности и несовпадением явления и сущности. Такие видимости, как считает ряд исследователей,

¹ Марксистско-ленинская теория исторического процесса. М., 1981. С. 388.

в известной мере возникают и при социализме. Перспектива сознательного исторического творчества, построения нового общества, возрастания роли масс и личности при социализме многим процессам придает в обыденном сознании объективную видимость всецело личностных, зависящих исключительно от того, какие люди вступают в определенные отношения. В силу этого экономические отношения трактуются иногда как юридические, моральные.

Необходимость обратиться к анализу объективных видимостей обыденного сознания при социализме, именно как входящих в эмпирический слой общественнознания, ныне остро осознается, хотя задача обычно формулируется иначе — исследовать объективные процессы, не увлекаясь излишне субъективным фактором, и т. д.

Наличие объективных видимостей обыденного сознания наглядно демонстрирует, почему при всей важности и значимости обыденного сознания для социальных процессов необходима специализированная духовная деятельность и прежде всего деятельность теоретическая: обыденное сознание воспроизводит только те идеальные связи, которые соответствуют социальной данности, в то время как специализированное духовное производство способно идеально полагать те социальные связи, которые реально существуют лишь в виде предпосылок, и задавать тем самым новые планы, цели и ценности деятельности.

Полагаю, что мы недооцениваем ряд вопросов, которые ставятся в работе К. Мангейма «Идеология и утопия». Сосредоточившись на критике его реакционной позиции, мы забываем, что неверность решения не упраздняет проблемы, которая состоит в соотношении двух систем идейного воздействия. Одна из них направлена на утверждение, укрепление данного общества, а другая несет в себе заряд отрицания и критики. При этом далеко не всегда, как мы уже отмечали, эффект этого действия может быть обусловлен истинностью позиций.

Называя критические системы воззрений утопиями, Мангейм утверждает, что для отрицания и критики сознанию необходимы идеи, направленные против «поддерживающей» системы взглядов, т. е. ему «годится» все, что угодно. Марксизм в этой связи существенно отличался пониманием того, что требуется не все, а лишь действительно перспективные и основанные на знании реальной действительности идеи.

Однако вряд ли мы всегда правильно можем оценить разнообразные, подчас причудливые и даже уродливые явления, особенно контркультурного характера, в собственном обществе, если не захотим увидеть в них разнообразие отрицания, критики, несогласия, идущих не от существа дела, а от формы, в частности, нашего собственного идеологического общения с массами.

До недавних пор отсутствие в системе наших идеологических воззрений критического направления порождало спонтанные «утопические» формы критики общества, типичные для обыденного сознания. Гегель называл сознание, критикующее действительность путем ее переворачивания в свою противоположность, несчастным. «Несчастное» сознание танцплощадок, дискотечных клубов, псевдопанков и экс-хиппи обнаружило себя не только на Западе, но и в нашем собственном доме.

В нашей идеологической позиции возобладал элемент утверждения и защиты социализма, очень понятный массам в связи с тем, что существуют враги, которые и заставляют защищать социализм — и здесь дела обстояли «неплохо».

И вместе с тем самоуспокоенность, преобладающая в этой позиции, не критичность порождали в обыденном сознании свою систему критических идей, в принципе определяющих движение к новому и поэтому с энтузиазмом воспринимающихся массами. Пафос, рожденный хотя бы и псевдодейтельностью, был хорош уже тем, что имелся, ибо как человек не может жить без той «энергии заблуждения», которая, по словам Л. Н. Толстого, определяет его творческую жизнь, так без этого не может жить и общество.

Ведь те некоторые теоретические и политические издержки, с которыми мы столкнулись вследствие необъективного определения этапов развития социализма (например, построение коммунизма к 80-м годам), отчасти претендовали на роль социально-прогрессивной иллюзии, призванной усилить пафос движения масс. Подобную роль они не сыграли в силу преобладания апологетики, потому что сразу превратились в противоположность — в защиту, в охрану вне всякой критики, а не в социальную романтику.

Ныне наша идеология начинает объединять в себе обе системы идейного воздействия: поддерживающую и критическую, а это уже дает более адекватное восприятие мира. Солидаризируюсь с Р. Блюмом, убедительно пока-

завшим, что марксизм объединил две тенденции: реалистически-политическую и социально-романтическую (хотя и не вполне разделяю такую терминологию), т. е. в своем стремлении быть и идеологией, и наукой, попытался слить воедино одновременно как момент утверждения, защиты, так и момент критический, открывающий горизонты общественного развития¹.

Рассмотрение идеальных образований, соотнесение их содержания с реальным содержанием, понятным и непонятным массам, может пролить свет на проблемы практически-духовной и духовно-теоретической деятельности, научного и вненаучного социального знания.

Революционная масса нуждается в лозунгах своего движения. Она ищет и находит их в социальных теориях, давая им реальную жизнь, практические цели, смысл и возможности уточнить себя, проверить соответствие своих содержаний реальной устремленности масс.

В период застоя не только руководство, деятели духовного производства, но и массы пребывают в неподвижности. Причины неэффективности общественных наук в 70-е годы ищут обычно либо в недостатках, присущих самим обществоведам, либо в слабом запросе управленческих инстанций к социальному знанию, в ограничениях, связанных с контролем власти. Никто не указал, что одной из причин неэффективности общественных наук была пассивность масс.

Когда масса спит, когда ее движению не нужны лозунги и цели, идеалы и перспективы, обществовед оторван от жизни. Он требуется тогда, когда он может дать ответ массам и вслед за ними управленческим организациям, как достичь те цели, которые они ставят, или как поддержать те ценности, которыми они дорожат.

Но когда и цели, и ценности размыты, когда социальный запрос на знание не исходит от массы, когда существует тождество государства, гражданского общества и индивида, социальная и духовная жизнь являются преимущественно репродуктивными, повторяющими уже добытые содержания. «Порядок в доме» становится условным, ритуальным, хотя и незабываемым. Воспроизводится одно и то же содержание на поверхности общественной жизни, хотя в ее глубинах зреет понимание данной ситуации.

Против этих «отклоняющихся», не тождественных

¹ См.: Блюм Р. Поиски путей к свободе. Таллинн, 1985.

господствующей мысли тенденций было направлено «поучающее» воздействие идеологов, ученых, пропагандистов, все усилия которых были связаны с *формированием* сознания масс, доходивших до предположения, что у них нет своего, сформированного жизнью сознания, а есть лишь то, которое извне может быть вложено в головы людей.

Традиционные проблемы отношения деятелей духовного производства с властью и народом сейчас активно осмысливаются. Но само это осмысление связано с начавшимся социальным движением масс. К. Маркс считал, что «Капитал» необходимо распространять среди рабочих в виде брошюры, чтобы он стал им более понятен.

Такая вера в способность класса овладеть сложной теорией определена как четким выражением его интересов в теории, так и убежденностью, что рабочее движение найдет в «Капитале» свою цель и свои лозунги. Поэтому, когда масса приходит в движение, руководители и деятели духовного производства учатся у нее и стремятся дать ответ на те вопросы, которые она ставит.

Таким образом, масса господствует в духовном производстве, когда она пассивна, путем поглощения, ассимиляции разнообразных идей. Она господствует и тогда, когда приходит в движение и создает, выдвигает требования, с которыми нужно считаться.

Тезис о господстве массы не следует понимать буквально. Речь идет лишь о том, что социальный теоретик не может игнорировать те интересы, которые бытуют в массовом сознании и выражаются в представлениях и образах массового сознания. Поэтому идеолог, теоретик всегда является выразителем определенной социальной позиции, какие бы иллюзии о своей независимости от общества он ни питал.

При этом в его задачу входит не только рационализация настроения масс, но и критическая рефлексия и разоблачение видимостей обыденного сознания. «Право на существование» социальному теоретику обеспечивает то, что не только отражает настроение масс, но и творит идеалы и мысленные образы истории, исходя из отношения к общественному прогрессу. Это отношение к общественному прогрессу, учитывающему его человеческие измерения, делает мыслителя прогрессивным или реакционным.

Массовый характер общества и господства массы в

духовном производстве создает общественное сознание, которое не фиксирует, в силу гетерогенности, противоречий своего существования, а создает идеальный образ «дома» — общества, в котором совмещаются противоречащие цели — благосостояние и равенство, социальная стабильность и рынок, национальная традиционность и процветание по образцу мировых стандартов и пр. Это общественное настроение некритически переносится в публицистику и науку, выражая все то же господство масс.

Но локализовать его, отделить от господства власти и деятельности людей, занятых в духовном производстве, очень трудно до тех пор, пока не работают институты представительства. Мы не знаем, где разрывается эта цепь реально непрерывной связи между массами, государством и интеллигенцией, чтобы указать на ту грань, где требования масс не вырождаются в неадекватное осознание ими своих интересов, где притязания государства и сферы управления на выражение интересов масс и их воспитание не превращаются в злоупотребления и бюрократию, где намерение ученых, писателей, художников, музыкантов выразить народную жизнь и дать ей новые смыслы, улучшить ее не смыкается со спекуляцией на чувствах людей, с эксплуатацией их отрыва от профессиональной духовной деятельности в коммерческих целях.

Утверждение о преобладании сознания масс и диктата его установок в общественной жизни требует дать социальный адрес носителей этого сознания в сфере производства, управления, духовного труда. При этом обнаружится ограниченность науки и идеологии, всецело исходящих из установок массового сознания. Происходит двойное копирование: массовое сознание отражает существующие экономические, социальные, политические структуры и трансформирует их образы в образцы поведения. Массовое сознание зависит от наличного опыта, который один ломает прежние нормы и традиции. Этот опыт сам зависит от наличного массового сознания, массового чувствования. Агенты власти и духовного производства попадают в зону массового сознания, в том числе действительных интересов массы, влиянию которой подвергаются политики, деятели духовного производства и сферы управления.

Необходим социальный и культурный портрет масс. Мера ответственности переносится на ее представителей,

в том числе мера ответственности за справедливое общество. Массы никогда не остаются безучастны.

Но кто определяет их облик? То ли это слои рабочих квалифицированного труда, то ли другие слои, в том числе средне- и малоквалифицированного труда и соответствующей им культуры? Такого анализа нет. По всей видимости, наиболее квалифицированные слои рабочих, коллективы, овладевшие непосредственной демократией, сельскохозяйственные производства, ведущие самостоятельную экономическую и социальную политику. Но здесь нужна большая работа социологов, чтобы не просто изучить социальную структуру общества, но дать дифференцированный портрет массы.

Состоится ли «дом людей», зависит от того, какие люди в доме. Необходимо обратить внимание на то, что «движение к социальной однородности, социальному единству осуществляется путем сложного диалектического преодоления существующей неоднородности — не в форме простого отмирания, исчезновения всякой дифференциации, а путем изменения самих типов этой дифференциации, т. е. перехода от более глубоких и широких различий к различиям менее глубоким и широким (хотя и не менее, а скорее более многочисленным)»¹. Т. е. социальный портрет масс усложняется, а не упрощается. И отсюда следует проблема соотношения истины и правды.

Научные и ненаучные формы социального знания

Генезис обществознания закономерно ведет к появлению стройной системы марксистского обществознания, построенной на основе материалистической диалектики и материалистического понимания истории. Они играли методологическую роль в формировании канонов и критериев научности обществознания, среди которых выделяют как логико-методологические (доказательность, эмпирическая обоснованность, проверяемость, соответствие научным методам и правилам построения теории и пр.), так и социально-культурные критерии получения истинного знания (классовость, партийность, историзм), утративших ныне свои притязания на обоснование научности социального знания.

¹ Грушин Б. А. Процессы массовизации в современных обществах (Сущностные характеристики, формы выражения, последствия)// Рабочий класс и современный мир. 1986. № 5. С. 40.

Выяснение научного статуса обществознания требует определения его места по отношению к вненаучному социальному познанию, а также уяснения специфической роли исторического материализма в общественных науках, соотношения методологических выводов и исследовательской практики.

Поставленная в заглавии параграфа проблема является чрезвычайно важной. Она состоит в том, чтобы выявить отношение (сходство и отличие) научного обществознания как к системе естественных и технических наук (чтобы, с одной стороны, определить их специфику, а с другой — присущие им общенаучные закономерности), так и к тем знаниям об обществе, которые добываются вне и помимо науки. Последняя проблема в настоящее время не стоит перед естествознанием или стоит в очень незначительной мере, можно привести примеры сельскохозяйственных и производственных, медицинских навыков, полученных на основе обыденно-практических знаний, но в целом знания о природе, функционирующие в производственной практике, получены наукой.

В познании общества объем и функции вненаучных знаний существенно иные. Социально-преобразующая деятельность, практика людей в целом непременно «обслуживается» сознанием, которое далеко не всегда является научным. Как отмечал Ф. Энгельс, «в природе... действуют одна на другую лишь слепые, бессознательные силы, во взаимодействии которых и проявляются общие законы. Здесь нигде нет сознательной, желаемой цели... Наоборот, в истории общества действуют люди, одаренные сознанием, поступающие обдуманно или под влиянием страсти, стремящиеся к определенным целям. Здесь ничто не делается без сознательного намерения, без желаемой цели»¹.

Структура как практического, так и познавательного отношения включает в себя объект, субъект и помещенного между ними посредника. В той мере, в какой субъект-объектное отношение в практике и познании превращает в объект своего действия общество, совершенствуются «посредники», с помощью которых субъект воздействует на объект. Если речь идет о производственной деятельности как элементе практики, то таким посредником являются прежде всего орудия труда, а также навыки, знания работников и, наконец, на определенном

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 305—306.

этапе развития производства — научные знания. При возрастании роли науки сохраняется значение как орудий, так и знаний и навыков.

В социально-преобразующей деятельности в качестве посредника воздействия субъекта на объект выступают обыденное сознание, формы общественного сознания, идеологии, наука. Возрастание роли науки в этом качестве не отменяет значения других уровней (сфер) общественного сознания в осуществлении социально-преобразующей деятельности. Было бы сциентистской иллюзией полагать, что наука может вытеснить все другие сферы сознания, функционирующие в практике. Равным образом она не вытесняет и других форм общественного сознания — морали, искусства, политического сознания и т. д.

По этой причине проблема соотношения научного и вненаучного социального знания важна во многих отношениях¹. Прежде всего ее решение дает ответ на вопрос об условиях генезиса науки, в особенности общественного сознания, о выборе основных ориентаций в истории философии. Научным знаниям предшествуют донаучные, вырабатываемые в ходе практической деятельности. Переход от донаучных знаний к научным осуществляется не сразу, а посредством формирования преднаучного знания (в нашем случае классической буржуазной политической экономии и других общественных дисциплин), где в известной мере отрабатываются приемы научной работы, но еще не достигается проникновение в сущность процесса.

Однако за пределами генезиса научного общественного знания понятия «донаучное» и «преднаучное» знание уступают место другому — понятию «вненаучное» знание, призванному подчеркнуть, что, хотя это знание сформировалось до науки и способствовало ее появлению, наукой оно не упраздняется.

В существующей литературе преобладает типология вненаучных форм социального знания, произведенная с гносеологических позиций, исходя из характера отражения. С этих позиций вненаучные знания являются заве-

¹ Ее нельзя путать с вопросом о соотношении научного и ненаучного, тем более антинаучного. Содержание ненаучных и антинаучных утверждений не может быть выражено в терминах «знания». Речь идет о сопоставлении тех знаний об обществе, истинных знаний, которые получены наукой, с одной стороны, и обыденным сознанием, вненаучными формами общественного сознания — с другой.

домо «второсортными» в сравнении с научными, ибо обладают, несомненно, меньшей способностью отобразить сущность процессов и нередко предлагают вместо подлинного знания веру, ценностные ориентации, вместо истины «правду», вместо объяснения — понимание. Встречающиеся при таком подходе типологии представляются нам мало что дающими для углубления представлений о вненаучном знании и решения тех задач, которые возникают при его сравнении с наукой.

Например, одна из авторитетных исследовательниц, А. И. Горак, выделяет три типа вненаучного социального знания: ценностное, фактуальное (публицистическое) и элементарное (производственное и обыденное)¹. Отметим прежде всего некоторую надуманность применяемых терминов, отсутствие прочной традиции их сходного применения. Наука не может развиваться на основе «изобретения» неких терминов, новое появляется в ней в известном отношении к старому — как в плане преемственности, так и отрицания.

Обществознание всегда связано с ценностями, и потому нет оснований для выделения некоего особого ценностного знания. Знание всегда базируется на фактах, и потому представляется натяжкой введение какого-то особого фактуального знания. Производственное и обыденное знание в некоторых случаях могут быть разделены, но без указания исторических условий их разделения оно становится необоснованным. Понятно, что автор пытался показать, что вне науки может формироваться система ценностей, могут быть получены факты и знания о труде и жизни, но эти верные предпосылки не дают еще достаточных оснований для подобной типологии вненаучного знания.

Полагаем малоперспективным также путь, при котором мораль, искусство, религия и другие формы общественного сознания рассматриваются в своих познавательных функциях по аналогии с научным познанием и с намерением доказать, что они ничем не хуже науки. Познавательная способность этих форм сознания подчинена их собственным социальным функциям, и было бы сциентистской ошибкой «мерить» их содержание способностью познавать.

Употребление термина «функция» свидетельствует о необходимости социологического подхода, но познава-

¹ См.: Методологические проблемы обществознания. Киев, 1980. С. 65—85.

тельное значение всех форм общественного сознания при его рассмотрении не может быть отделено от их собственных социальных функций. Задача состоит не в том, чтобы доказать, что мораль имеет познавательную функцию, или извиниться за искусство, что оно «действительно не может претендовать на научное познание»¹ и в то же время показать, что при всем этом оно познает. Здесь далее тривиальностей и бесконечно повторяющихся примеров дело не идет. На наш взгляд, задача состоит в том, чтобы показать, что любое проявление со-знания, имея содержанием не психические процессы, а предметный мир, является в определенной мере знанием, основано на познании и что каждый вид со-знания специфически «обслуживает» практику во многом в связи со спецификой того знания, на котором базируется.

Совершенно ясно, что искусство не может заменить собой науку, что даже в тех концепциях, которые трактуют его как специфическое познание, обосновывается отличие предмета, метода, цели познания, понятий, выражающих истинность познанного (правда в отличие от истины, хотя, разумеется, правда — это тоже вид истины). Художественная правда не предполагает натуралистического изображения действительности, это правда воссоздания жизни, соответствия художественной реальности реальностям жизни, ее тенденциям, характерам.

Анализ других форм общественного сознания как видов знания преследует, прежде всего, ту цель, чтобы выявить отличительные признаки научного обществознания, язык которого формируется на основе обыденного и во многом совпадает с ним, пересекаясь с языком искусства, морального сознания и пр. Проведение таких демаркаций чрезвычайно важно для усиления эвристических функций научного обществознания.

Нередко общественная наука не выполняет своих функций, «доказывает доказанное», не добывает нового знания, не аргументирует и не проверяет в должной мере своих фактов, прячет за наукообразной формой вненаучный характер своих построений и в итоге сталкивается с неспособностью применить полученный результат по типу применения, характерному для науки. Кроме того, в своих применениях общественная наука, как уже было показано, успешно работает, лишь овладев массами.

Взаимоотношения научного и вненаучного знания являются в настоящее время серьезной общественной проб-

¹ Методологические проблемы обществознания. С. 75.

лемой в связи с усилившимся влиянием науки на общество и стремлением общества направлять развитие науки посредством социально-значимых целей. Значение этих целей возросло в естествознании (борьба с раком, получение новых материалов и новых видов энергии, защита окружающей среды и пр.), но в особенности в общественных науках, которые не просто познают общество, но пытаются решить на основе познания практически-жизненные задачи. Но эти практически-жизненные задачи должны обрести конкретные научные формулировки, равно как применение науки на практике требует перевода языка науки на язык реальной жизни.

Некоторые авторы получают более убедительные выводы относительно типологии внеучного социального знания. Так, И. В. Бойченко отмечает, что внеучное социальное знание состоит из двух подтипов: обыденного и функционирующего в формах общественного сознания¹. Однако и здесь есть противоречие. Как мы знаем, обыденный уровень может быть присущ и таким формам общественного сознания, как художественное, моральное, религиозное, политическое и пр. Большинству из форм присущ также и уровень науки. Так, политическое, правовое сознание может быть представлено на уровне обыденных представлений, идеологии и науки.

А. И. Горак права, когда пишет, что «понять действительное познавательное значение всех разновидностей познания и изъять их из оболочки форм практического сознания можно лишь в том случае, когда познавательная система дополняется своим существенным компонентом — наукой...

Каждая из форм общественного сознания образует свою «надстройку» в виде определенной науки (мораль — этика, религия — научный атеизм, искусство — эстетика). Наука становится как бы верхним этапом каждой из форм общественного сознания. Научный способ изучения дает возможность обнаружить, какие реальные отношения скрываются за религиозными взглядами, насколько верно отражают действительность моральные требования, правдиво ли искусство»².

Поэтому и в типологии, предлагаемой И. В. Бойченко, есть определенное противоречие. Оно усугубляется, когда автор говорит, что «в качестве сферы функционирования

¹ См.: *Бойченко В. И.* Методологическая роль исторического материализма в анализе форм социального знания. Киев, 1982.

² Методологические проблемы обществознания, С. 81.

обыденно-практического социального знания выступает тот уровень духовно-практического освоения социальной реальности, на котором еще нельзя вычленить относительно обособленные формы сознания»¹. Но это противоречит представлению, что обыденный уровень (сфера) присущ и уже ставшим формам общественного сознания.

Наиболее убедительной представляется типология, к которой обращаются указанные авторы, но обращаются без расшифровки ее смысла. Речь идет о двух выделенных К. Марксом формах духовного освоения действительности: практически-духовной и духовно-теоретической².

В интерпретации этого положения встречается ряд неясностей. Прежде всего, что отнести к практически-духовному, а что — к духовно-теоретическому? Например, в интересной работе «Философия и ценностные формы сознания» философия рассматривается не как духовно-теоретическая, а как практически-духовная форма освоения действительности³. Следовательно, теоретическая форма философии не рассматривается в качестве основания для ее отнесения к духовно-теоретической деятельности.

В ряде работ заметен известный произвол в «распределении» форм общественного сознания между двумя указанными типами. Самоочевидным признается, пожалуй, лишь то, что наука относится к духовно-теоретической, а не практически-духовной деятельности. На наш взгляд, такое безоговорочное суждение неисторично.

Особенностью развертывания НТР является технологическое применение фундаментальных наук. В естествознании оно связано с новым *практическим* функционированием науки в производстве, в общественных науках — с социально-технологическим, управленческим значением науки в преобразовании общества (начавшемся задолго до НТР и усилившимся в ее условиях). Полагаем, что на нынешнем этапе мы можем говорить о всех формах общественного сознания как имеющих духовно-практическое значение.

Тогда в чем же смысл проведенного К. Марксом разделения? Является оно целесообразным только для характеристики отличий классической науки от других форм общественного сознания или сохраняет свое значение в наше время? Ввести исторический параметр в понимание

¹ Бойченко В. И. Методологическая роль исторического материализма в анализе форм социального знания. С. 89.

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 38.

³ См.: Философия и ценностные формы сознания. М., 1978. С. 3.

этого вопроса пытается В. И. Бойченко. Он пишет: «В процессе развития социального знания сначала происходит духовно-практическое освоение социальной реальности, ведущее к постепенному образованию относительно самостоятельных форм общественного сознания со специфическими для каждой из них знаниями. Позже возникает социальная наука, для которой характерно *преимущественно* (подчеркнуто нами.— В. Ф.) духовно-теоретическое освоение реальности... С возникновением науки об обществе появляется и сфера научного, теоретического сознания, выступающего как коррелят сознания практического»¹.

Мы согласны с тремя положениями автора:

1. Разделению практически-духовного и духовно-теоретического предшествовало появление и функционирование практически-духовных способов деятельности.

2. Духовно-теоретическое освоение действительности является доминантой науки, не лишаящей ее роли духовно-практической.

3. Духовно-теоретическая деятельность в науке (и, заметим, на наш взгляд, в философии) делает их особым коррелятом практики, обладающим способностью не только отвечать ее наличным потребностям, но и открывать ее новые горизонты.

С нашей точки зрения, в настоящее время возрастает способность науки преобразовывать духовно-теоретическую деятельность в практически-духовную и непосредственно-практическую. Несмотря на это очевидное движение науки в сторону практически-духовного освоения действительности, проведенное К. Марксом разделение типов духовной деятельности сохраняет свое значение и требует дальнейшего изучения.

Наука и философия, искусство, мораль раскрывают процессы в их всеобщих и необходимых характеристиках, т. е. в ориентации на универсальность практики, тогда как некоторые другие формы сознания отображают реальность в ее культурно-исторических, практически заданных границах. При этом они преодолевают опыт имеющегося фрагмента или уровня практики.

Всеобщее, добываемое формами общественного сознания, проявляется, например, в значимости искусства других времен и народов, в универсальной применимости научных результатов науки и способов деятельности в ней, в общезначимости ряда моральных норм. Обыденное, по-

¹ Бойченко В. И. Методологическая роль исторического материализма в анализе форм социального знания. С. 87.

литическое, правовое сознание в известной мере также формируют универсум, исходя из наличного состояния практики и будучи ограничены им. Всеобщее в них фиксируется в виде норм практической деятельности, накопления обыденных знаний, политического опыта.

Интересные выводы, подтверждающие нашу мысль, приводит Н. Н. Козлова. Она показывает, что партикулярность жизни реального индивида средневекового общества «компенсировалась» мировоззренческим универсализмом религии, тогда как универсальность реальной жизни капиталистического общества (заметим в скобках, достигнутая не без посредства науки, прежде всего естествознания как основы производства.— В. Ф.) вела к мировоззренческому партикуляризму¹. Она отмечает, что «на уровне обыденного сознания существующая объективно универсальность буржуазного общества не воспроизводится, а материальные связи и отношения, выходящие за рамки межличностных и групповых контактов, не фиксируются»².

Это доказывает, что сциентистское умонастроение не соответствует реалиям капиталистического общества, где наука с ее универсализмом не проникла в обыденное сознание масс, а мораль, искусство, политическое, религиозное и правовое сознание и прочее претерпели классовое расслоение и партикуляризацию в попытке обосновать частный интерес, свободу, смысл личной жизни перед лицом абстрактных социальных связей.

Н. Н. Козлова справедливо показывает, что «реальная универсальность общественных связей воспроизводится в сознании в абстрактно-всеобщей форме идеологическими слоями общества, но самоощущение реального субъекта деятельности воспроизводится и на «высших этажах» сознания, ибо исходной точкой универсальных идеологических и теоретических систем является представление об автономном индивиде, «естественном», т. е. якобы до и вне общества существующем человеке»³. Отсюда и общественная наука принимает черты преднауки, основывается на натурализме (позже на его противоположности — культурцентризме).

¹ См.: Козлова Н. Н. Анализ сознания в исследовании исторических типов цивилизации//Культура и цивилизация. М., 1984. С. 85—100 (см. также Гуревич А. Я. Категория средневековой культуры. М., 1985).

² Там же. С. 99—100.

³ Там же. С. 99.

Как видим, анализ проблемы научного — вненаучного общественнознания предполагает три аспекта:

— исследовать различия научного и вненаучного социального знания гносеологически, по характеру отражения ими действительности;

— изучить эту проблему методологически с точки зрения различия методов получения научного и вненаучного социального знания;

— рассмотреть ее социологически, с позиций анализа способов функционирования научного и вненаучного социального знания и способов их взаимодействия в общественной практике.

Эти аспекты в настоящее время исследуются в литературе. Преобладающим является все же гносеологический аспект. Наиболее новым — аспект социологический и вызревает перспектива объединения всех этих аспектов.

С точки зрения социологического подхода вненаучное социальное знание является знанием, вплетенным в практическую жизнь и выступающим как практически-духовное освоение действительности, следствием которого выступает производство человеческой жизнедеятельности, человека как социального субъекта, общественных связей, формирование целей общественного развития, общественных отношений в форме идей. Эти формы называются практически-духовными прежде всего потому, что они «обладают функцией сохранения и воспроизводства того общественного организма, внутри которого они существуют как его важнейшие органы»¹. Наиболее интересным для нас является трансформация вненаучного содержания сознания в научное, его участие в постановке научных проблем и обратно — влияние науки на практически-духовные, прежде всего обыденно-практические, формы освоения действительности.

Зависимость науки от практики приводит к тому, что на разных уровнях развития практики наука принимает специфическую форму. В частности, теоретическая форма научного познания обязана своим происхождением такому развитию практики, которое потребовало выявления общего, существенного, повторяющегося. В естествознании это соответствовало формированию капиталистического производства со всеми его отличиями от ремесленных форм изготовления продукта, в общественнознании — потребности классовых, социальных движений, соответ-

¹ Духовное производство. Социально-философский аспект проблемы духовной деятельности. М., 1981. С. 148.

вующих периоду буржуазных революций и в особенности социалистических революций, в построении социализма, стремлениям научно обосновать и организовать общественную жизнь.

На этом уровне практики теоретическое познание создает наиболее адекватные возможности для совпадения знаний о мире с деятельностью по его преобразованию. Выявление сущности процессов, доступное лишь научно-теоретическому познанию, позволит найти также ориентиры человеческой деятельности, которые бы не приводили к принципиальным расхождениям цели и результата, а способствовали бы совпадению изменений обстоятельств и человеческой деятельности.

Гносеологические аспекты соотношения истины и правды и их социальный смысл

Размышления об истине и правде, несмотря на политический динамизм нашего общества, воспроизвели в настоящее время с обратным знаком двусмысленную практику идеологизации и притязания на окончательность. Если раньше краеугольным камнем всяческого социального действия объявлялась истина или то, что выдавалось за нее, то теперь наблюдается все тот же поиск незыблемых основ в некоей правде. Если раньше утверждали, что заблуждений много, а истина одна, с притязанием на то, что говорящий уже обладает этой истиной и даже монополией на то, что единственная истина именно им несомна, то теперь воцарилось убеждение в безличии и безразличии истины.

Время, требующее личного и небезразличного участия людей в общественной жизни, побуждает их к поиску субъективного, заинтересованного, верного, но не безразличного человеку знания — к поискам правды. В столкновении позиций обнаружилось притязание на единственность правды. Утверждения, что правда одна, так же переполнили страницы прессы, как когда-то упование на единственность истины.

Но вопрос о монополии на правду еще не встал. В социальном плане он также является вопросом демократии, как и отказ от монополии на истину. В гносеологическом аспекте это вопрос об исследовательском поле повседневного сознания, которое тоже обнаруживает тенденцию к

обретению критичности и к отказу от комментаторства, т. е. работы с привычным, неизменным.

Разделение деятельности на практическую, практически-духовную и духовно-теоретическую ведет, как уже отмечено, к разделению знания на вненаучное и научное и к образованию в качестве их центральных характеристик, таких, как истина и правда.

Понятие правды ныне особенно в ходу в сфере вненаучного знания, практической и практически-духовной деятельности, и надо сказать, что его частое употребление нередко не соответствует его смыслу. В поисках правды истина ныне ушла несколько на периферию и понимается как обезличенная правда. Правда же — как наполненная личным смыслом или приведенная в действие истина¹.

В марксистской концепции истины, как и в ее классической интерпретации, под истиной понимают соответствие наших знаний о мире самому миру. Это определение относится как к научным истинам, так и к истинам вненаучного знания. Различие состоит лишь в том, что получение истины — специальная цель науки, тогда как во вненаучном знании истина — побочный продукт других устремлений.

Поэтому, говоря об истине, имеют в виду, прежде всего, научную истину. Гегель отмечал, что, когда он слышит слово «истина», у него вздымается грудь. Но в литературе нашей, особенно учебной, произошло предельное опошление понятия истины.

Как сказал один остроумный коллега, вся проблема истины сведена к банальным иллюстрациям: «Смотрю — открыта форточка, говорю: «Форточка открыта». От чего же здесь будет вздыматься грудь, если я еще не простудился?»

Сведение истины лишь к слепку объекта в знании, снятие драматизма постижения истины в диалектике истины и заблуждения, абсолютной и относительной истины, непонимание истин как процессов, а также целей, во имя которых добывается истина, и ведет к тому плоскому гносеологизму, который лишил понятие истины социального и духовного содержания. Грудь Гегеля вздымалась при слове «истина» потому, что он видел в возможности ее достижения торжество человеческого духа, способность разума к овладению условиями жизни и в истине — важ-

¹ См.: *Корольков А.* Правда есть истина в действии//Наш современник. 1987. № 2. С. 149—156.

нейший способ, ориентируясь на который можно достичь разумного устройства общества.

Критика В. И. Лениным А. Богданова в работе «Материализм и эмпириокритицизм» была направлена против субъективно-идеалистического истолкования истины, не признающего в истине отражения мира и подчеркивающего ее социальные роли, способности быть формой организации социального опыта. Многие наши теоретики сделали из ленинской критики совершенно неверный вывод: истина не является формой социальной организации опыта.

А ведь ленинская мысль совсем иная: истина обладает свойством социальной организации опыта, но не все, что обладает таким свойством, есть истина, ибо истина — это соответствие знаний о мире самому миру. Вместе с тем, хотя социальные и духовные функции истины не исследовались и пафос истины покинул все труды по гносеологии, наблюдалась ее фетишизация, попытки заговорить от имени окончательно добытой истины, свернуть дискуссии, утвердить монополизм в науке.

Ныне дана всесторонняя критика этой тенденции в партийных документах, в прессе, но еще невелик отклик ученых на этот их прямо касающийся вопрос. И поэтому возникло мнение, что истина в действии — это уже не истина, а правда.

В действительности и истина, и правда существуют не сами по себе, а в действии — для получения нового знания и применения его, для утверждения определенной мировоззренческой позиции и жизни в соответствии с ней. Правда, в отличие от истины, — категория мировоззренческая. В русской философии она рассматривалась как понятие, основанное на вере, традиции, авторитете и чувстве.

Кроме того, в русской философии выделяли правду-истину и правду-справедливость. Первая фиксирует истины обыденной жизни и имеет те преимущества перед другими истинами, что говорит о самой жизни, а не о чем-то аналитически-вычлененном. Правда-справедливость не довольствуется «объектным» отношением к миру, а дает ему оценку, оценивает меру его справедливости. Полагаем, что важно говорить также о правде-смысле, характеризующем единство знания и оценки с утверждением определенных ценностей. Т. е. это убеждения, освещенные нравственным светом, осознанием своего места в истории, эмоционально переживаемые.

Такого подлинно сопричастного обществу отношения не хватало философии в 70-е годы. Вот почему исторический момент выдвинул проблему правды и понятие правды на повестку дня. Это — суждение об истинности ценности, мировоззренческого регулятива. Правда утверждает не соответствие наших знаний о мире самому миру, а соответствие наших оценок действительности, а значит, в отличие от истины, она выражает интересы.

В социальных науках, где научные и внеаучные знания тесно связаны, истина также служит определенным интересам. Но поиски ученых направлены на то, чтобы найти такие интересы, которые не искажали бы возможности познания. Поиски правды направлены на другое — на нахождение должных интересов. Попытки найти ту единственную правду, которая бы согласовала интересы, чаще всего характеризуют лишь общее направление поисков, но не их содержание.

Это метафорически выражено А. Стреляным в названии очерка «В табуне» (кони мечутся кто куда, а бегут вместе). Когда же речь идет о том, чтобы содержательно выразить некоторую правду, например о духовной жизни села, получается следующая картина: одни стремятся развивать духовность села, направляя ее указаниями знающих, сведущих людей (Чугай), другие (Белый Голубь) уповают на собственную культуру села (песни, танцы, ремесла), видя в городе губящую культуру цивилизацию, третьи (доцент Эмма) читают Блока селянам, трезвым ли, пьяным, понимающим его или не понимающим, четвертые хотят поддержать духовность низким экономическим уровнем. «От перекорма кончается искусство, погибает все духовное», — говорит Бегун. Кныш считает, что народу, как и человеку, иногда нужен подзатыльник¹. Сам же автор очерка полагает, что прежде всего нужно свободное экономическое развитие, развертывание экономической самостоятельности крестьянства.

Вот сколько правд по одному вопросу! И все они сражаются, борются, не терпят друг друга, не примиряются до единой правды, до общего интереса. И что ж тут удивительного, если речь идет о мировоззренческом аналоге истины, а мировоззрение, как ныне убедительно показано, претендует на выражение общечеловеческой точки зрения и постулирует свои принципы не в виде интереса или

¹ См.: Стреляный А. В табуне // Дружба народов. 1986. № 12. С. 184—213.

желания, а как императивы, имеющие абсолютное значение.

Проблема соотношения истины и правды из социальной плоскости сопоставления теоретического знания и одушевляющей массы идеи может быть переведена в гносеологическую. Рассмотрение реальной ментальности и ее познавательной составляющей не может быть произведено только внешнепредметным образом.

«Измерить» ее можно, лишь включив множественность внутренних миров, и только тогда ответить на вопрос, что такое правда. Глядя только вовне, на него не ответишь. Не ответишь и путем классической редукции всех отношений к субъект-объектным.

Понятие правды дает нам новое содержание, несводимое к субъект-объектному отношению, предметно-фетишистски воспринимающему истину и правду. При этом, хотя классическая концепция истины претерпевает изменения, за истиной сохраняется общезначимость, в то время как правда характеризует придаваемый, отнесенный к субъекту смысл.

Истина и правда в определенных границах начинают соотноситься как значение и смысл. Истина сужает многообразное поле правд и обозначает то пространство, где эти правды сосуществуют. Правда же характеризует не столько состояние субъекта, сколько возможность отношений между субъектами. Силлогизм снимается выведением в область культуры и тем, что проблема эта не может быть в центре чисто познавательной области и как появилась на ее периферии, так и уходит вновь на периферию познавательных проблем.

Там, где возникает конкуренция истины и правды, социально-культурно подготовленная процессами, более динамичными в социальной сфере, чем в познавательной, порождающими новые критерии рациональности, там возникает и то, что В. С. Библер называет точкой перехода логик. Правда начинает обозначать единство истины и смысла, истины и справедливости. Истина — допускать сосуществование правд и отыскивать, допускать их противоречие. Истина оказывается той точкой, в которой правды могут не только конкурировать, но и переходить друг в друга.

Создается духовный мир, где социологическому требованию не допускать монополии на истину соответствует гносеологическое признание того, что истина есть процесс, осуществляемый в диалектике с заблуждениями, во взаи-

модействии с множеством правд. Требование пролиферации, выдвигаемое П. Фейерабеном, — возможность широких теоретических альтернатив, реализуется в мире повседневности, на наш взгляд, наличием и сосуществованием альтернатив правд и смыслов. Попытка усмотреть в этом требовании релятивизм выглядит всего лишь как дань метафизическим концепциям познания.

Борьба за одну правду или одну истину становится бессмысленной, так как она не устраняет их реального многообразия, а вытесняет одну из них социальными способами. Да, нам нужна правда как возможность говорить открыто, гласно, избегать заведомой лжи, искажения смысла, сокрытия недостатков. Взгляд на истину как на научный вывод, тождественный правде повседневности, не может быть назван ни верным, ни неверным из-за отсутствия необходимой конкретности в подобной оценке.

В большинстве случаев научное знание способно к критическому отбору принятых ценностей и к таким способам постижения мира, которые дают возможность не только констатировать имеющиеся состояния, но и предложить социальные технологии, для их преобразований в должном направлении. Там, где наука не способна к подобным предложениям, ее деятельность может быть охарактеризована как комментаторская. Т. е. вместо анализа дается комментарий сложившейся практики в рамках сложившейся теории.

В подобных ситуациях сознание повседневности, обычное сознание может обрести социально-конструктивные, рефлексивные черты, которые отсутствуют в науке. Идеологическое закрепление за понятием правды какого-то заведомо «передового» смысла, а за понятием истины заведомо консервативного соответствует лишь определенным обстоятельствам и моментам общественной жизни, но не является стабильным состоянием их содержания.

Ф. Искандер в повести «Кролики и удавы» приводит следующий пассаж: кролики чувствовали, что «в словах Задумавшегося есть какая-то соблазнительная, но чересчур тревожная истина, а в словах Короля какая-то скучная, но зато успокаивающая правда»¹. Здесь понятия истины и правды в ценностном отношении несут иную нагрузку, чем принято сейчас в нашем обществе.

Истина оказывается революционной, а правда —

¹ Искандер Ф. Кролики и удавы//Юность. 1987. № 9. С. 29.

комментаторской, успокаивающей. И это не случайно, ибо именно Задумавшийся Кролик, своего рода ученый, открыл эту новую и революционную истину, тогда как большинство кроликов жило в правде-правдоподобии, основанной на признании верности и неизменности привычного.

Сказка Ф. Искандера позволяет предположить, что если бы в среде кроликов не нашлось ученого, способного к открытию новых истин, или все они походили на Находчивого Кролика, направлявшего весь свой ум на изо щренное поддакивание Королю, то, наверное, не появилось бы тревожных истин, а в повседневном кроличьем мире стали бы пробиваться ростки правды, взращенные противоречием между политикой Короля и интересами кроликов, правды, уже не успокаивающей. Если слово диалектика и уместно, то именно тем, чтобы показать диалектику истины и правды, определяемую конкретным соотношением научной и практической деятельности, тем, какая из них берет на себя социально-критические и преобразующие функции.

Исторические примеры этого довольно легко найти. П. Фейерабэнд, развивая методологический анархизм и скепсис в отношении научного знания, опирается на «странные» примеры становления науки Нового времени, в частности на то, что Галилей приходил к научным принципам новой науки, разрушая каноны предшествующих форм научности, и черпал нормы рациональности из обыденного опыта. Фейерабэнд видит в этом едва ли не шарлатанство и вместе с тем с удивлением отмечает, что на таком несправедном пути черты новой науки окрепли и открыли в ней действительно большие эвристические возможности.

В действительности эта загадка «новой» науки имеет ту отгадку, что нормы рациональности догалилеевского схоластического знания давно были исчерпаны как самой наукой, так и практикой и не могли быть обновлены ни из какого другого источника, кроме новых форм повседневности с их новым обычным сознанием и здравым смыслом.

Современную ситуацию можно уподобить описанной в том отношении, что сходный отрыв науки от практики или, точнее, ее тождество с практикой «верхов» произошел в области познания и преобразования общественной жизни. Положение складывалось достаточно двусмысленное: с одной стороны, осуществлялась апелляция

к философии, науке, искусству, культуре, и обыденный опыт масс выступал как объект просветительского усердия, имеющего цель довести полученное философией, наукой, искусством до сознания людей. Вместе с тем повседневная жизнь людей формировала у них иные представления, и подведение их под теоретически «должное» становилось все более сложным.

Слишком долго молчали о правде, о правде каждого и общем поиске правды, все различия и оттенки позиций сглаживали именем истины. Но сейчас, когда каждый говорит от имени правды, не поиски ли истины приведут движение к целостности? Думается, что поиск истины разрешит спор правд, если истина эта сама пожелает наполниться человеческим смыслом, обретет черты жизненной правды.

Диалектика правды и истины представляет сегодня важнейшую движущую силу общественного переустройства. Здесь нехватка теоретического мировоззрения нередко плохой советчик в поисках единой правды. Одно лишь теоретическое мировоззрение, не поверяемое жизненно-практическими задачами, схоластично, абстрактно.

Научная истина может и должна быть отделена от ценностей или, иначе, ориентирована на такие, которые позволяют получить объективное знание. С другой стороны, размышления о ценности никогда не могут приобрести статуса научной теории.

Показывая значение правды как истины обыденно-практического и художественного сознания, утверждая невозможность жить без правд, т. е. истины каждого человека, нравственно-руководящей им в его жизни, нельзя забывать, что не всегда жизненная правда — достоянный гарант правильности человеческой деятельности. Правд много, и в жизни и особенно в художественной литературе понятие правды предполагает поиски правды каждого, которые позволяют вначале каждого о-правдать, а лишь, в конечном итоге, в столкновении правд, указывают путь к правде, реже ее самую. Истина может быть не найдена. Существуют сложные отношения истины и заблуждения, абсолютной и относительной истины.

Но объективность, абстрактность истины, не разводя ее с правдой, дает и правде основания для самопроверки, не позволяет принять за правду субъективное чувство, предпочтения, связанные с душевным укладом или

образом жизни. В свете истины иные правды отмирают. Светом истины другие живы.

Во взаимоотношении истины и правды раскрываются новые смыслы классификации деятельности на практическую, практически-духовную и духовно-теоретическую, а познания — на научное и вненаучное.

Остается вопрос, от которого мы упорно уходим: единственна ли истина? Сама его постановка предполагает возможность ряда обвинений. В вульгарном социологизме, поскольку вопрос этот порожден социальной практикой. В релятивизме, так как в нем может быть усмотрено сомнение в возможности истинного знания вообще.

Однако такой заведомый скепсис заставляет предположить в возможном оппоненте метафизика, полагающего, что истина — всегда готовое знание наивного реалиста, считающего ее слепком с объекта, догматика, предполагающего, что отличие истины от неистины — самоочевидный процесс. Отказ от подобного вопроса в условиях преобразования классической концепции истины не только не способствует борьбе с релятивизмом, вульгарным социологизмом и догматизмом, но и способствует их процветанию, ибо при этом не замечаются те проблемы, которые порождают эти гносеологические крайности. И если поборники «вечных» истин не видят проблемы, ее увидят их противоположно настроенные оппоненты.

В «наивном» варианте концепции отражения наука, искусство, обыденное сознание, мораль и прочее отражают одну и ту же реальность, но отражают по-разному, как бы в разных зеркалах. Исходная данность и неизменность действительного мира принимается здесь без комментариев.

Даже Г. Лукач в «Своеобразии эстетического» настойчиво подчеркивает наличие одной действительности и лишь различие отражающих ее зеркал и целей отражения¹. Трудно поддается объяснению необходимость многообразия «зеркал», если в них должно отразиться одно и то же. Гораздо понятнее их необходимость, если изначальная одинаковая для всех данность мира не покажется нам самоочевидной.

Когда читаешь Г. Маркеса, особенно «Сто лет одиночества», поражаешься фантазии художника и его спо-

¹ См.: Лукач Г. Своеобразие эстетического. М., 1985. С. 42 и др.

способности оторваться от известного нам мира. Но, вду-
мавшись, понимаешь, что он не только не отрывался от
него, но, напротив, погружался в незнакомый нам мир
колумбийца. Мы находим в романе гипостазированное
сознание простого колумбийца, творящего его обычный,
«простой» мир.

Хотя существует единый мир, для каждого человека
он существует как мир, вырезанный его сознанием. Мир,
творимый сознанием, не может быть (хотя бы до поры)
недействительным для этого сознания. Он предстает пе-
ред нами совершенно иным, чем мы бы могли его вос-
принять простым наблюдением. «...В измерении сознания
вещь предстает в совершенно ином модусе, чем в физи-
ко-телесном измерении, но при этом она продолжает оста-
ваться той же и неизменной... осознанная вещь бога-
че, полнее и, главное, *реальнее* неосознанной... Созна-
ние творит мир не из самого себя, а из мира... сознание
творит мир в том смысле, что оно *реализует потенциалы*
самых вещей, которые и есть собственные его потенциалы...
сознавая вещь, мы творим ее из полноты собственной
ее сущности и, так сказать, завершаем ее...» — пишет
К. А. Свасьян¹. И значит, этот единый действительный
мир дан нам как множество миров, зависящих от исто-
рического времени, культуры, социальной принадлеж-
ности, образования, рода занятий, интересов и пр. И
каждый из этих миров обслуживается разными типами
знания, тут есть место всем видам знания.

Вот почему инженер может сказать, что философ
оторван от жизни, имея в виду отсутствие в мыслях пос-
леднего заботы о конкретном деле, обычном мире повсе-
дневности и т. д. И будет прав. Равно как прав будет
философ, посчитавший, что мир его интересов — законов,
смыслов, всеобщего — это тоже действительный мир, с
которым сталкивается и инженер, не делая его предме-
том своих усилий.

Ощущение отрыва от жизни не покидает деятеля
культуры, живущего в нетворческом мире, в условиях
общественно и профессионально разделенного труда. По-
добным умозрением мучается художник — герой повести
А. Битова «Человек в пейзаже»: «Мы рождаемся не в
беспредельном мире, не так ли? Мы его постепенно поз-
наем. Спеленатые, мы шарим глазенками и видим мать.

¹ Свасьян К. А. Феноменологическое познание. Ереван, 1987.
С. 132—133.

Она — весь мир. Потом мир становится размером с комнату, с дом, с улицу. Потом мы убеждаемся в том, что никогда не дойдем до его края... То, в чем мы живем, то, что мы видим, воспринимаем и постигаем, то, что мы называем реальностью, — тоже диапазон, за пределами которого мы так же гибнем, как замерзасм или задыхаемся... Мы живем совсем не в реальности, а лишь в *слое* реальности, которая... не толще живописного слоя... Художник не понимает, а отражает... Но если он при этом еще и постигает, видите ли, то полагая, что идет вглубь, он идет поперек слоя, а слой-то узок, не толще масла, а что за ним?.. За ним грунт, за ним холст, основа, а за ним — пропасть, дыра, рваные края, а там — пыль, темнота, стена с гвоздем и веревкой, чтобы повеситься, бездарная подпись с бессмысленным названием...»¹

Без дерзновенной попытки художника выйти за данный слой реальности нет искусства, попытки уйти от «видимого» слоя вовсе порой трагически открывают невидимые потенции или опасности мира, порой просто разрушают творца. И собеседник художника, лирический герой А. Битова, в ужасе от эстетического многомерия и добавленного к нему алкогольного «строительства» миров бежит в обычный мир мамы Нателлы с хачапури, теплыми живыми цыплятами на коленях, где и завершает свою повесть.

Да, идеальные реальности культуры можно добыть, отрицая обыденность, в особом мире оторвавшейся от действительности мысли, чувства, измененных ценностей, личных трансформаций, творческих превращений. Творческая жизнь требует колоссальных, часто непредвиденных и непредсказуемых усилий по строительству новых миров. Здесь художник, писатель нередко сгорает сам, чтобы что-то сказать.

Но построенный мир толкает к иному, заставляет воспринимать себя как действительный. Здесь нередко поза как примета жизни в иной реальности, описанный Ю. Н. Давыдовым «кайф» отрыва от жизни. Но нередко все это только для того, чтобы реальнее ощутить видимый и всем данный слой реальности, дойти до радости от цыпленка, хачапури, простого разговора.

Реальность жизни состоит в наличии действительного противоречия между предельно оторванным, творчески построенным миром идеального и более простыми,

¹ Битов А. Человек в пейзаже//Новый мир. 1987. № 3. С. 82—83.

обычными «мирами». Здесь границы творчества и познания в том, какие строятся идеальные реальности, какие миры. Художник волен погубить себя в поисках иного, но на нем лежит ответственность за «обитаемость» своих миров или за их способность сделать действительные миры более обитаемыми.

Нам скажут, что миры Ф. Кафки или С. Дали необитаемы. Но человек в XX в. попадал и в более страшные, более необитаемые реальные миры. Что такое театр абсурда, С. Беккета например, в сравнении с абсурдом жизни поколений?

В свете сказанного мы полагаем, что возможно многообразие истин, отражающее наличие сущностей разного порядка. И вместе с тем это будет одна истина, так как она образует непротиворечивое и всеобщее знание. Его поиск — сложнейший социально-культурный процесс, с меняющимися акцентами роли повседневной жизни и повседневного знания.

ПРАКТИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ В МИРЕ ЧЕЛОВЕКА

Е. К. БЫСТРИЦКИЙ

Изменение взгляда на теорию и практику в современном мире

Когда сегодня говорят о необходимости решительного поворота к «практическим делам», к «реальной практике», к «выполнению практических задач», то для философа становится ясным, что наше время публично делает проблематичной ту сферу человеческого бытия, которая еще совсем недавно сама рассматривалась как решающий критерий оценки любой проблемной ситуации общественного и теоретического сознания, — область практической жизнедеятельности людей. Казалось бы, в чем здесь проблема? Имелось бы только ясное понимание существующего положения дел, еще лучше — хорошая теория, истинное знание, были бы на этом основании достаточно четко сформулированы цели, определены имеющиеся средства, правильно выбран предмет, и дело за остальным — человеческая активность сплавит все эти моменты деятельности в единство практического процесса.

Однако если присмотреться внимательнее, то для этого укорененного до несомненности воззрения на практическую деятельность само практическое отношение как раз и не является проблематичным. Главной проблемой здесь оказывается достижение хорошего понимания, наличие развитого знания, теории, научного объяснения и предсказания для успешной реализации их на практике. Поэтому и практика рассматривается прежде всего как исходный и конечный пункт собственно теоретической деятельности, которая и признается за основную проблемную область философских исследований.

Чтобы изменился этот привычный взгляд и практическое отношение человека к миру привлекло особенное внимание, далеко не достаточно писать философские трактаты с названиями о практике как основании науч-

ного познания и критерии истины. Для этого нужно было испытать своего рода революцию во взаимоотношениях теории и практики, знания и практической жизни, которую мы переживаем сегодня.

В отличие от коперниканской революции, сломавшей традиционное миропонимание и провозгласившей безусловный приоритет научного мировоззрения, нынешнее изменение места и роли науки в контексте практической жизни не имеет собственного имени, за исключением общего названия времени, которому оно принадлежит.

Его называют «современным» как раз потому, что оно обнаруживает себя в самых различных областях сегодняшней деятельности людей и приходит из самой практической жизни. Оно вырастает из понимания того, что даже самые развитые и прогрессивные системы знаний, самые совершенные методы и технологии их реализации — необходимое, но далеко не достаточное условие осуществления человеческой практики. Оно встречается повсеместно, начиная от общего признания того несомненного факта, что нравственная практика индивида совсем не обязательно зависит от его научно-теоретической осведомленности, в том числе и в области этической теории, вплоть до конкретнейших областей специализированной деятельности, где оказывается, что практические умения человека, его профессиональные знания «о том, как делать» («ноу-хау») не могут быть исчерпывающе выражены в виде общезначимой системы точных определений, инструкций и указаний.

Коротко говоря, современное миропонимание обнаруживает себя там, где становится очевидным, что не существует и не может быть такого универсального воззрения на действительность, которое бы охватывало и учитывало в форме теоретического знания весь спектр практического многообразия отношений человека к миру.

Если думать, что перед нами просто новый вариант очередной «критики научного знания» с точки зрения известной потребности в знании более развитом и полном, то у такой «современности» окажется весьма почтенный возраст, вообще совпадающий с историей познания. Но уже экологические требования об ограничении «техногенного» вмешательства в естественные процессы окружающего природного мира, в том числе и в «природу» самого человека, заставляют увидеть в них не только критику исторической ограниченности существ-

вующих научно-теоретических представлений во имя более совершенного знания.

Точно так же сегодня стоит вопрос не просто о неполноте классических представлений теоретического общественнознания, которые требуется развить до научного понимания новых реалий. Сталкиваясь с растущим сознанием суверенности личности, науки об обществе испытывают наибольшее критическое давление там, где их смысловые возможности в объяснении общих закономерностей развития исторического мира наталкиваются на невозможность подобного же научного объяснения уникальности всегда неповторимой жизненной практики индивида. В обоих случаях речь идет не о приоритете теоретического совершенствования знания, а о приоритете практической жизни над всяким совершенным знанием.

Этот вывод можно сформулировать и так, что в любой мыслимой перспективе научного прогресса теоретическое знание не покрывает практических нужд и запросов людей. Однако если не учитывать его современного звучания, легко понять это положение как далеко не новую претензию на ограничение рациональных притязаний знания, чтобы дать место существенно отличным от него человеческим способностям, наподобие тому, как Кантова критика науки «освобождала» место вере и чувству прекрасного.

Но подобное резюме как раз и не принимает во внимание того нового, что вносит наше время в понимание знания. Оно исходит из привычного гносеологического противопоставления субъекта, обладающего знанием, и объективного мира практической жизни, на который это знание направлено. Для него очевидно, что там, где кончается сфера влияния научного объяснения, наступают сумерки еще непознанного и, значит, иррационального. Поэтому естественное желание противостоять этому выражается в верной установке на дальнейшее познание, «теоретизацию» мира.

Однако сегодняшняя жизнь диктует необходимость изменения такого прямолинейного рассуждения. С одной стороны, она дает понять, что пределы, которые отводятся науке, не есть установление границ возможностям теоретического познания, но являются результатом озабоченности людей в практических последствиях его применения. Это практические границы и пределы. С другой стороны, вряд ли можно объявить озабоченность

в непредвидимых или ожидаемых результатах деятельности, вооруженной знанием, иррациональной или неразумной. Скорее она свидетельствует об обратном — о том, что и практическая жизнь как таковая обладает теми существенными чертами и особенностями, которые традиционно приписывались исключительно сфере знания и познавательной деятельности.

Иначе говоря, речь идет о практическом знании, вплетенном в широчайшие области человеческой жизнедеятельности, в которых человек действует и поступает достаточно разумно и рационально, но вместе с тем не поднимается до специальных теоретических обобщений и не создает систему научных объяснений по поводу своей многообразной жизненной практики. Во многом именно здесь следует искать причину того, что практическое сознание и знание, уже обнаружившие свое значение в деятельности современного человека, так медленно пробивают себе дорогу с точки зрения их философского осмысления.

Размышлять о практическом знании, его специфике сегодня трудно. Ведь здесь мы вплотную сталкиваемся с парадоксом, корнящимся уже в самой его природе. Как вообще возможно изучать, анализировать и, значит, теоретически рассуждать о том, что по самому способу своего существования выходит за рамки всякого теоретического отношения? Поэтому трудность заключается не только в отсутствии достаточно разработанной традиции анализа «практического» вообще, несмотря на привычную формальность склонять категорию практики по «падежам» философской науки.

Дело в том, что при всем различии подходов к изучению человеческого познания, при всем разнообразии философско-методологических, историко-научных, социологических, психологических и других исследований феномена знания им, как правило, присуща общая установка, которую следует назвать настроенностью «на теорию». Имеется в виду глубоко укорененный взгляд на знание как квинтэссенцию человеческой культуры, а на познание как на прогрессивное движение от незнания к знанию, от менее совершенного знания к знанию более полному или, в целом, как на развивающий процесс «духовного подъема» человека к «вершинам» науки.

Однако этот вполне правомерный взгляд на теоретическое отношение теряет свое безусловное значение, если речь идет об отношении практическом. Перед нами

в определенном смысле разные, хотя и взаимодополняющие позиции человека в отношении к миру. Если первая подразумевает, что, только поднявшись до уровня теоретических обобщений, субъект может выйти за узкие пределы частных обстоятельств его практической жизни, своего места и времени, сможет избавиться, в том числе и в своей деятельности, от всего субъективно-личностного, случайного и достигнуть большей свободы в своем человеческом самоопределении, то вторая смотрит на мир иначе.

Она, наоборот, направлена «к» миру и имеет установку на максимальное «вхождение» в частные обстоятельства деятельности так, чтобы человек мог сознательно самоопределяться уже в самой гуще практических дел. По существу, речь идет об иной, практической направленности человеческого сознания, которую важно выделить, чтобы в целом почувствовать ее главное отличие от сознания теоретического.

Это отличие можно сделать более отчетливым, если пойти на поводу у современной стихийной критики науки и задать прямой вопрос о том, как, почему и на каком основании человек вообще применяет и использует теоретическое знание в практической жизни. Если вдуматься, помимо жизненного интереса он имеет еще двойной философский смысл.

Во-первых, он содержит в себе самую общую постановку проблемы практического сознания, поскольку соединяет в одной формулировке теоретическое отношение и практику. Во-вторых, такой подход позволяет использовать для анализа практического знания тот богатый опыт исследования знания научного, который накопила философская гносеология.

Практическое знание как условие человеческого действия

В отличие от традиционного гносеологического подхода к процессу познания, для которого выявление оснований и методов теоретизации, способов обобщения эмпирического материала есть важнейший аспект исследования; анализ движения от абстрактных, теоретических, всеобщих систем значений к их практическому воплощению в предметном мире человека относится к проблеме бытийных или онтологических характеристик знания. Мы должны сразу различить так называемые

онтологические вопросы в узком смысле, возникающие в науке и связанные со сложностями определения того, что существует с точки зрения той или иной научной теории, и широкую онтологию самого знания как способа бытия человека в мире. Здесь нужны пояснения.

То, что люди в своей деятельности и поведении поступают преимущественно со знанием дела, опираются на определенные знания о вещах и о себе, а современная жизнь в целом немыслима без опоры на науку,— факт, который можно принять без специальных доказательств. Так обычно и поступают в разнообразных, в том числе и философских, исследованиях человеческого познания и знания.

Отталкиваясь от признания реальности того, что научное знание заведомо уже существует, уже вошло в мир человека, анализируют его основания, структуру, логику, познавательные возможности. В наиболее глубоких философских исследованиях в связи с фактом науки изучают человека, пытаясь ответить на вопрос, что представляет собой сам человек, его сознание, мышление, чувства, опыт, жизнь, наконец, если существует экспериментальное математическое естествознание и другие типы научного опыта. Иначе говоря, от научной реальности идут к выяснению ее культурных истоков туда, где они теряются в глубинах знаемой истории или непосредственности человеческого бытия.

При этом челнок исследования все же не выходит за пределы принятой гносеологической установки, прослеживая «прямую» и «обратную» перспективы теоретического мышления в диапазоне от его совершенных научных форм вплоть до археологии первичных накоплений человеческих знаний. Но когда при современном столкновении научного знания с миром человека обнаружались определенные практические — социальные, экологические, нравственно-этические, смысло-жизненные, наконец,— пределы его универсальных теоретических возможностей, на передний край философских рассуждений о знании вышла сама проблема его существования.

Речь идет уже не только о том, что знание есть неустраняемый факт нашей культуры, но и о том, как и почему (на каких основаниях) знание входит в мир, бытует среди людей и определяет конкретное практическое действие личности. Поэтому здесь важен вопрос не о теоретической истинности знания, а прежде всего о его

практическом значении и смысле; не столько о соответствии знания предмету познания, сколько о соответствии его объективного содержания практической ситуации его применения каждой конкретной личностью.

Однако между достоинством всеобщности знания и его конкретным практическим применением нет непрерывной связи. Дело в том, что теоретическое знание, так же как и любое универсальное значение, не включает в себя научного же знания своего бытийного содержания в виде алгоритмов собственной культурно-исторической либо персональной реализации.

В формулировку, например, закономерностей деления ядер урана не входит в явном виде представление о тех социально-практических условиях, в которых это знание может быть использовано, как и о тех людях, которые будут руководствоваться им. Ни в какую физическую теорию прямо не входит заключение о том, что реакторы АЭС следует размещать в Чернобыле или, скажем, за Уралом. Безразличными для содержания знания являются и индивидуальные характеристики личности, которая это знание использует.

Тем не менее все это происходит: связь теории и практики, науки и жизни, знания и личности — это факт нашей реальности. Следовательно, он предполагает умение достаточно осмысленно соразмерять человеческую жизнедеятельность во всем ее конкретном своеобразии с различными видами знания, сплавлять мир науки и наш жизненный мир. А это значит, что всякую реализацию теоретического знания, знания всеобщих значений, которыми руководствуется в своей деятельности человек, должно сопровождать практическое сознание и знание всегда уникальной и многообразной ситуации действия и поступка.

Правда, наш язык, обученный ориентироваться на нормы и идеалы научно-теоретического мышления, привык подразумевать в любом рациональном акте «знание о» чем-либо — о мире, природе, о вещах и даже о человеке — «знание о» бытии как объекте или предмете познания. Отсюда возникает привычное желание и практическое знание также рассматривать просто как специфический вид знания, сообразно тому обилию вещей и предметных ситуаций, окружающих человека, о которых он должен иметь достаточно ясное представление. Если же речь идет о трудовых навыках, профессиональных умениях, о типах специализированной практи-

ческой деятельности, то при этом сама собой разумеется строгая рубрикация необходимых знаний согласно имеющейся табели о рангах.

Однако современное применение теоретических представлений заставляет задуматься о наших познаниях не только как «знаниях о» бытии, но и как исключительно значимых для судеб людей событиях в мире человека. Прицепной реакции деления ядер урана с точки зрения физики не происходит ничего особенного — в смысле выходящего за пределы физических, химических и прочих превращений вещества и энергии. И она же становится историческим событием с человеческой точки зрения.

Как бы ни был груб этот пример, он, нам кажется, дает ощутить главное: практическое знание как условие применимости знания теоретического не может быть только «знанием о», но должно обладать качествами «знания-события», «знания для» людей, «знания в» мире человека. Поэтому наш язык не противится и понятию нравственного знания, знания красоты, знания в смысле человеческих умений и искусства создавать, распространяя типологию форм практического знания далеко за пределы вещей, на которые направлено научно-теоретическое познание: практическое знание включает в свое содержание и бытие самого человека.

Множество конкретных событий, умений, дел и действий, на которые распадается мир практического применения знаний, заставляет определить некоторую общую типологию той области человеческого опыта, в которой происходит переплавка его универсальных значений в особенное событие практической жизни. В целом речь идет не столько о каких-либо специфических видах практического знания, сколько о типологии практического сознания вообще как необходимом условии реализации всякого теоретического сознания о мире.

Традиционно практическое сознание противопоставлялось теоретическому отношению к действительности. Принижение его реального значения в человеческой жизнедеятельности было непосредственно связано с общей недооценкой практики в домарксистской философии. Начиная со старого аристотелевского определения практического знания как фронезиса — знания, направленного на конкретные жизненно-практические нужды, практическое сознание рассматривалось как нечто второстепенное и периферийное по сравнению с сознанием теоретическим.

Такое понимание практического сознания только усилилось в классической философской традиции, когда теоретическая деятельность рассматривалась как единственно «истинно человеческая», а практика, говоря словами Маркса, бралась и фиксировалась только в грязно-торгашеской форме ее проявления. Как раз такое узкоутилитарное, сугубо прагматическое толкование практики выразилось и в принципиальных искажениях в понимании практического сознания.

Неверные интерпретации практического сознания начинаются уже с того момента, когда оно определяется преимущественно как «атеоретическое» — в противоположность основным достоинствам теоретической деятельности. В этом случае, с одной стороны, практическое сознание оценивается как здравый смысл (рассудок), обыденное, повседневное сознание, так вплетенное в человеческую жизнедеятельность, что в его актах, в отличие от познавательного отношения, человек не в состоянии подняться над частными обстоятельствами жизни и объективно отнестись к миру.

С другой стороны, под собственно практическим знанием понимается только лишь овеществляемая сторона научного объяснения мира: в узком смысле — как совокупность технических средств и технологических процессов для утилизации научного знания, а в широком — вообще как пассивное средство простого «опредмечивания» идеальных планов человеческой деятельности, которое в конечном счете полностью зависит от содержания реализуемого на практике знания. Поэтому с точки зрения традиционного философского понимания практическое сознание рассматривается как неадекватное отношение к действительности, которое следует весьма критически оценивать с позиций теоретического разума.

Как мы видели, современность вносит существенную поправку в подобное широко распространенное убеждение, признавая право как раз за внетеоретическими формами сознания и мировоззрения на оценку и даже контроль адекватности применяемых знаний жизненному миру людей. Новый взгляд на соотношение теории и практики заставляет вдуматься в исходные положения марксистской традиции в понимании знания и возможностей его реализации в практической жизни.

Для материалистического понимания общественной жизни принципиальным является положение о максимальном распространении норм и идеалов научной ра-

циональности на весь мир человека, включая и саму практическую жизнь во всем ее культурно-историческом и повседневном многообразии. В то же время марксизм с самого начала исходит из того, что общественная жизнь является, по существу, практической, что вопрос об истинности знания вовсе не вопрос теории, а практический вопрос.

Это значит, что нужное нам понимание практического знания мы также можем обнаружить там и тогда, где и когда наша философская традиция прямо сталкивается с проблемами аппликации и реализации теоретического знания. Как раз поэтому имеет смысл обратиться к ленинскому опыту философского осмысления такого случая.

Ведь исследование гносеологических проблем в ленинских работах вплетено в контекст более широкой задачи применения материалистического понимания истории, марксистской диалектики в целом для объяснения и революционного преобразования российской действительности. Поэтому вопрос об условиях применимости научного знания на практике оказывается здесь особенно значимым.

В этой связи выделим то самое общее направление, в каком развивает Ленин фундаментальное марксистское положение о практике как критерии истины. Ленин не только отмечает, что диалектический путь познания истины состоит в движении от живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практике¹, не только подчеркивает гносеологическую важность применения в практике теоретических отражений природы для проверки их правильности² и не только планирует построение истории мысли с точки зрения развития и применения общих понятий и категорий логики³.

Наряду с этим он указывает и на то, что само применение знаний является особой проблемой, выходящей за пределы того круга вопросов, которые решаются наукой и исследуются в рамках познавательного отношения. «Объективный мир» «идет своим собственным путем», и практика человека, имея перед собой этот объективный мир, встречает «затруднения в осуществлении» цели⁴. Как раз достоинство непосредственной действительности

¹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 152—153.

² См. там же. С. 183.

³ См. там же. С. 159.

⁴ См. там же. С. 196.

ти — столкновение с теми особенностями предметного мира, которые не могут быть учтены во всеобщих понятиях, — делает практику выше теоретического мышления¹.

Однако это не значит, что не существует принципиальной возможности охватить и освоить «неопределенность» практики — все конкретное разнообразие и специфичность ее непосредственной действительности. Ленин отмечает необходимость выработки практического умения как главной стороны диалектического охвата всей совокупности многообразных отношений действительности.

Эта мысль сопровождает, например, заключительные ленинские выводы о значении практического сознания как важного условия применения марксистского учения, применения, выходящего за пределы общих принципов, сформулированных в науке: «...задача состоит и здесь, как всегда, в том, чтобы уметь приложить общие и основные принципы коммунизма к тому *своеобразию* отношений между классами и партиями... которое свойственно каждой отдельной стране и которое надо уметь изучить, найти, угадать»². Попытаемся уяснить суть этих положений применительно к нашей проблеме.

От сознания теоретического, для которого выявление и формулировка общих закономерностей бытия выступает конечной целью, практическое сознание отличается прежде всего направленность на конкретные, особенные стороны мира, в котором совершается столь же конкретное действие человека. Но это совсем не означает, что практическое знание отличается от научного только степенью общности, наподобие различия теоретического и фактуального знания. Знание, как и со-знание — это всегда «совокупность» сведений, обобщение, каким бы «маломощным» оно ни было. Поэтому, строго говоря, совсем недостаточно понимать практическое знание только как некоторое «особенное знание» фактического положения дел.

Конечно, можно легко истолковать феномен практического в духе привычного понимания как еще «неразвитого» знания о частном, если не вдуматься в настойчивое ленинское требование уметь видеть своеобразие и особенность каждого случая применения общих принципов. Но если мы пройдем по «шкале» особенностей окружающего нас мира, начиная от несомненного факта культур-

¹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 195.

² Там же. Т. 41. С. 74.

но-исторического и социального своеобразия межлических отношений, и вместе с императивами нашего времени признаем за каждым человеком право на суверенное самоопределение в мире, то нам будет трудно объяснять возможность практического знания в терминах «неполного» или «несовершенного» знания об особенном.

Ведь речь идет уже не просто о знании частного, знании отдельных фактов. Речь идет о сознании и знании вовсе уникального и неповторимого события жизненного действия, которое переживает и реализует в действительности каждый конкретный индивид.

Однако парадоксальное требование «знания уникального» теряет все характерные приметы привычного образа знания, принимающего это значение именно потому, что «знание» предполагает отвлечение от частного и особенного и выходит за специфические границы сиюминутности, чтобы схватить, объяснить и предсказать развитие событий в более широком контексте видения мира. Практическое знание — это не знание «о» фактах, но знание, входящее в самую гущу фактического состояния дел. Его нужно, видимо, понимать не как знание, обобщающее и объясняющее факты, но как сознание фактичности человеческого действия или поступка, руководствующихся некоторым общим знанием.

Именно как условие соотнесения всеобщего (идеального) плана деятельности с уникальной ситуацией практики, практическое сознание остается настолько «неопределенным» в предметном и смысловом отношении, что не позволяет знаниям человека, культурному опыту в целом, закрепленному как в категориях мышления, так и в разнообразных системах общих значений, превращаться в надвременный, внеисторический абсолюте. В этом смысле практическое отношение виртуально: оно дает возможность осмысленно действовать в каждом конкретном случае, не превращая его частную специфику в неукоснительный принцип.

Но тогда возникает, пожалуй, самый интересный и важный вопрос: а как же происходит усвоение практического знания людьми и передача его от человека к человеку на протяжении поколений? Как вообще можно научиться и научить тому, содержание чего не дано в общих правилах и законах? За счет чего направленно формируется «практический человек», его деятельные умения, навыки, специфические профессиональные качества, если для этого далеко не достаточно освоить необхо-

димые теоретические знания, хорошо установленные правила и инструкции, как недостаточно усвоить и какой-либо конкретный опыт трудовой активности, если существует точно не определяемое поле возможностей их индивидуального применения?

Правда, практическое знание в некотором смысле достаточно определено. С одной стороны, оно опирается на некоторый обобщенный опыт, отложившийся в форме универсальных значений вплоть до научно-теоретического знания, а с другой — практическое знание обладает достоинством непосредственной действительности, т. е. совпадает с теми вполне осязаемыми и существующими чувственно-предметно «параметрами» действия, которые даны человеку актуально, «здесь» и «теперь».

Но суть вопроса как раз и состоит в том, как и в каком пространстве человеческого мира можно научиться умению находить и искусству угадывать саму возможность руководства общими принципами культурно-исторического опыта в фактичности собственной жизнедеятельности? Ответ на него станет более ясен, если попытаться определить более конкретную типологию форм практического сознания, тех условий деятельности людей, благодаря которым вообще возможно накопление и передача практического отношения к миру.

К типологии практического сознания

Выделенные нами выше общие характеристики практического сознания — существование в виде условия деятельного бытия, фактичность, связанная со встроенностью практического знания в уникальные события практической жизни, предметно-смысловая неопределенность, оставляющая всегда открытым вопрос о возможности применения наличного знания в данных обстоятельствах деятельности, его непосредственность, благодаря которой для человека становится оперативным тот пласт знаний, который актуален в нужный момент и который обладает предметной действительностью «здесь» и «теперь», — делают, на наш взгляд, возможным определение его реальных типов. Ключом к этому может быть известная мысль Маркса о языке (речевой деятельности.— Е. Б.) как непосредственной действительности мысли.

Аналогично общие критерии практического сознания полностью охватывают восприятие; обыденное или по-

вседневное сознание, понимаемое обычно как «здравый смысл», культурные традиции в самом широком значении — короче, все те универсальные условия жизнедеятельности человека, которые позволяют ориентироваться, утверждать себя и осмысленно действовать в постоянно меняющемся, всегда особенном мире практики и межчеловеческого общения. Их типологическое единство обнаруживает себя даже при самом общем сравнении их отдельных теоретико-познавательных характеристик.

Фактичность восприятия и языка видна уже из того, что они рассматриваются преимущественно как развитые системы дифференциальных значений, при помощи которых происходят категоризация и осмысление действительности в каждом конкретном случае отношения человека к миру.

Мы можем в принципе с желаемой степенью точности перцептивно выделять интересующий нас предмет из окружающего многообразия вещей. Известно, что человеческий глаз способен воспринимать несколько миллиардов цветовых оттенков. В шуме толпы мы иногда можем выделить речь, интересующую нас или обращенную к нам.

Вообще перцептивное осмысление мира предполагает его индивидуацию. Так, например, построение осмысленного мира в зрительном восприятии — «видимого мира» — рассматривается в психологии восприятия как поиск «таких дифференциальных признаков в зрительном поле, которые позволили бы зрительно конкретизировать уже подразумеваемый всем предметным контекстом фрагмент воспринимаемого мира»¹.

Сложнее обстоит дело с указанием на фактичность языка, и не потому, что такие примеры из области науки о языке трудно найти. Как раз наоборот. Сложность конкретно-научной аппликации этой фундаментальной характеристики языка — в отличие от его понимания как системы идеализированных, абстрактных значений, связанных внутренними структурными закономерностями, — заключается в интенсивном развитии в современной лингвистике представлений о социальных, коммуникативных, ситуационных, вообще тех предметных контекстах, которые позволяют рассматривать функционирование языка как общественное явление в реальной практической жизни. Поэтому сегодня существует значительное количество

¹ Столин В. В. Исследование порождения зрительного пространственного образа // Восприятие и деятельность. М., 1976. С. 194.

интерпретаций того, как язык выполняет функцию конкретной репрезентации мира человеку.

Сама проблема и заключается в том, что язык как конечная система абстрактных, обобщенных значений тем не менее позволяет ориентироваться в мире конкретных вещей, представлять индивидуальные особенности ситуации общения. Представляется весьма характерным рассуждение Г. В. Колшанского: «Естественно, что функционирование языка практически было бы невозможно в случае, если бы речевой аппарат не мог быть однозначно соотнесен каждый данный раз с соответствующим конкретным предметом — «разовым» объектом и т. д. Такое явление могло бы создать ситуацию, при которой человек действовал бы в сфере абстракции и не мог ориентироваться в мире конкретных вещей (что практически означает, естественно, парадокс). Соединение обобщающего, абстрактного и одновременно конкретного значения любой языковой формы, как лексической, так и грамматической, и должно образовывать тот механизм языка, который выступает в качестве противовеса изолированной отвлеченности и многозначности языковых единиц...»¹

Аналогично и повседневное сознание в качестве «трезвого ума», здравого смысла позволяет максимально оперативно ориентироваться в конкретной ситуации поступка и действия, опираясь на некоторый обобщенный опыт практической жизни.

Между прочим, явное пренебрежение «обыденным рассудком», сложившееся в отечественной литературе, во многом вызвано его негативной оценкой в гегелевской идеалистической диалектике, хотя уже Ленин указывал на значение «здравого смысла» как источника материалистического воззрения². Подхватывая установку на исследование «подлинно» теоретического мышления, в ряд человечески несовершенных и даже «обывательских» автоматически заносили обыденное сознание, здравый рассудок и смысл только по тому признаку, что они заведомо ограничены горизонтом частных лиц, вещей и ситуаций. И даже тогда, когда опыт последней мировой войны доказал, что управление большими массами людей, умение охватить в едином сознании многообразную обстановку боевых действий, не теряя при этом существеннейших частных, должно быть признано в качестве

¹ Колшанский Г. В. Контекстная семантика. М., 1980. С. 12—13.

² См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 263.

особенного человеческого — полководческого — таланта, это понимание не распространилось дальше общего психологического анализа «практического мышления», сделанного Б. М. Тепловым¹.

Тем более важно признавать общественную значимость практического мышления сегодня, когда в управлении общественными и производственными процессами перестали видеть только единоличного начальника, но в перспективе рассматривают задачу управления как коллективную (демократическую) активность многих людей. Здесь трудно удержаться, чтобы не привести актуальные слова Канта о ценности здравого смысла в человеческих суждениях, поскольку именно благодаря ему персона «принимает во внимание способ представления каждого другого, дабы собственное суждение *как бы* считалось с совокупным человеческим разумом и тем самым избежало»² иллюзий на свой счет. Иначе говоря, здравый рассудок принимает в расчет как раз те конкретные, индивидуализированные человеческие обстоятельства практического разума, которые выходят за пределы «разрешающих» возможностей теоретического мышления.

Не менее сказанное относится и к культурной традиции в некотором обобщенном представлении, которая сама регламентирует, как необходимо поступать, действовать, применять авторитетные образцы миропонимания или практического поведения в каждом особенном случае деятельности, познания и общения.

Конечно, не следует забывать, что, выступая в виде некоторой системы общих значений, идеалов, норм, практическое сознание может оказаться не средством ассимиляции жизненно-практической ситуации, а, наоборот, орудием догматического искажения ее конкретного своеобразия, так сказать, своей превращенной формой. Это особенно относится к обыденному сознанию, языку, традиционному миропониманию, символике в той мере, в какой они рассматриваются не как условия действия и поступка, но как само реальное деятельное бытие человека в мире. Подобное превращение происходит, конечно, при известных общественных обстоятельствах, когда угасает важнейшая сторона коллективной жизни и практи-

¹ См.: Теплов Б. М. Практическое мышление//Хрестоматия по общей психологии: психология мышления. М., 1981. С. 332—341.

² Кант И. Соч. В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 307.

ческого сознания — их предметная многозначность, смысловая неопределенность, открытость возможностям.

Понятно, что применение некоторых общих значений, норм, идеалов, идей, сюжетов и пр. в новой (по сравнению с исторически исходной) меняющейся ситуации связано с наличием определенных «степеней» свободы в их предметной интерпретации. Многозначность интерпретаций и толкований в рамках одной и той же культурной традиции — хорошо известный факт: ничто не интерпретируется так интенсивно, как классические образцы миропонимания, науки, искусства.

Вариативность национальных проявлений обычаев и обрядов, имеющих общие исторические корни, — важный предмет этнографического описания. Полисемия — одна из важнейших особенностей естественного языка — «является скорее правилом языка, чем исключением»¹, а сложные процессы, происходящие в восприятии, часто сравнивают с бессознательными «суждениями», вслед за Гельмгольцем описывают в терминах «выдвижения и проверки гипотез»² или даже прямо утверждают их идентичность интерпретации истории, искусства, словесного высказывания³.

Количество примеров, подтверждающих однородность приведенной типологии практического сознания, можно было бы продолжить. Очевидно, что во всех этих случаях научных исследований мы имеем дело с различными уровнями одного фундаментального отношения человека к миру. И восприятие, и язык, и системы знаково-символических средств закрепления и передачи человеческого опыта так же, как и различные виды обычаев и культурных традиций, сегодня являются непосредственным предметом гуманитарного знания в целом.

Изучение восприятия в общей и когнитивной психологии, развитые методы анализа языка и речи в современной лингвистике, семиотике, изучение национальных традиций в этнографии, культурологические исследования литературных текстов, культурной символики и т. д. представляют богатый материал для научного изучения практического сознания и знания. И такие исследования сегодня интенсивно ведутся.

¹ Лурия А. Р. Язык и сознание. М., 1979. С. 40.

² См.: Грегори Р. Разумный глаз. М., 1972. С. 210.

³ Hanson N. R. Perception and discovery: An introduction to scientific inquiry. San Francisco, 1969. P. 130.

Но одновременно реальные успехи гуманитарных дисциплин создают устойчивое впечатление о ничем не ограниченной возможности научного понимания различных типов практического знания, о достижимости точного объяснения специфических закономерностей их функционирования. Если человеческие последствия реализации естественнонаучных знаний заставляют переосмыслить саму идею о безусловном приоритете теоретического видения мира над жизненно-практическими смыслами деятельности, то подобная «гуманистическая» критика в общем контексте науки может восприниматься — и воспринимается! — как признание ценностного превосходства иного типа знания — гуманитарного. Снова воспроизводится старая установка на «теоретизм» только по отношению к миру человека. Но гуманитарный «технократизм» ничуть не лучше технократизма, идеализирующего естественные науки.

Отсюда ведет начало широкое распространение учебной литературы (особенно в дисциплинах филологического цикла), содержание которой целиком сводится к собственно научному — структурному, семантическому и др. — анализу наличных выражений практического сознания — языковых выражений и текстов культуры. Общий смысл подобной стратегии ясен: речь идет о внедрении научных методов в учебный процесс, установлении обозримого ряда точно фиксируемых алгоритмов, правил, инструкций, система которых в конечном счете очерчивала бы научно определенную систему обучения. Но не только.

Вообще говоря, на поприще «научных» толкований практических знаний и умений открывается необозримый простор для различного рода методического и инструктивного «творчества», поскольку перспектива все более детальных описаний и объяснений их «поэлементных» особенностей совпадает лишь с бесконечностью возможных человеческих ситуаций практического действия и бытия. Вероятно поэтому как раз в области обучения и наставления становится ясно ощутимо, что есть вещи, которым нельзя научить извне, точно так же как смешно и бесполезно множить «научные инструкции» применения тех вещей, которые успешно используются нами и так.

Иначе говоря, речь идет о методе и мере практического знания: методе его получения и мере зависимости от специального (теоретического) сознания. Эта же пробле-

ма, только в иной формулировке, возникает сегодня и в философско-методологических исследованиях гуманитарного знания.

Ведь уже сам выбор объекта научного исследования должен включать в себя некоторое практическое сознание мира. Всякая попытка анализа восприятия, языка, культурной традиции, обыденного сознания по необходимости опирается на личное восприятие, владение хотя бы одним языком, бытие в данной культуре, участие в повседневной жизни во всей их непосредственной деятельности. Даже использование теоретических средств и методов, перенесенных, например, из так называемых точных наук в гуманитарные исследования, обязательно предполагает некоторое практическое сознание их применения.

Вообще в современной гносеологии и методологии науки это противоречие фиксируется как существование принципиально нерелективных моментов в самих актах познания, а также в специально-научной и философской рефлексии над знанием культурно-исторических, коммуникативных, личностных и прочих предпосылок теоретического мышления, которые неявно выполняют регулятивную функцию по отношению к эксплицитному содержанию знания на уровне восприятия («языка наблюдения»), обмена идеями в «научном сообществе», оформлении данной научной традиции и т. д. Иначе говоря, речь идет о таких слоях аналитики научного знания, которые не поддаются дальнейшему анализу в терминах научного объяснения и доказательства.

Поэтому не существует и не может быть каких-либо однозначно фиксированных методов практического образования человека, если под ними понимать не передачу жестко закрепленных алгоритмов практических действий и операций по непрерывной цепи человеческого опыта, а развитие самой универсальной способности действовать по меркам любых возможных вещей.

Но это совсем не значит, что мы должны просто указать на широкие предметные области жизнедеятельности и ее выражения, в которых прежде всего «нарабатывается» и являет себя практическое сознание. То, что способность видеть и различать чувственно-красочное многообразие мира, глубокое понимание естественного, национального языка, приобщенность к своим культурным ценностям только помогают человеку в практике и познании, достаточно очевидно. Может быть, менее ясна связь

между частным профессиональным умением и необходимостью хорошего владения смысловым богатством языка, обладанием здравым смыслом, наличием эстетически развитого глаза и уха, хотя значимость так называемой общей культуры для культуры труда и научной деятельности оспаривать сегодня не рискнет уже никто.

Все сказанное, по существу, означает, что практическое знание даже при самом радикальном осуществлении требований, предъявляемых современной гносеологией и методологией к научному познанию, остается прежде всего некоторым онтологическим определением субъекта, атрибутом его реальной жизни, изначально включенной в логику познания.

Другими словами, практическое знание приходит к человеку так же непосредственно, как факт его бытия, и передается как некоторое естественное состояние миропонимания (ориентации в мире) в той конкретной ситуации практического действия и общения, в которой индивид непосредственно застает и обнаруживает себя. В этом смысле знание выступает неотделимым от деятельного бытия персоны и образует целостный феномен человеческой практичности, которую и подразумевают, когда говорят не только об умении согласовать образ желаемого со специфическими условиями его реализации, не потеряв в нем главного, но прежде всего о способности, мастерстве и даже искусстве приспособлять и организовывать наличный мир вещей, а иногда и людей, сообразно ближайшим и отдаленным целям своих действий.

Поэтому наш разговор будет существенно неполным, если мы не продолжим его вопросом, во-первых, о том, что же вообще понимать под непосредственным знанием, если смысл знания и всякой духовной работы как раз и заключается в выходе за пределы непосредственно данного. Во-вторых, при отсутствии однозначных методов формирования практического знания актуален вопрос об общих условиях способности к действию в мире.

Сегодня, когда практичность все меньше рассматривается как «грязно-торгашеский» пережиток общественной формации иного типа и все больше как общечеловеческое достояние, естественно, возникает потребность понять, как возможно быть практичным.

Можно ли быть духовным, не будучи практичным!

Непосредственность практического знания вообще оказывается трудно схватываемой с точки зрения, ориентированной односторонне, так сказать, исключительно на достоинства «теории» или на постоянный контроль и направление жизни людей со стороны «развитых» форм духовности. В этом случае, говоря о практическом знании, чаще всего подразумевают (вслед за словами Маркса) исторически не развитое сознание, первоначально вплетенное в акты материальной деятельности и общения, «в язык реальной жизни», когда образование представлений, мышления еще не выделилось в особую область духовного производства. Либо, подхватывая эту же логику движения в глубь психогенеза (вслед за психологами), рассматривают «практическое мышление» как главную особенность «ручной» психики обезьян, неразрывно слитую с примитивными действиями. Но тогда в обратной перспективе культурного развития к современности действительный прогресс духовной жизни прямо связывается с высвобождением актов сознания из предметной непосредственности действия и смысловой наивности миропонимания.

Помимо всего прочего подобная логика легко вписывается в наше исторически устойчивое убеждение в том, что духовное возвышение индивида происходит только при условии личной аскезы в отношении практических нужд. А их сокращение возможно как раз за счет преодоления «утилитарной» направленности «к самим вещам» и избавления от животных инстинктов «практического интеллекта» наших далеких предков.

Даже авторитетное для нас классическое философское представление о практически-духовном (вслед за Кантом и Гегелем) не выходит за пределы этой общей направленности в оценке человеческой духовности. Ведь традиционно под практически-духовным освоением мира понимают такую внутреннюю активность, в результате которой человек не только переживает противоречивость реальной жизни, но и преодолевает ее в своем воображении, строя гармоничный образ должного бытия и по мере возможности руководствуясь этим идеалом в отношениях среди людей, как это и происходит в области нравственности, воздействия искусства и религиозного образа жизни.

Но в ходе развития такой общей установки духовность (что бы при этом ни подразумевалось — нравственность, искусство, наука, смысложизненные искания и т. д.) и практическая жизнь предстают крайне поляризованно. С одной стороны, полнота духовной жизни оценивается по степени сознательности (самосознательности) действий и деяний человека. С другой — деятельность признается тем более практически значимой, чем менее она считается с непосредственной действительностью втянутых в ее поток особенных вещей и индивидуальных переживаний.

Отсюда в мировоззренческой перспективе маячит «высокий» образ развивающей духовности как предпочтительной альтернативы людской практичности в смысле приземляющей привязанности к частным вещам и непосредственным знаниям. И наоборот, совершенство практической стороны человеческой активности видят в ее способности быть исчезающим моментом — беспрепятственно переводить в «материальный план» деятельности всеобщие духовные замыслы и научно-технические решения.

У такого воззрения много обликов. Именно отсюда ведет отсчет общепринятое умозаключение о том, что нет ничего практичнее хорошей теории. Аналогично, само собой разумеется, что в нравственной практике нет ничего лучше «хорошо разработанного» кодекса моральных норм. Оно же находит свое завершенное выражение в той распространившейся хозяйственной практике, при которой преимущественную реализацию получают как раз глобально-общие проекты преобразования окружающего мира, в том числе и мира самого человека.

Безусловно, во всех случаях деятельности люди сознательно полагают и даже специально планируют и прогнозируют в общественном масштабе результаты своей деятельности. Однако вся сложность проблемы практической реализации сознательных проектов, как мы видели, заключается в том, что именно в конкретных особенностях своего воплощения и частных обстоятельствах своего вхождения в мир человека они обнаруживаются как наперед непредсказуемый продукт целенаправленных действий. Эта непредвосхищаемость никакими познавательными актами и теоретическими построениями всей уникальности и неповторимости (фактичности) ситуации бытия, в которой застаёт и сознает себя действующий человек, и образует, собственно, проблему непосредствен-

ности практических знаний и включенных в жизненный процесс духовных актов.

Но это совсем не значит, что речь должна идти об исторически преодоленных или морально регрессивных формах примитивного мышления или духовной жизни в целом, для которых характеристика непосредственности совпадает с минимумом сознательного отношения к собственной жизнедеятельности и отсутствием знаний о мире. Наоборот, мы видели, что типологию практического образуют такие формы сознания и знания, которые сами определяют культурную значимость действия и поступка. А это значит, что здесь мы сталкиваемся с фактом хотя и непосредственной, но развитой духовной жизни, с богатством движений сознания и смысла там, где в противоположность теоретическому опосредованию привыкли видеть простое наличие объектов, средств и условий деятельности, а также автоматизм предметных операций с ними.

Иначе говоря, речь идет о своеобразном «бытии-знании» или практически-сознающем бытии, в котором нет возможности отделить даже в абстракции «внутренний» план духовной активности и чувственную данность его предметной реализации и которое образует саму суть человеческой практичности. Ее, вероятно, легче признать и понять, если не делить изначально мир человека на оппозицию сознательного действия и оживляемых его энергией вещей, но попытаться рассмотреть его так же непосредственно, как он дан нам всем в жизненно-практических актах. Это значит описать мир, окружающий человека, так же феноменально, как он воспринимается нами до и вне всякого объективирующего теоретического отношения к нему.

Но в этом случае предметом такого (феноменологического) описания должен стать мир ближайших связанных с повседневным бытием вещей, те предметы-посредники, на использование которых опирается человек в своей непосредственной жизнедеятельности. Этот многообразный мир заслуживает особого внимания хотя бы уже потому, что на его основе и формируются, собственно, практические умения и навыки в их обычном понимании как способности владеть вещами и работать «руками».

Однако в нашей философии как раз по тем же самым причинам, по которым был упрощен и формализован анализ практического отношения, не обращалось также специального внимания на философское понимание при-

вычного окружающего нас мира вещей, предметных ситуаций действия и поступка. Поэтому имеет смысл воспользоваться здесь мотивами и уроками иной философской традиции, в частности анализом бытия человека в предметном мире, скрупулезно проведенным М. Хайдеггером¹. Перед нами, таким образом, предстает не совсем обычный для философского рассуждения объект исследования, основные характеристики которого в принципе совпадают с теми особенностями практики, которые мы выразили ранее в типологии практического сознания.

Этот ближайший человеку мир является фактическим, конкретным миром во всем своем чувственно-предметном многообразии. Он дан человеку непосредственно и самоочевидно. Его предметные и смысловые рамки однозначно не определены. Наконец, хотя он и вещественно-чувственный, он выступает всегда в виде условия нашего действия в мире, т. е. является предпосылкой для деятельности с другими вещами.

Вслед за Хайдеггером в качестве такого мира укажем на совокупность предметов повседневного обихода в широком смысле слова, которые помогают человеку существовать и ориентироваться в мире. Сюда входят орудия, инструменты, снаряжения, принадлежности — короче, все те вещи, которые древние греки называли «*pragmata*», обозначая этим термином все то, чем обходится человек в своем ближайшем окружении или, более широко, которые человек непосредственно использует для работы, передвижения, писания, видения, измерения и пр. Рассмотрение таких вещей не требует от нас никакого специального отношения, наподобие теоретического познания, но предполагает наличие только практического знания обхождения с ними.

Правда, если взглянуть на эти простые вещи пристальнее, то выясняется, что, строго говоря, не существует такой вещи, как сам по себе предмет обихода, орудие, инструмент и т. д. Дело в том, что ни за каким особенным предметом не закреплено какое-либо однозначное предназначение. Можно, например, вместо стола использовать пенек, а желуди — для приготовления чернил. Нетрудно орехи разбивать камнем, а стакан использовать в качестве ловушки для бабочек.

Эта относительная неопределенность возможных практических использований каждого предмета свиде-

¹ Heidegger M. Being and time. N. Y., 1975.

тельствует о многозначности его бытия в качестве вещи обихода, посредника действия, в том числе и практики общения. Поэтому к действительности каждого орудия (принадлежности) всегда принадлежит тотальность тех предметов обихода, в которой оно только и может быть именно тем инструментом, которым оно есть. Иначе говоря, только по отношению ко всему миру «практического» данный предмет становится фактическим предметом обихода, «практичным».

Составляющие этот «мир практического» вещи всегда оказываются условиями для чего-то. Действительно, ручка, бумага, стол, лампа, окна, вся комната, например, никогда не показывают себя, как они есть сами по себе, но всегда как вещи для чего-то иного. Комнату мы не рассматриваем как нечто «само по себе», находящееся между четырьмя стенами в геометрическом пространственном смысле, а как условие нашего проживания.

Как раз поэтому структуру предмета обихода нельзя выявить только с точки зрения его физических свойств. Для инструмента, например молотка, который мы применяем, важным является «для того, чтобы»: наше внимание направлено на забивание гвоздя, а собственные свойства инструмента тем менее бросаются нам в глаза, чем удобнее нам держать молоток в руке и использовать его. Именно это известное свойство «прозрачности», «самоочевидности» предметов-посредников человеческой деятельности и общения создает значительные трудности в их познании.

Дело в том, что, выступая условием практического действия с другими вещами, они открывают нам все новые и новые предметные горизонты мира человека до тех пор, пока и их дальнейшее «для чего», описав круг возможных отнесений, не замкнется на непосредственном бытии самого действующего человека как центра исходной практической ситуации. Стоит еще раз специально заметить, что речь идет об особом (жизненно-практическом) соотношении предметов-посредников друг к другу, которое остается непосредственным даже тогда, когда охватывает «весь» мир «практического»: ведь весь этот мир близких человеку, полезных вещей века сам нужен «для того, чтобы» опосредовать отношение к предметам, еще не втянутым в жизненную практику людей.

Но разве предметная среда нужна только для того, чтобы практически приближать нас к другим предметам? Уже сам факт наличия таких развитых предметных по-

средников общения, как речь, тексты, знаково-символические массивы культуры, свидетельствует о том, что мир практического охватывает гораздо больше — и отношения людей друг к другу.

Правда, та же недооценка капитальности мира «практического», что упрощала воззрения на суть человеческого действия в мире, выразилась и в облегченном понимании межчеловеческого общения. То, что так нелегко дается нам всем — отношение к другому, часто описывается в образе сугубо информационного обмена. Как суть практического вообще сводилась к «беспрепятственной» реализации значимых замыслов, так и проблему общения видели прежде всего в совершенствовании «каналов» смысловой коммуникации с целью устранения «шумов» и «помех», искажающих передаваемое сообщение.

Однако нелегкий опыт человеческой истории, эмпирический опыт повседневного общения, наконец, дает не меньше оснований считать, говоря словами Маркса, что «обработка людей людьми» ничуть не менее чувственно-предметна, чем вещественная «обработка природы людьми». Она даже более человечески значима: то, что по отношению к вещам выступает как действие, среди людей несет весомое название исторического деяния и нравственно нагруженного поступка.

Другими словами, выходя за общие контуры Хайдеггера рассуждения о специфике сподручных средств практического бытия в мире, мы оказываемся в ситуации не менее предметного поступка в мире людей.

Не случайно связь межчеловеческого общения с практикой поведения была аксиомой для классических философских воззрений, уравнивающих «практическое» — действие во вне, направленное на других, и «нравственное». Однако и здесь в контексте традиционной установки на подчиненность внешней активности сознательному решению смысл проблемы деяния и поступка рассматривался как вопрос «практического разума» — руководства людей высшим «моральным законом», который должен проводиться в жизнь, невзирая на естественные склонности персоны, а также эмпирические обстоятельства места и времени.

Между прочим, ирония истории состоит в том, что критически переосмысливая понятие практики не как внешней реализации бескорыстного нравственного идеала, а как материально заинтересованной деятельности телесных индивидов в чувственном мире вещей и не менее

предметном мире общения, мы вообще развели по разным рубрикам философского сознания практику и этику. Истоки этого понятны.

Непосредственность и естественность поступка рассматривались философской классикой как общий недостаток практически-нравственного по сравнению с надситуативными достоинствами незыблемого морального законодательства. Мы продолжаем эту линию, если забываем, что человеческий поступок совершается не в беспредметном мире духовно общающихся субъектов. Даже для того, чтобы совершить нравственное деяние, крайне мало доброй воли, но нужно иметь место, время, сподручные средства и конечно же практическое знание и умение.

Забвение же самоочевидного мира этих особенных реалий, в которых совершается человеческая деятельность, не только подвергает нас риску попасть впросак со своими лучшими побуждениями. Невнимание к нему в погоне за максимально полным воплощением теоретических (или этических) идеалов в принципе лишает нас возможности увидеть это пусть обыденное, но единственное «место», где реально встречаются практическое действие и нравственный поступок.

И все же этот единый — деятельный и нравственный — смысл понятия практического снова возвращается к нам сегодня.

Подход к этому можно видеть в широко распространенной дилемме «науки и этики», науки и нравственности, в постановке вопросов о гуманизации научного знания и его технологического внедрения. В своем наиболее общем выражении она заключается в том, что научная деятельность и практическая реализация ее результатов не совпадают по крайней мере в одном из существеннейших пунктов, а именно в ценностно-культурной значимости этих двух полюсов человеческого освоения мира. Мы снова-таки имеем в виду тот реальный факт, что результаты науки не содержат в себе указаний на особенные и уникальные обстоятельства их применения и, значит, на те частные человеческие цели, намерения и нравственные (или даже безнравственные) задачи, которые будут решаться научными средствами.

Иначе говоря, научная деятельность как цель и научная деятельность как средство в жизнедеятельности людей могут не совпадать. Задача, таким образом, состоит в том, чтобы научное деяние превратить в человеческий поступок, соединить нравственное «безразличие» знания

и моральную ответственность личности в единый созидательный акт.

Если сформулировать описанную дилемму достаточно общим образом, то в условиях интенсивнейшего научно-технического развития мы имеем перед собой целый спектр социальных и мировоззренческих задач разной степени важности по соединению вообще всякой теории, знания, «рациональности» с производственной и жизненной «практикой» в самом широком смысле. И поскольку такое соединение осуществляется не иначе чем в деятельности людей, то и кардинальное решение возникающих здесь проблем видят прежде всего в целенаправленном формировании духовной культуры действующего человека, его высоких нравственных качеств, социальных чувств, культуры труда, быта, общения и пр. Только в этом случае, как надеются, действия человека приобретут должную меру сознательной ответственности и озабоченности за их возможные последствия.

Однако менее всего эту озабоченность следует понимать как специальный контроль со стороны человека, знающего наверняка важность происходящего, или как волнующие переживания личности, несущей особую моральную ответственность за его последствия. Мы видели, что безусловно необходимое сегодня научное планирование и управление, а также вечная потребность в соблюдении общепринятых норм сами зависят от способности вникать в конкретные обстоятельства действия и от умения совершать поступки в неповторимых «конфигурациях» человеческого общения.

Поэтому речь должна идти не столько о специальном духовном формировании человека, сколько о становлении естественного свойства нашей практичности — непосредственно укорененного интереса к окружающему миру, если опять-таки под ним не разуместь некоторый особый интерес к вещам и идеям, за которым скрывается маскирующаяся «социальная сущность» или еще неудовлетворенная материальная потребность.

Мы имеем в виду изначальный (практический) смысл самого понятия «интерес», который заложен уже в исходном значении этого латинского термина. Иметь интерес — это значит находиться «среди вещей», уже быть «внутри предметного мира», оказаться изначально «захваченным» окружающим. М. Бахтин, оценивая это состояние непосредственной включенности в событие деятельности, выражал его в сходном понятии «инкарнированности» в

мир или при помощи более сложного словосочетания «мое не-алиби в бытии», подчеркивая тем самым, что в ситуации исполнения поступка уже ничто не может быть незначительным, и с некоторой жизненно важной точки зрения нам не будет никакого оправдания, если мы не «используем», не «найдем», не «угадаем» все без исключения обстоятельства совершаемых действий.

Эта исходная направленность к самим вещам и людям не в виде теоретической любознательности и не в форме нравственных обязанностей, а как непосредственный жизненный интерес к полноте их бытийных возможностей делает более понятным истоки человеческой практичности. Они коренятся в самом предметном мире людей, в его многообразии и особенностях, а также в разнообразии форм человеческого бытия и общения. Именно это и составляет «субстанцию» человеческой практичности. Из этого вытекает также, что нельзя быть духовно развитым, в том числе теоретически и нравственно, без развитого культурно-исторического мира вещей — предметных посредников жизнедеятельности людей. Сюда ведут поиски единства различных способов освоения и понимания человеком мира. Нельзя быть духовным, не будучи практичным. В этом отношении феномен человеческой практичности еще ждет своих исследователей.

ЕСТЕСТВЕННЫЙ ЯЗЫК И ПОНИМАНИЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ФЕНОМЕНОВ

А. Ф. ГРЯЗНОВ

Что такое «форма жизни»!

Представим себе две знакомые ситуации. Путешественник вступает в контакт с представителями какой-то народности, владея при этом ее языком, но одновременно сознавая, что ни культура этих людей, ни их общественный строй, ни система межличностных отношений не имеют ничего общего с тем, что ему привычно с самого детства в его собственной культуре. Или же представим нашего современника, обратившегося к древней рукописи, в которой описываются какие-то исторические события. Язык рукописи ему знаком, а если это к тому же специалист, то он, вероятно, знает подоплеку описываемых событий.

В обоих случаях «активная» сторона — путешественник, специалист — надеется на успешный результат. Но есть ли основания у этой надежды? Таковые, очевидно, имеются, поскольку сама возможность понимания неосознанно воспринимается людьми (и не только учеными) как некоторая интуиция здравого смысла. При всех бросающихся в глаза различиях культур — далеких в географическом или историческом отношении — общение с ними все же происходит. Но каковы те скрытые механизмы и необходимые условия, которые делают это возможным? И кто способен их приоткрыть?

Известно, что различные аспекты проблемы «переводимости» содержания какой-либо одной культурно-исторической общности на язык другой такой общности давно привлекали внимание философов и ученых. Но особый интерес к ней, пожалуй, заметен в последнее время. И это вполне естественно, ибо речь идет в сущности о том, что составляет основу сложнейшего процесса понимания

«иных культур»¹ в современном взаимозависимом мире.

В связи с этим особую значимость приобретает лингво-философская сторона данного процесса, сам вопрос о том, насколько и каким образом естественный язык может воплощать содержание той или иной культуры. Является ли он преградой или же мостом для взаимопонимания? И как сочетаются в нем специфические и универсальные закономерности человеческой практики? Принимая во внимание сложности этих вопросов, достаточно поучительным, в частности, может оказаться рассмотрение тех концепций, в которых данная проблематика выходит на первый план.

Разумеется, даже под таким особым углом зрения проблема «переводимости» и познания «иных культур» может быть рассмотрена различным образом, что требует осуществления строгого отбора материала. Заведомо придется абстрагироваться от многих альтернативных подходов и возможных истолкований проблемы². Мы обратимся к влиятельной аналитической традиции, в особенности к тому ее направлению, которое стимулировалось идеей Л. Витгенштейна (1889—1951) о естественном языке как воплощении так называемой «формы жизни».

Данное понятие, хотя оно и не получило в учении австрийского философа достаточно строгого определения, лежит в основе целостной позиции по отношению к рассматриваемой нами проблеме. В этом понятии, очевидно, отражены взаимопереплетение, своеобразный симбиоз лингвистической и нелингвистической активности человека.

Приоритет Витгенштейн отдает именно лингвистической активности, которая в его позднем учении накладывает свой отпечаток на характеристику иных видов деятельности. «Грамматика» языка в специфически витгенштейновской трактовке оказывается универсальной закономерностью всей практики, даже если такая позиция им открыто и не декларируется³. «Формы жизни» оу на-

¹ Выражение «проблема иных (чужих) культур» стало устойчивым словосочетанием в зарубежной литературе, посвященной этому вопросу.

² В частности, о ней можно было бы вести речь в контексте знаменитой гипотезы «лингвистической относительности», куайновского тезиса «неопределенности перевода», хомскианского учения о врожденных лингвистических структурах, сугубо герменевтической трактовки «понимания» и т. д.

³ Витгенштейн трактует «глубинную грамматику» (в отличие от «поверхностной», т. е. обычного грамматического синтаксиса) как

зывал «протофеноменами», «твердой породой» любой культуры, подчеркивая тем самым, что они не могут быть подвергнуты дальнейшему анализу.

Культура как ритуал

Не являясь специалистом в области социальной антропологии или этнографии (т. е. не владея необходимым для этого фактическим материалом и не принимая участия в полевых исследованиях), Витгенштейн, однако, оказался проницательным в отношении концептуальных и методологических аспектов вышеназванной проблемы. Своеобразие его позиции в вопросе о познании «иных культур» заключается именно в выделении *концептуальной* стороны этого процесса, а также в показе всевозможных заблуждений, возникающих в результате непонимания той роли, которую при этом играет естественный язык.

В своих поздних текстах он, как известно, активно и не без успеха пользовался методом «мысленного эксперимента», описывая, в частности, воображаемые племена, вся жизнь которых спроецирована на определенной «языковой игре». В этом смысле витгенштейновская «игра» представляет собой идеализированную конструкцию, характеризующую систему взаимодействия членов некоторого сообщества (или культуры).

В свете такого подхода было бы ошибочно, как это иногда делают, трактовать позднее учение Витгенштейна в духе плоского, одностороннего эмпиризма, чуждого всякой теоретичности. Другое дело, что в данном случае мы встречаемся с весьма нетрадиционным методологическим подходом.

Главная особенность подхода Витгенштейна заключается в том, что отношения и связи в рамках отдельных «игр» рассматриваются им как внутренние, в сущности, концептуальные. Они обладают определенным постоянством в динамичных, изменяющихся «контекстах». Вот один из характерных витгенштейновских образов: «...я прово-

совокупность правил употребления, которые определяют, какие слова имеют значение и какие предложения контекстуально осмыслены. «Грамматика,— писал австрийский философ,— не подотчетна реальности. Правила грамматики изначально детерминируют (конституируют) значение и потому сами не зависят ни от какого значения и в этом плане являются произвольными» (*Wittgenstein L. Philosophical Grammar, Oxford, 1974. § 133*).

жу различие между движением воды по руслу и сдвигом самого русла, хотя и нет резкого отделения одного от другого... Кстати, берег реки состоит частично из твердой, совсем не изменяющейся или же подверженной лишь незаметному изменению породы и частично из песка, который то здесь, то там уносится или наносится»¹. А еще в ранних «Дневниках» австрийский философ так сформулировал свою задачу: «Мой метод не в том, чтобы отделять твердое от мягкого, но в том, чтобы увидеть твердое в мягком»².

Внутренние связи, по Витгенштейну, имеют конвенциональную природу и их «принудительный», обязательный характер относителен в сравнении со строгим характером связей, фиксируемых дедуктивной логикой. Лингвистические, «грамматические» конвенции фигурируют в его учении в качестве «правил». При этом реальный — психологический — механизм возникновения конвенций остается вне сферы рассмотрения.

Для функционирования таких правил совсем не обязательно, чтобы они формулировались в явном виде и их нужно было осознавать и изучать; важно лишь то, что им до поры до времени следуют. Но «следованию правилу» совсем не противоречит возможность его нарушения, что просто будет означать выход за пределы конкретной «языковой игры» и подключение к другой. Закрепленное сообщество правилосообразное поведение (а любое сообщество — даже гипотетические сверхпримитивные по своему уровню развития «племена» — располагает для этого богатым выбором наказаний и поощрений) превращается в ритуал.

Каждая «форма жизни» и вырастающая на ее основе культура в принципе имеют *ритуальный* характер. Ритуал предполагает как совместное участие людей в «следовании правилу», так и возможность внесения в данный процесс «санкционированных» сообществом коррективов. Это согласуется с витгенштейновской концепцией обучения родному языку, которое напоминает тренировку или обретение навыка к какому-либо роду деятельности. Подобная концепция, как известно, противостояла «традиционной» концепции обучения значению слов путем непосредственного указания на обозначаемые ими предметы (так называемая остенсивная теория обучения языку).

¹ Wittgenstein L. On Certainty. Oxford, 1969. § 97, 99.

² Wittgenstein L. Notebooks 1914—1916. Oxford, 1979. P. 44.

Свою установку Витгенштейн, в частности, реализует в заметках, написанных под впечатлением знакомства с книгой Д. Фрэзера «Золотая ветвь»¹. Данная книга служит ему лишь поводом для того, чтобы опровергнуть объяснительную модель древних и архаических культур, которую он считает сциентистской и потому не способной постигать «формы жизни». Для нас же это представляет интерес и как методологическая полемика философа со специалистом в конкретной дисциплине — социальной антропологии — по рассматриваемой проблеме культурно-исторического понимания.

В противоположность мнению знаменитого английского ученого Витгенштейн утверждает, что в основе такого явления, как магия, лежат различные виды *символизма* (прежде всего лингвистического символизма). В любом естественном языке заключена целая «мифология», и потому для понимания и толкования ритуалов, имеющих для народов символический смысл, необходимо «прокладывать свой путь» именно через язык.

В витгенштейновских текстах встречаются различные приемы «раскодирования» смысла далеких от нас ритуалов. Так, например, он считал важным проследить те цепочки, по которым осуществляется перенос значения с одного объекта на другой, подобно тому как это происходило в ситуации с «хлебным волком». Этой фразой крестьяне Северной Европы вначале называли нечто таинственное, скрывающееся в последнем сжатом снопе пшеницы, затем так стали называть сам сноп, потом воз, на котором сноп доставляют в деревню, и, наконец, человека, который связывает последний сноп.

В результате описания подобного переноса значения возникает то, что Витгенштейн называл «очевидным представлением», которое есть не что иное, как ясное видение всех соединяющихся звеньев цепочки. И это будет не объяснением, а констатацией, что таковы переживаемые людьми события жизни в символической взаимосвязи. Любые же объяснения Витгенштейн толкует как «гипотезы», апеллирующие исключительно к знаниям, а не к эмоционально-смысловой стороне человеческой жизни.

«Сциентистские» объяснения Фрэзера, по его мнению,

¹ Wittgenstein L. Remarks on Fraser's «Golden Bough»//Wittgenstein: Sources and Perspectives. N. Y., 1979.

могут импонировать лишь тем, кто мыслит, как и сам английский антрополог¹. Но антропологи ни в коем случае не должны навязывать свою культуру. Древние магические и религиозные ритуалы чаще всего оцениваются Фрэзером как ошибки или же как образцы неадекватного казуального объяснения. Для него, сокрушался Витгенштейн, совершенно недоступна жизнь, отличающаяся от жизни современных ему европейцев.

Как полагал Витгенштейн, древние ритуальные действия отнюдь не построены на вере в то, что они обязательно приведут к какому-либо результату. В сущности, важно само поведение (сжигание чучел, целование чьего-либо изображения и т. п.), которое приносит людям сильное эмоциональное удовлетворение. Фрэзер же так рассуждает об участниках подобной практики, будто у них имеются ложные (даже безумные) представления относительно процессов природы. На самом деле, подчеркивает Витгенштейн, им присуща лишь специфическая интерпретация символического смысла природных явлений.

Не стоит поспешно осуждать Витгенштейна за непризнание какого-либо прагматического, утилитарного интереса, лежащего в основании архаических ритуалов. Просто это не входило в его задачу, которая ведь сводилась к тому, чтобы подчеркнуть важнейшую роль понимания смысла символических действий древних. Касаясь подробно описанного Фрэзером старинного обряда шотландцев зажигать в мае ритуальные огни (огни Бельтана)², он

¹ Приведем в связи с этим пример одного из типичных фрэзеровских объяснений: «На вопрос о том, почему считается, что дух зерна является в форме какого-нибудь одного животного или многих различных животных, можно ответить, что простого появления животного или птицы среди хлебов для первобытного человека было достаточно, чтобы допустить наличие между этим существом и хлебом некой таинственной связи. А если к тому же вспомнить, что поля в старину не обносили оградами и по ним могли свободно разгуливать животные, то не покажется удивительным, что за хлебного духа принимали даже таких крупных животных, как лошадь или корову...» (Фрэзер Дж. Золотая ветвь. С. 513—514).

² «В народных обычаях, связанных с праздниками огня,— писал Фрэзер,— есть черты, указывающие, по-видимому, на существование в Европе в прежние времена практики человеческих жертвоприношений. Теперь мы имеем все основания предположить, что в Европе живые люди часто играли роль олицетворений духа дерева и духа хлеба и в этом качестве предавались смерти. Да и почему бы не сжигать их, если таким путем предполагалось получить особые выгоды? Первобытные люди вовсе не принимали в соображение человеческое страдание» (Фрэзер Дж. Золотая ветвь. С. 723). Для объяснения Бельтановских огней Фрэзер привлекал две теории: соляр-

в своих заметках подчеркивает, что упоминание о данном обряде поражает нас и для этого не требуется выяснять причины и историю его возникновения.

В данном случае перед нами уникальная «игра» (как «форма жизни») со своими внутренними правилами, своей «грамматикой». В этом плане действиям древних при-суща своеобразная *системность*. Но мы ощущаем «глубокий и зловещий» характер обряда, основываясь на нашем собственном жизненном опыте. Мысль о том, что огонь полностью уничтожает предметы (в том числе и человеческие тела), а не просто разрывает их на части, всегда должна была ужасать людей. Она значима сама по себе, безотносительно к вопросу о механизме реальных жертвоприношений.

Понимание и невыразимость

При оценке поздним Витгенштейном собственно религиозных феноменов бросается в глаза преюмственность его позиции с тем, о чем он писал в начальный период своей философской деятельности. Напомним, что в соответствии с ранней концепцией религиозные предложения (равно как и этические, эстетические и метафизические предложения) не могут быть высказаны: они не обозначают фактов (факты обозначаются предложениями естествознания) и потому не бывают истинными или ложными. Попытки высказываться на этот счет, т. е. вырваться за пределы осмысленного языка, рождают бессмыслицу, как бы убивающую абсолютное ценностное содержание.

Сфера религиозного — это сфера невыразимого (показываемого), «мистического». Религиозные «формы жизни» позднего Витгенштейна тоже не поддаются анализу. Описательный метод лишь показывает нам правилосообразную деятельность, лежащую в их основе. Все это свидетельствует о том, как же, в сущности, далек Витгенштейн от упрощенного образа «лингвистического философа», который сложился у многих под влиянием оксфордской школы «обыденного языка»!

Постепенно (к началу 30-х годов) Витгенштейн все больше начинает подчеркивать то обстоятельство, что лингвистическая невыразимость религии означает, будто,

ную теорию, подчеркивающую созидательную силу огня, и очистительную теорию, согласно которой огонь разрушает все вредоносное.

как таковая, она есть лишь совокупность ритуализированных действий. Эти действия не нуждаются в объяснении. Философам же, как правило, недостает умения «вовремя остановиться» и побороть в себе стремление углубляться в религиозные явления, искать какую-то скрытую за ними «сущность».

Чистое описание религиозных «языковых игр» («Не думай, а смотри!» — призывал Витгенштейн) показывает все, что в этом случае необходимо. Оно рождает видение того, что религиозная практика имеет свою «грамматику», т. е. что сами ритуализированные действия внутренне, концептуально взаимосвязаны в контексте определенных «форм жизни». В результате приходит конец любым словопрениям по поводу «псевдокаузального» механизма религиозности. Если религиозные, как и любые другие, «игры» имеют завершённый, самодостаточный характер, то не может быть более широких систем, в которые они бы входили и в контексте которых их можно было бы объяснять. Но такая концепция делает практически невозможной какую-либо «внешнюю» критику и оценку «игр», в принципе лишает оснований претензии многих теологов на рациональность своих доктрин.

Можно продемонстрировать позицию Витгенштейна и на примере его отношения к психоаналитическому подходу, в частности к теории сновидений. «Во фрейдовском анализе, — писал он, — сновидение как бы разбирается на части. Оно полностью теряет свой оригинальный смысл...

В сновидении, однако, интригует не каузальная связь с событиями моей жизни и т. п., а скорее то впечатление, которое оно порождает, будучи фрагментом определенной истории (наверняка очень ярким фрагментом), тогда как все остальное в нем смутно...»¹

Фрейд, согласно Витгенштейну, измышляет нечто вроде особой «мифологии»², которая при этом использует глубоко научные методы (например, каузальные объяснения). В таком плане его подходу присущ тот же недостаток, что и «сциентистскому» подходу Фрезера. Фрейд не понимает, что бессознательные феномены значимы сами

¹ Wittgenstein L. Culture and Value. Oxford, 1980. P. 68.

² Использование Витгенштейном этого слова весьма своеобразно. Чаще всего под «мифологией» он понимает некоторую совокупность, а точнее, систему предложений, выполняющих роль «правил игры». Одной из «игр», проясняющих смысл оппозиции «сознательное — бессознательное», он и считал фрейдовский психоанализ.

по себе и не требуют никакого объяснения. Они, так сказать, «показываются» в записи психоаналитика.

Фрейдовскую каузальную трактовку всех видов сновидений как реализаций подавленных желаний Витгенштейн сравнивал со своей ранней образной моделью предложения: в обоих случаях имеет место недопустимая универсализация какой-то одной «языковой игры». И происходит это потому, что получение уникального впечатления от описания каких-то явлений психики подменяется поиском обуславливающего их механизма, созданием эмпирической истории их возникновения. Так, все естественное и органичное приобретает несвойственные ему черты.

Подобные трансформации, согласно Витгенштейну, происходят и тогда, когда мы стремимся давать явлениям искусства нечто вроде каузального объяснения. Еще в «Дневниках» он записал такую формулировку: «хорошее искусство как полная экспрессия»¹. Позднее он подчеркивает специфический, даже уникальный характер «языковых игр» в этой области человеческой деятельности, которые передают глубокие чувства и настроения. Поэтому наше понимание явлений искусства в принципе не может сводиться к выдвиганию каких-то научных «гипотез» относительно их значения.

Антисциентистский пафос Витгенштейна во многом вызван тем, что для него наука — лишь одна из существующих «форм жизни», которая в принципе не может иметь каких-либо преимуществ перед иными «формами жизни», скажем, перед магией древних народов или народов, находящихся на примитивной стадии развития. В то же время ему явно импонировала терапевтическая направленность психоанализа, близкая его собственному пониманию предназначения философии как особого рода деятельности (деятельности по «прояснению» языка в данном случае).

Культурно-историческая относительность

Позиция Витгенштейна в отношении проблемы культурно-исторического понимания стала известна сравнительно недавно — после новых публикаций из его обширного рукописного наследия. В то же время уже в 50-е годы на основе лишь текста витгенштейновских «Философских исследований» возникает концепция, в которой эта

¹ Wittgenstein L. Notebooks. P. 83.

позиция систематизируется и совершенствуется. Речь идет о концепции английского витгенштейнианца П. Уинча, изложенной в его «Идее социальной науки»¹.

Отправной точкой для любого обществоведа, по Уинчу, является установление и описание регулярностей, фиксируемых в суждениях относительно тождества определенных процессов или событий. Такие суждения всегда связаны с конкретными формами правилосообразного человеческого поведения. Для понимания же действий самого исследователя общественных явлений необходимо учитывать как его отношение к объекту исследования, так и отношение к своим коллегам.

Именно последнее отношение позволяет судить о правилосообразном характере его действий в рамках некоторого сложившегося социального контекста («формы жизни»). В нем и вырабатываются представления о регулярности и тождественности. Особенность позиции обществоведа в том, что «его понимание социальных явлений более напоминает понимание инженером действий своих коллег, нежели понимание инженером тех механических систем, которые он изучает»².

Если бы психоаналитик, рассуждает Уинч, к примеру, попытался объяснить возникновение неврозов у членов какого-либо изолированного племени, то он должен был бы модифицировать свои понятия (понятие «отцовство», скажем), соответствующие практике цивилизованных европейцев. Когда не выполняется это требование, т. е. имеет место неверная интерпретация некоторых форм активности людей, тогда могут возникать серьезные концептуальные заблуждения.

Методология выявления таких заблуждений была, согласно Уинчу, предложена именно Витгенштейном. Последний не случайно приводил примеры воображаемых племен, у которых слегка изменены типичные для нас способы общения и речевого взаимодействия. Это давало ему возможность показывать неприменимость к таким «лингвистическим сообществам» традиционных оценок и стереотипных объяснений. Понимать значение слов «туземцев» означает уметь описывать употребление этих слов, т. е. описывать те совместные действия, в которых участвуют носители языка.

Уинч настаивает на том, что внутренние концептуаль-

¹ *Winch P. The Idea of Social Science. L., 1958.*

² *Rationality. Ed. by B. Wilson. N. Y., 1970. P. 4.*

ные отношения высказываний членов некоторого сообщества моделируют и определяют все другие виды их отношений. Существует взаимосвязь дискурсивного и недискурсивного, но именно первое составляет основной материал для понимания «иных культур». Социальные взаимодействия людей, по Уинчу, правильнее сравнивать с обменом идеями (значениями, смыслами) в беседе, нежели с взаимодействием различных сил в физической системе.

Аналогичным образом понимание прошлых событий истории «не есть применение генерализаций и теорий к конкретным инстанциям: это прослеживание внутренних отношений. Оно скорее напоминает то, когда владение языком используется для понимания беседы, а не то, когда используют знание законов механики для понимания действия часов»¹. И это сравнение якобы не ведет к необоснованной интеллектуализации человеческой жизни.

Уинч считает, что даже такие «неинтеллектуальные» события, как войны, предполагают свою систему конвенций, т. е. опять же систему внутренних отношений. В его концепции очевидно признание приоритета лингвистических действий и правил над нелингвистическими.

Свою методологию «социальной науки» Уинч конкретизировал в работе, содержащей критику интерпретации антропологом-структуралистом Э. Э. Эвансом-Причардом культуры южносуданских племен. Эта полемика не может не напомнить нам критику Витгенштейном Фрэзера. Уинч подчеркивает, что, как представитель своего общества и своей эпохи, Эванс-Причард не колеблясь использует сугубо «научный» критерий рациональности в применении к народу Азанде, в результате чего магическая практика этого народа, играющая в его жизни огромную роль, предстает как нечто совершенно иррациональное или «не соответствующее реальности». При этом негласно предполагается универсальное, безотносительное понимание «реальности».

В основе такого подхода, подчеркивает Уинч, лежит бессознательное восхищение собственно научной парадигмой, отождествление понятий с теоретическими сущностями. Однако многие понятия следует рассматривать прежде всего в контексте сложившихся в конкретном обществе традиций и установлений. Понятие «реальность» принадлежит языку своей «формы жизни» и по-

¹ Rationality. Ed. by B. Wilson. P. 15.

тому имеет относительный характер. Оно, по мнению английского философа, не выражает никаких эпистемологических характеристик восприятия людьми внешнего мира.

Уинч считает, что магическая система Азанде образует такой же когерентный дискурс, как и «западные» науки. Из допущения социокультурной относительности понятий и оценок он выводит неприменимость к действиям оракула Азанде нашего логического критерия противоречивости. В контексте жизни племени предсказания оракула отнюдь не подтверждают или опровергают — им просто следуют. В этом и заключается осмысленность словесных предсказаний для членов данного племени.

Если к «иным культурам» нельзя применять собственные нам логические критерии, то тогда у нас не будет никаких оснований говорить о каком-то превосходстве своей формы рациональности. Ученый-европеец, рассуждает Уинч, как бы совершает «категориальную ошибку» (по терминологии Г. Райла¹), навязывая Азанде собственный критерий противоречивости. Но их система колдовства не имеет ничего общего с теоретической системой, используемой для «квазинаучного» объяснения мира. «Он (Эванс-Причард.— А. Г.) не принял всерьез идею о том, что используемые примитивными народами понятия могут интерпретироваться только в контексте жизни этих народов»².

Язык и рациональность

Чтобы изучить иной образ жизни, утверждает Уинч, необходимо расширить пределы нашего собственного. Ключом для понимания культур им признается естественный язык, ибо одного только наличия языка, по его мнению, уже достаточно для существования в любом обществе своего понятия «рациональности». Поскольку это мы стремимся понять смысл магической практики Азанде, но не наоборот, то нам и следует «освободить место» для категорий данного народа, а не оценивать магию с точки зрения догматической демаркации науки и не-науки. При изучении «иных культур» ни в коем случае нельзя игнорировать чувство значимости магии для жизни.

Понимание прежде незнакомых культурных общно-

¹ Ryle G. The Concept of Mind. L., 1949.

² Winch P. Understanding a Primitive Society//Ethics and Action. L., 1972. P. 28.

стей может многое дать не только в плане восприятия (или заимствования) полезного опыта. Более важно постижение отличающегося от нашего смысла жизни. Например, урожай представителями Азанде воспринимается не только в связи с получаемыми продуктами потребления — их жизнь, взаимоотношения с соплеменниками и соседями в значительной степени зависят от отношения к урожаю. Вообще все их интенции, желания, опасения и радости воплощаются в символизме магических ритуалов, в том числе имеющих отношение к урожаю.

Учась у других культур, отмечает Уинч, мы постигаем их критерии доброго и злого, их мудрость. И полная невосприимчивость примитивных образов жизни свидетельствует о недостатках и ограниченности нашей собственной жизни.

Несмотря на то что Уинч делает ударение именно на различии культур как исходном факторе процесса взаимопонимания, он все же в противоречии со своей главной установкой отмечает наличие некоторых «предельных понятий», характеризующих любую человеческую жизнь и находящихся как бы в особом, этическом измерении, — это «рождение», «смерть» и «сексуальные отношения». Данные понятия, по его мнению, образуют важный механизм для проникновения в «иные культуры». Познавая функции, выполняемые перечисленными понятиями, мы оказываемся способными видеть пределы для постижения конкретной «формы жизни».

Хотя реальным значением понятий оказываются собственно биологические явления, в теории Уинча основное внимание обращено на их нормативную (правилосообразную) роль, закрепленную и выражаемую в осмысленных языковых конструкциях. С помощью «предельных понятий» английский философ в поздних работах стремится преодолеть односторонность своей позиции социокультурной относительности, не отказываясь, впрочем, от принципа внутренней концептуальной обусловленности любой «формы жизни».

Однако многие виды магической практики Азанде, по Уинчу, вообще не переводимы, подобно тому как положения математики не переводимы на какой-либо нематематический язык, т. е. ситуация здесь отлична от той, которая имеет место при переводе с одного европейского языка на другой¹. Но из этого, считает он, еще не следу-

¹ Winch P. Language, Belief and Relativism//Contemporary British Philosophy. L., 1976. P. 327.

ет, что практика европейца и практика представителя Азанде взаимоисключают друг друга или же радикально несовместимы. Утверждать так — значит навязывать всем наше логизированное понятие рациональности.

Дело в том, что понимание смысла практики Азанде есть совсем другое понимание, нежели понимание научной практики европейского математика. Между этими видами понимания нет никакого «субстанциального единства», а возможна лишь нестрогая связь по типу витгенштейновского «семейного сходства»¹.

Уинч, конечно, осознает, что современное индустриальное общество в целом вытеснило специфическую практику и всевозможные суждения нецивилизованных людей относительно колдунов и ведьм. Но это, по его мнению, отнюдь не означает, что вера в такого рода вещи была нами *опровергнута*. Исследователи культуры должны занять «нешовинистическую» позицию в этом вопросе и полнее учитывать социальную природу любого языка, воплощающего соответствующую практику (в том числе и магическую).

Социальность языка основывается на том, что его носители следуют сложившимся правилам, что в совместной практике они разделяют одни и те же понятия. Данная установка должна в методологическом плане подкрепляться известной витгенштейновской критикой «индивидуального (личного) языка». Та модель практики, в которой предполагается сугубо индивидуальное следование правилам, даже не может быть разумным образом построена. Социальность и способность быть артикулированным представляют собой две стороны одного и того же явления жизни, заключает Уинч.

Его мысль об изначальной социальности естественного языка в целом не вызывает возражений, она согласуется с одним из главных принципов марксистского понимания сущности языка. Напомним в этой связи слова Маркса: «Язык как продукт отдельного человека — бессмыслица... Сам язык в такой же мере является продуктом определенного коллектива, как, с другой стороны, он сам есть

¹ Разъясняя этот образ, Витгенштейн писал: «...мы видим сложную сеть частично совпадающих и перекрещивающихся сходств — иногда это сходство в большом, иногда в малом... Не могу придумать лучшего выражения для характеристики этих сходств, кроме как «семейные сходства», ибо различные сходства между членами семьи — рост, черты, цвет глаз, походка, темперамент и т. д. и т. д. — частично совпадают и пересекаются подобным образом» (Wittgenstein L. *Philosophical Investigations*. Oxford, 1953. § 66—67).

наличное бытие этого коллектива, к тому же его самого-ворающее бытие»¹.

Водораздел между обеими позициями возникает главным образом в результате различного истолкования самой социальности человека и путей ее трансляции в сферу языковой деятельности. Если в марксистской традиции язык трактуется как общественно-историческое явление, возникающее «из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми»² в реальных процессах трудовой деятельности, то в витгенштейновской традиции общество фигурирует скорее как идеализированное «лингвистическое сообщество», все основные типы взаимодействия членов которого аналогичны многообразным формам речевой коммуникации. Так, для того же Уинча одного наличия естественного языка достаточно для признания рациональности «формы жизни» некоторого сообщества, даже если его практика и не согласуется с канонами «европейской» логики.

По мнению английского философа У. Брендона³, социологический и эпистемологические подходы к языку и культуре сливаются в том мире, где происходит «обмен значениями». То, что мы делаем, внутренне связано с тем, что мы говорим.

А витгенштейновское понятие «форм жизни» снимает традиционное противопоставление субъективного и объективного и потому ликвидирует принятое резкое разделение «объективных фактов» естествознания и «субъективных» чувств и установок людей. Да и логика сама вырастает из способов жизнедеятельности и потому не может служить универсальным средством для их оценки. Вообще, пишет Брендон, любой вид знания возникает из осмысленного взаимодействия в рамках «лингвистического сообщества».

Социальный характер языка и знания создает возможность межличностной коммуникации. Концептуальные структуры «форм жизни» — это значительно более глубокий слой, нежели тот, на котором различаются «субъективное» и «объективное». В связи с этим противопоставление лингвистического и нелингвистического, согласно Брендону, теряет принципиальное значение.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 479.

² Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. В 9 т. М., 1985. Т. 2. С. 27.

³ Brandon W. P. «Fact» and «Value» in the Thought of Peter Winch//Political Theory. 1982. V. 10. N 2.

Он считает, что принципы отдельных «форм жизни» зависят от тех концептуальных отношений, которые связывают друг с другом разные социальные группы, всевозможные ситуации и действия членов этих групп. Такие отношения придают «формам жизни» системный характер, что позволяет последним самим устанавливать критерии для различения фактического и ценностного. Допуская многообразие «форм жизни», философия, как полагает Брендон, одновременно обосновывает единство человеческого опыта.

Возможность понимания

Приведенные здесь материалы свидетельствуют о том, что некоторые философы-аналитики в качестве первоочередных разрабатывают вопросы обоснования методологических принципов социального познания, т. е. именно те вопросы, отношение к которым на начальных этапах становления аналитической традиции было весьма прохладным, если не враждебным. И в связи с этим предпринимаются попытки опереться на идеи позднего Витгенштейна. Если раньше само отношение австрийского философа к интерпретации социальных вопросов считалось чем-то крайне сомнительным, то в представлении западных авторов 80-х годов он выступает как подлинный «социальный мыслитель», заложивший философское основание подхода к «иным культурам».

Как мы видели, через рассуждения Витгенштейна и его последователей на темы культурно-исторического познания проходит резкое противопоставление описательно-понимающего и объяснительного подхода. Несмотря на очевидную недialeктичность подобной позиции в целом, само по себе привлечение внимания к символизму явлений культуры обоснованно подчеркивает важность познания этого их аспекта. Не менее интересно и сопряжение культурологической проблематики с лингвистической.

Предпосылку для понимания символического смысла тех или иных событий прошлого или далеких от нас культур и в самом деле отчасти создает выражение в естественном языке особенностей («правил») некоторой практики, «ритуального» поведения. Правда, механизм подобного выражения в витгенштейнианстве мистифицирован, так как не объективные структуры человеческой практики, а «грамматические» концептуальные связи вы-

ступают здесь *определяющим* фактором. В результате изменяется и сам объект исследования: это уже не социально-историческое целое со своими объективными закономерностями, а нерасчлененный совокупный опыт, создающий собственный критерий реальности, — неуловимая «форма жизни».

В сущности, с помощью понятия «формы жизни» трудно адекватно объяснить и сами закономерности функционирования языка в обществе, ибо эти «формы» по определению не могут быть подвергнуты рациональной оценке и критике. Они лишь «показываются» в соответствующих языковых контекстах. Изначальная данность «форм жизни» получает у витгенштейннианцев чисто лингвистическое истолкование, поскольку характер «данного» для них полностью определяется правилами «глубинной грамматики» языка. Акцентируя внимание на факте социокультурной относительности, философы этого направления, однако, оказываются далеки от конкретного анализа характерных черт «иных культур», поскольку каждая из культур предстает в их построениях в идеализированном виде. Подлинная социальность предполагает куда более широкую основу, формируемую материально-практической деятельностью людей, являющейся решающим объективным фактором взаимопонимания разных культур и народов.

Но означает ли эта критическая оценка одной влиятельной западной лингво-философской традиции, что естественный язык вообще не обладает никаким собственным внутренним потенциалом для «наведения мостов» между культурами? И что же, путешественник и историк, упомянутые в начале статьи, для понимания «иных культур» должны предварительно изучить характерные для них «базисные» отношения? А как в таком случае быть с «человеком с улицы», которому в жизни случается решать в принципе аналогичные задачи установления взаимопонимания? Ведь, очевидно, что культурно-историческое понимание необязательно должно быть теоретическим.

Все дело в том, что естественный язык действительно содержит целую «мифологию», т. е. аккумулирует знание (научное и ненаучное) реальных человеческих сообществ, опосредованно отражающее глубинные структуры их социального бытия. В языке это знание обретает свою уникальную системность и когерентность, что в конечном итоге обуславливает относительную самостоятельность его закономерностей, создающих возможность общения и понимания.

ИСКУССТВО И ПОНИМАНИЕ: СОТВОРЕНИЕ СМЫСЛА

В. Н. ПОРУС

Само по себе произведение никогда не может быть ответственно за те мысли, которые могут появиться в результате его.

Субъективность понимания, привносимый нами смысл ни в какой мере не является специфической особенностью поэзии — он есть признак всякого понимания вообще.

Л. С. ВЫГОТСКИЙ

О понимании сейчас говорить и писать модно¹. Наверное, это особая задача для будущих историков культуры и науки: почему именно в конце 70 — начале 80-х годов нашего века споры о проблеме понимания заполнили страницы журналов и монографий, какие импульсы питают в это время рост интереса к древней, но порядком забытой теме. Решая эту задачу, они, конечно, вспомнят не только о «внутренних» факторах этого явления — логике идей, развиваемых в философии науки, в методологических, логико-семантических и психологических теориях, — но и о «внешних» факторах, т. е. о драматическом течении современной истории, в котором проблемы понимания зримо отрываются от почвы интеллектуализма и «материализуются» в болезненно ощутимых императивах жизни: непонимание сейчас слишком часто грозит небытием. Видимо, и для будущих исследователей проблема понимания не будет чисто умственной задачей. Поэтому сегодняшние дискуссии обращены в будущее: может быть, мы сможем помочь пониманию тех, кто будет после нас.

¹ Среди наиболее интересных работ советских авторов: Понимание как логико-гносеологическая проблема. Киев, 1982; Быстрицкий Е. К., Филатов В. П. Теория познания и проблема понимания// Гносеология в системе философского мировоззрения. М., 1983. С. 273—304; Гусев С. С., Тульчинский Г. Л. Проблема понимания в философии. М., 1985; Ракитов А. И. Диалектика процесса понимания// Вопросы философии. 1985. № 12. С. 62—71.

Хотя по проблеме понимания высказываются многие, вряд ли можно с уверенностью считать, что во всех случаях речь идет об одной и той же проблеме. Значительный разницей наблюдается уже в начальных формулировках и определениях, споры часто заходят в тупик из-за того, что их участники, не прислушиваясь друг к другу, говорят о различных вещах. Кажется, пришло время понять хотя бы то, что же именно мы называем пониманием!

Когда неясна сама проблема, есть соблазн обратиться к ее истории. Так обычно и поступают многие участники споров, прослеживая мысленным взором громадные временные периоды и концептуальные пространства: от Платона через Шлейермахера до Гадамера. Но, во-первых, в истории все отыскивают то, что ищут, поэтому обращаться к истории как к арбитру — дело исключительно деликатное: о ветренности Клио и ее способности менять свой облик известно достаточно. Во-вторых, после длинного разбега часто не остается ни сил, ни места сделать «свой прыжок».

Поступим иначе. Не обращаясь к источникам и огрубляя материал, прибегнем к некоторой принципиальной разбивке множества значений термина «понимание». Ограничимся тремя типами значений, с каждым из которых будут, естественно, связываться и соответствующие проблемы.

В рамках первого типа «понимание» выступает как выяснение или усвоение смысла того, что понимается. Выясненный смысл становится знанием: понять нечто — значит знать смысл этого нечто. Конечно, область знания может быть шире области понимаемого. Например, можно знать выражение «тмутараканский болван» из «Слова о полку Игореве», но не понимать его, т. е. не знать смысла, вложенного в это выражение автором. Мы можем выдвигать различные гипотезы об этом смысле. Современный перевод звучит как «тмутараканский идол»; по-видимому, авторы перевода полагают, что это выражение обозначает некое языческое святилище, истукан, «столп», расположенный где-то в древнем Тмутаракане; к этому «идолу» взывает некий «див», предупреждающий безрассудного Игоря о грозящей ему беде. Андрей Никитин выдвигает иную гипотезу: «див» — это искаженное переписчиками древнее слово «зив», обозначающее аиста или журавля, а обращается эта птица не к «идолу», а к «тмутараканскому соколу» (древнее «балабан» — назва-

ние одного из видов степных соколов) — так поэтически именуется князь Роман Святославич, герой более древней, чем «Слово», поэмы Бояна, ставшей для автора «Слова» образцом для подражания, воспроизведения, сочетающего в себе элементы содержания и формы бояновского шедевра и сказания о походе новгород-северского князя¹. Гипотеза эта напрочь отвергается академиком Д. С. Лихачевым, который склонен видеть в «тмутараканском идоле» одну из огромных статуй божеств Санерга и Астарты, воздвигнутых еще в III столетии около Тамани и простоявших вплоть до XVIII столетия².

Мы не знаем, а может быть, никогда и не узнаем в точности, какая из этих гипотез верна, т. е. какой из названных смыслов совпадает со смыслом, вложенным древним поэтом. Но мы полагаем, что к обеим гипотезам применимы характеристики «истинности» и «ложности». Гипотетические смыслы совпадают или не совпадают с изначально присущим данному выражению смыслом. Если бы удалось выяснить этот смысл и сопоставить его с гипотетическими смыслами, мы могли бы говорить о «знании» истинном в его соотношении со «знанием» ложным. Так, к «пониманию» оказываются применимыми все характеристики знания — истинность, вероятность, относительность, абсолютность, подтверждаемость, опровергаемость и т. д.

Этот тип значения термина «понимание» связан с предпосылкой: то, что понимается, объект понимания, обладает смыслом «сам по себе». Смысл понимаемого не зависит от понимающего субъекта, а познается им. Объектом понимания в принципе может быть любой элемент из универсума человеческого познания, включая и сам этот универсум, и самого субъекта (самопознание равно самопониманию).

Иначе говоря, познаваемый мир предстает перед субъектом как колоссальный текст, осмысленный в целом и в каждом своем фрагменте. Отсюда — известные метафоры «книги Природы», «книги Бытия», «книги Жизни». Эти книги — кем бы ни были они написаны, Творцом или Природой — даны человеческому пониманию. Истинное понимание совпадает с объективным смыслом или приближается к нему, ложное понимание искажает объектив-

¹ См.: Никитин А. Испытание «Словом...»//Новый мир. 1984. № 7. С. 185.

² См.: Лихачев Д. Еще раз в защиту великого памятника//Лит. газ. 1985. 28 авг.; Слово о полку Игореве. М., 1983. С. 190.

ный смысл, удаляется от него. Непонимание в конечном счете есть просто незнание. Оно проистекает из несовершенства, ограниченности субъекта. В то же время истинное понимание — свидетельство интеллектуального, духовного потенциала человека. Оно доступно любому человеку и является основой для взаимопонимания между людьми, тогда как ложное понимание разрушает взаимопонимание либо придает ему временный, преходящий характер.

Нетрудно заметить, что проблемы понимания в таком случае не содержат в себе ничего специфического по сравнению с проблемами знания и познания. Теория понимания выступает как частный случай теории познания.

Если понимаемое есть «текст», то, чтобы его прочесть, нужно знать язык, на котором он написан. Если мы вслед за Галилеем скажем, что Книга Природы написана языком математики, то это помимо прочего будет означать, что этот язык уже известен читающему эту Книгу! Необходимые и абсолютные истины математических доказательств — ключ к истинному пониманию природы. Но как постигается язык математики?

Один из древнейших мифов о познании — миф о Языке, Слове как о предсуществующих условиях любого познавательного отношения к реальности. Вначале было Слово! Смысл, заключенный в Слове, каким-то непостижимым образом стал понятен, и это открыло путь и горизонт познания.

Другая проблема — истинность понимания. Как сверить мое, твое, наше понимание с тем смыслом, который предсуществует ему? Платон, размышляя над этим вопросом, пришел к выводу: знание-понимание есть воспоминание; бессмертная и бесконечная душа, познавая и понимая мир, лишь возвращается к тому, что уже всегда было и впредь будет ее достоянием. Последующая философия, исходившая из предпосылки объективного и автономного существования смысла, только варьировала и усложняла эту мысль Платона. Диалектико-материалистическая философия раскрывает ограниченность и дефектность подобных теорий познания, абсолютизирующих относительную автономность смыслов. Тем самым она снимает проблемы, порожденные такой абсолютизацией. Но вместе с тем это создает возможность для более адекватных формулировок проблемы понимания.

Второй тип значений термина «понимание» выступает как бы альтернативой первому: понимание есть интер-

претация или наполнение смыслом того, что само по себе смыслом не обладает, осмысление объекта¹. Здесь уже не проходит приравнивание знания и понимания. Знание — объективно, понимание — субъективно. Если субъект наделяет смыслом предстоящие ему в познании объекты, то нельзя отказать ему в праве делать это по собственному усмотрению, сообразуясь, например, с удобством, эстетическими предпочтениями, пользой, практическими критериями и т. п. Объективность может выступать как некая начальная интенция, а также как в принципе недостижимая Цель понимания («регулятивная идея», «некий X, расположенный в «конце бесконечности»). Взаимопонимание возможно, но лишь как конвенция, принятие того или иного смысла. Когда конвенции нет, а вкладываемые смыслы различны, взаимопонимание либо невозможно, либо имеет иррациональную основу. Различные понимания сосуществуют, конкурируют друг с другом, чередуются, вытесняют друг друга, но вовсе не потому, что одни истинны, объективны, а другие — нет. Скорее этот процесс можно представить как игру, правила которой не всегда известны даже ее участникам: победитель всегда докажет, что именно он лучше других соблюдал эти правила!

Проблемы, связанные с этим типом значений термина «понимание», также очевидны. Каков источник смыслов, вкладываемых субъектом в интерпретируемый «текст»? Некоторые авторы говорят об интерпретации как о процедуре приписывания феноменам смыслов и значений, взятых из «ранее созданного смыслообразовательного фонда»², сам же этот «фонд» образуется сложной системой познавательных процедур (символизацией и десимволизацией, контекстуализацией и креацией и т. п.). Смыслы продуцируются как бы про запас, а когда приходит надобность, их используют для осмысливания понимаемой действительности. Но, разумеется, нельзя

¹ Иногда «осмыслением» называют как выявление смысла, так и процесс смыслообразования, ср.: «Смысла так же нет вне понимания, как и понимание всегда есть усвоение некоторого смысла» (*Гусев С. С., Тульчинский Г. Л. Проблема понимания в философии. С. 42*); такое «елияние» альтернатив ко многому обязывает — все-таки нужно ответить, имеют ли смысл непонятые до сих пор письма майя?

² *Ракигов А. И. Диалектика процесса понимания // Вопросы философии. 1985. № 12. С. 69; см. также: Никифоров А. Л. О понимании человеческой деятельности // Проблемы объяснения и понимания в научном познании. М., 1986.*

представлять творение смыслов как нечто чудесное, возникающее само по себе, «изнутри» субъекта; смыслообразование неотделимо от смыслопознания, смыслопонимания. Поэтому проблема интерпретации неразрывно связана с проблемой объективности смысла.

Но основная трудность связана с проблемой рационального сопоставления различных интерпретаций. Равноправны ли такие интерпретации и соизмеримы ли они? Можно ли говорить о развитии понимания, когда одни интерпретации сменяются другими? Как решить спор между альтернативными интерпретациями?

Затруднения, связанные с указанными типами значений термина «понимание», во многом проистекают из упрощенной трактовки процесса познания и понимания. Если следовать этой трактовке, мы вообще теряем из виду процессуальные характеристики и видим в «понимании» некий акт или последовательность актов, вырванную из контекста исторического развития познания. Находит ли субъект искомый смысл, вкладывает ли его в нечто бессмысленное — эти операции не имеют ни предыстории, ни последствий. Источник смысла помещается либо в сферу трансцендентной объективности, либо в недра таинственной субъективности.

Оба названных типа значений связаны с абсолютизацией или преувеличением одного из элементов отношения «субъект — объект». Для первого типа характерно пассивное отношение субъекта к объекту, для второго — абсолютизация активности субъекта. Впрочем, это противопоставление имеет лишь «внешний» характер: на деле же — это две стороны одной медали, ибо сверхактивность субъекта, ведущая к утрате объективных оснований понимания, оборачивается сверхпассивностью, познавательным бессилием.

Напрашивается поиск разрешения этого противоречия: стратегия этого поиска подсказана диалектической традицией. «Понимание» должно трактоваться как процесс порождения и усвоения смыслов в ходе исторически обусловленной практики. Смыслы не предсуществуют пониманию (будь то в постигаемых объектах-текстах, будь то в кладовых субъективных «фондах» смыслообразования), они порождаются самим пониманием.

«Слова, — пишет И. С. Алексеев, — не несут в себе смысл — они получают смысл, наделяются им только в актах их понимания человеком... Словесная форма — это превращенная форма бытия смысла, нередко отчуждаемая

от понимающего человека... и объявляемая содержащей в себе смысл... Для человека обладают смыслом (точнее, человек наделяет смыслом) не только языковые выражения, но и все без исключения фрагменты мира, в котором он живет, в том числе и материальные. По отношению к артефактам культуры это давно стало тривиальностью. Но это справедливо и по отношению к природным объектам, начиная от Метагалактики и кончая элементарными частицами...»¹

Человек наделяет смыслом слова и предметы, либо повторяя уже имеющиеся в культуре образцы, либо создавая новые, ранее не бывшие смыслы. В обоих случаях происходит осмысление-понимание, хотя между ними заметно различие. Повторение образца, «парадигмы», выступает как способ «подключения» индивида к культуре, тогда как создание нового смысла — вклад индивида в культуру, увеличение «смыслового фонда».

В первом случае индивид понимает «как все», как близкая ему социальная группа, следуя авторитету каких-либо других людей или культурных образцов. Во втором случае понимание человека может быть уникальным, не совпадающим и даже противоположным обычным, стандартным пониманиям. Однако и в первом случае роль индивида не сводится к простому копированию, механическому воспроизведению смысла.

Уже для осознания возможности применения готовой матрицы смысла к конкретному предмету понимания требуется творческое усилие. Оно может быть настолько значительным, что субъект как бы творит уже имеющийся образец заново, воссоздает не только сам смысл, но и процесс его возникновения. Такое понимание является наиболее глубоким. Одно из важнейших направлений современной педагогики, например, состоит в том, чтобы найти возможности стимулирования таких усилий и методы, с помощью которых эти усилия направлялись бы в нужное русло.

Таким образом, понимание является творчеством. Процесс смыслопорождения детерминируется духовным потенциалом субъекта, его целями, жизненными ориентирами, степенью его активности, социально-культурными предпосылками осмысления реальности. Этот процесс

¹ Алексеев И. С. Об универсальном характере понимания (выступление на «круглом столе» «Понимание как философско-методологическая проблема»)//Вопросы философии. 1986. № 7. С. 74.

требует определенной духовной автономности субъекта: чтобы творить, нужно быть свободным.

Понимающий субъект создает осмысленный Мир по своему образу и подобию. Например, смыслопорождающие способности субъекта могут быть направлены на максимальную объективацию Мира. Вся действительность, предстоящая субъекту (в том числе физическое и духовное бытие самого этого субъекта), может быть осмыслена лишь как материал познания и жизнедеятельности. Такая установка в конечном счете отображает объективированный статус человека в социуме.

Мир предстает человеку только как совокупность объектов потому, что человек самого себя осознает только как объект. Объективизм в отношении к Миру имеет определенные социально-культурные основания (в производстве, способе социального устройства, в традициях, в идеологии и т. п.). Такая установка способна приносить определенные плоды. Например, можно сказать, что развитие науки и техники есть плод такой установки. Этот плод может стать горьким: современная цивилизация знакома не только с покоряющими воображение достоинствами и перспективами научно-технического прогресса, но и с его чудовищными последствиями для человека и природы.

Возможна и другая установка. Она основана не на отношении «субъект — объект», а на отношении «субъект — субъект», т. е. исключает объективистский подход к пониманию Мира. Эта установка приводит к третьему типу значений термина «понимание»: понимание есть процесс смыслопорождения, в результате которого возникающий смысл обнаруживается не в отчужденном знании (смыслоносителе), а в осознании нерасторжимого совместного духовного бытия понимающего и понимаемого.

Такое бытие — не бесконфликтная идиллия. Оно может осознаваться как счастье, радость (вспомним: «Счастье — это когда тебя понимают»), но может быть и трагическим (понимание смерти), мучительно-напряженным (понимание бесконечности, незавершенности, недостижимости идеала, неслиянности и суверенности стремящихся навстречу душ).

«Субъект — субъектное» понимание не ограничивается сферой взаимопонимания людей, как может показаться на первый взгляд; оно имеет место и во взаимоотношениях человека и природы. В этом утверждении нет никакого идеализма. Субъективирование, одухотворение приро-

ды — проявление высшей духовности человека. Природа — мать, и забвение этого первичного смысла всегда свидетельствует о вырождении духа, неизменным следствием которого является физическое, материальное вырождение.

Суть «субъект — субъектного» понимания в том, что оно не может быть «однонаправленным». Понимая нечто, субъект понимает самого себя и, лишь понимая себя, способен понять нечто. Но это не значит, что такое понимание сродни созерцанию своего отражения в «зеркальном пространстве». Понять себя — значит понять другого и увидеть себя в глазах другого. Осмысленный таким пониманием Мир — это мир неизменного полифонического диалога, направленного к взаимопониманию.

Важно, что взаимопонимание в этом мире — не следствие совпадения предсуществующих смыслов, а условие смыслопорождения. Возникающие смыслы могут совпадать, а могут и не совпадать, могут даже быть противоположными, могут изменяться в субъект — субъектном диалоге и исчезать в нем. Для взаимопонимания важно не тождество смыслов, а непрерывное смыслотворчество, вовлекающее в свой процесс понимающих субъектов. Парадоксально, но общеизвестно: взаимопонимание влюбленных исчезает с наступлением определенности смыслов, которыми наделяются их слова и поступки, когда уходит воспетое Блоком «безумие любви» — стихия совместного творения жизни со всеми ее возможными смыслами.

«— Я думаю, что все должны прежде всего на свете жизнь полюбить.

— Жизнь полюбить больше, чем смысл ее?

— Неизменно так, полюбить прежде логики, как ты говоришь, неизменно, чтобы прежде логики, и тогда только я и смысл пойму».

В этом знаменитом диалоге Алеши и Ивана Карамановых существо «субъект — субъективного» понимания схвачено со всей возможной полнотой.

«Субъект — объектная» и «субъект — субъектная» установки — ответственные обязательства духа за все приобретения и потери, связанные с ними. Впрочем, в зависимости от избранной установки меняются и оценки этих приобретений и потерь, они становятся относительными. Точность и определенность смыслов, порождаемых и транслируемых в рамках первой установки, если их рассматривать как цели, достижимые лишь ценой противопоставленности субъекта и объекта, с точки зрения

второй установки не являются такими уж привлекательными ценностями. Но и хрупкость, зыбкость, тонкая изменчивость смыслов, порождаемых второй установкой; с точки зрения первой — серьезные недостатки, препятствия для культурной ассимиляции и практического использования этих смыслов.

В истории культуры обычно разделение сфер, в которых доминируют обе эти установки. Первая — в сфере науки и техники, утилитарно-ориентированной практики. Вторая — в сфере художественного творчества и культуры межличностных отношений. Конечно, деление этих сфер условно.

Абсолютное их противопоставление, некогда связанное с критической реакцией на позитивизм со стороны «духовно-исторической школы» в литературоведении (В. Дильтей, Р. Унгер, Ф. Гундольф и др.), вело к отрицанию возможности понимания в естествознании (задача науки сводилась к феноменологической регистрации и сочленению опытных данных) и, напротив, к чрезмерной иррационализации понимания в гуманитарной сфере¹. Оба эти следствия неприемлемы. Однако «философия жизни» в ее литературоведческом применении правильно поставила акцент на понимании художественного произведения как на проникновении в целостный духовный мир человека, перевоплощении, отождествлении читателя с миром художественного вымысла.

Действительно, искусство тяготеет ко второй установке, выступая как форма понимания мира и взаимопонимания людей. Это не значит, что искусство вовсе чуждо объективному познанию. Элементы знания и познания всегда наполняли содержание и форму искусства, и без них ни создание произведений искусства, ни их жизнь в культуре не были бы возможны. Но функция искусства —

¹ Ср.: «Природа, как таковая, в своих глубочайших корнях нам чужда, она теснит нас извне, и ни один путь не ведет к ней непосредственно из глубин нашего внутреннего существа. О понимании здесь может идти речь только в том смысле, что с помощью наблюдения и эксперимента мы наблюдаем в потоке природы определенные типические явления, известные единообразия и регулярности, дающие нам возможность охватить универсальные формы этого движения понятиями и законами... Историческую жизнь, развитие культуры мы можем до известной степени понять — в совсем другом смысле «понять», чем природные процессы... Мы способны погрузиться в глубину исторического процесса, вчувствоваться в него, вжиться в него...» (Унгер Р. *Философские проблемы новейшего литературоведения*//Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв. М., 1987. С. 166—167).

служить пониманию. И эта функция не может быть ни вытеснена, ни подменена познавательными функциями.

Явление искусства — целостность, составленная из трех обязательных компонентов: авторский замысел, его реализация (произведение), восприятие произведения сознанием реципиента. Смысл, которым наделяется произведение искусства, — результат совместной смыслопорождающей активности автора и реципиента. Эта совместная духовная работа необязательно приводит к совпадению замысла и интерпретации; замысел инициирует явление искусства, но его дальнейшая жизнь — это непрерывный процесс смыслосотворения.

Особенно это очевидно, когда авторское произведение (замысел) требует исполнителя, скажем в музыке или в театре. Само исполнение также является произведением искусства; но ведь и в неисполнительском восприятии, даже в нерелективном переживании произведения происходит тот же процесс осмысления.

Конечно же и по отношению к произведению искусства возможна не «субъект — субъектная» установка, а познавательно-объективистский интерес. Можно изучать те или иные особенности произведения: подсчитать количество ударных и неударных слогов стиха, найти геометрические пропорции скульптур Фидия, установить законы светотени на полотнах Рембрандта, определить психологические нормы восприятия обратной перспективы на древнерусских иконах.

Такие познания могут быть полезными не только чисто искусствovedческой точки зрения. Они могут дать основу грамотного восприятия произведений искусства, обогатить его, создать условия для культурной коммуникации в мире искусства. Без такого понимания нет и не может быть профессиональной подготовки артиста, художника, вообще культурного реципиента. Но оно не способно заменить собой понимание иного рода, ради которого, собственно, и существует искусство (ведь не для того же, чтобы поставлять материал искусствovedческим анализам!), понимание, основанное на совместной работе чувства и мысли, вызываемых произведением искусства¹.

¹ Полемизируя со сторонниками структуралистского литературоведения, В. Б. Шкловский писал: «...литературоведение должно быть литературопониманием... Дыхание искусства разнообразно, но оно связано с великим пониманием искусства, созданного видением, обновлением чувств. Поэтому всемерность и разнообразность, вечность

Между этими типами понимания нет противоречия. Они могут осуществляться совместно и дополнять друг друга. Но противоречие все же может возникнуть, и тогда это серьезный симптом вырождения субъекта культуры, утратившего способность к смыслопорождению и гипертрофировавшего в себе объективистски-формальное отношение к искусству.

Выступая перед телезрителями, Алла Демидова как-то сказала, что к концу 70-х годов в Театр на Таганке пошел новый зритель, какого не было в начале 60-х: не успеет еще отзвучать последняя реплика, как на сцену уже выходят зрители с цветами... Они пришли в театр не для того, чтобы «понимать и плакать», а чтобы смотреть на игру популярных актеров, оценить режиссерские находки, не говоря уже о той, весьма широкой категории посетителей театра, о которой Л. Филатов с горечью говорит: «Я могу на сцене страдать, корчиться, харакири себе сделать — для них это зрелище, к тому же не вполне понятное по причине малого количества прочитанных книг». Между актером и глазеющим зрителем такого рода — стена непонимания, искусство становится ритуальным лицедейством, престижным зрелищем.

Кризис культуры, наметившийся и быстро разразившийся в «застойные годы», прежде всего и главным образом углублял разрыв между искусством и человеком, разрушал связь понимания, уничтожал возможность конгениального смыслопорождения в актах восприятия произведений искусства, муки понимающего смыслотворчества были устранены духовной анестезией. Но душа, которая не болит, это уже только пустая оболочка духа.

Когда смыслотворчество, в котором соединены усилия автора, исполнителя и воспринимающего субъекта, подменено стандартным подражанием образцам культурного общения, явление искусства исчезает, остается его суррогат, а произведения искусства впадают в анабиоз и числятся в культурных реквизитах эпохи. Попадая в вакуум понимания, они утрачивают и свой изначальный потенциал смыслопорождения, мумифицируют-

искусства основаны на обновлении и углублении восприятия... Анализ структуры стихотворения — и слова, и ударения, и рифмы — это знаки движения мысли и чувства: Иначе оказывается, что вместо анализа искусства люди занимаются анализом терминологии» (Шкловский. В. О теории прозы, М., 1983. С. 103, 106—107, 108).

ся в саркофагах музеев, хранилищ, фонотек, библиотек, репертуаров.

Искусство — это не только процесс постоянного восстановления, возобновления, возрождения смысла художественных произведений, это еще и постоянное творение самой способности понимания — творение понимающего субъекта. Своим произведением художник только открывает бесконечную перспективу творческих актов смысловосоздания. В цепи этих актов формируются и трансформируются смыслообразующие способности людей. Когда говорят о шедеврах, вечных ценностях искусства, помимо прочего имеют в виду силу этого изначального импульса, сохраненного и умноженного творчеством понимающих эти шедевры людей.

Понимание искусства всегда и необходимо проблематично. Произведение, принятое эпохой за «разгаданную тайну», понятое «раз и навсегда», прекращает свое бытие как явление искусства. Говорят, что шедевры не умирают, ибо они могут возрождаться, воскресать в творчестве иных поколений. Но само воскресение — свидетельство смерти. Произведение умирает, когда исчерпывается творческий потенциал его понимания, и возрождается с возникновением нового потенциала.

Жизнь произведения искусства — это всегда многоголосие различных пониманий, «испытание смыслами». Нет ничего более убийственного для произведения искусства, чем навязывание стандартной интерпретации. Вот почему учебники литературы в наших школах — «смирненные кладбища» мертвых шедевров, а уроки литературы — погребальные церемонии.

Но еще более отвратительна эпидемия, охватившая в последние десятилетия школьную словесность: стандартизированные ритуалы якобы свободного смыслотворчества учащихся, пародирующие процесс понимания художественной литературы, все эти шпаргалки — образцы рассуждений и сочинений на тему «Мое представление о счастье», «Мой любимый герой», «В жизни всегда есть место подвигу» и т. п. Что может вернее убить в человеке всякое сопереживание, любой проблеск со-творчества, тягу к пониманию книги, события, проявления души другого человека, чем поощряемое и культивируемое воспроизведение смысловых штампов — усыпление и омертвление души?

«Душа ребенка не должна быть холодным хранилищем истин, — писал великий педагог В. А. Сухомлин-

ский.— Большой порок, который я стремился предотвратить,— это равнодушие, бесстрастность. Маленький человек со льдинкой в сердце — будущий обыватель. Уже в детстве надо зажечь в сердце каждого человека искру гражданской страсти и непримиримости к тому, что является злом или потворствует злу»¹. Угасание этих искр в школьном образовании — неоспоримый симптом тяжелых социальных заболеваний, среди которых едва ли не самое тяжкое — дегуманизация человеческих отношений, деградация способности понимания, диалога живых душ. Социальное зло питается продуктами распада человеческой духовности.

Конечно, нельзя сводить жизненность произведения искусства только к многообразию смыслотворческих актов, к простому увеличению суммы «явлений», в которых это произведение участвует. Это многообразие должно быть живым и ориентированным на главные жизненные человеческие ценности — счастье, жизнь, добро, красоту, истину, справедливость... В конечном счете понимание удостоверяет свою человеческую общезначимость именно своим соответствием этим устремлениям.

Однако это соответствие — не простое совпадение с некими раз и навсегда установленными образцами. Вечность гуманистических ценностей — это вечность их постоянного обновления, воссоздания в бесконечных актах их понимания. И что особенно важно — это вечность их борьбы с омертвлением духа, с антигуманизмом, с антиценностями. Путь к подлинным ценностям извилист, труден, пройти его нельзя «строевым шагом», по команде, по указке. Каждый человек должен пройти этот путь своим путем, своим разумением. Желание упростить ему эту задачу, запретить попытки поиска собственной дороги — верный способ повернуть вспять движение к ценностям гуманизма.

В соперничестве, борьбе, диалоге различных пониманий произведений искусства, в плюрализме смыслотворчества отображается реальный плюрализм мировоззренческих структур, идейных и политических ориентаций, типов духовности². По характеру и содержанию смыс-

¹ Сухомлинский В. А. Сердце отдаю детям. Минск, 1982. С. 226.

² Понятие «тип духовности», восходящее к С. Кьеркегору и широко применявшееся М. М. Бахтиным, недавно с успехом было использовано В. Г. Федотовой в анализе духовно-культурной жизни современного общества. Она различает три типа: эстетизм, теоретизм и этизм, каждый из которых определен доминирующими принципами,

лов, вкладываемых в произведения искусства, можно судить о том, к какому типу духовности относится смысло-созидатель, каковы тенденции развития этого типа, каковы его шансы в соревновании с иными типами, каковы возможности синтеза различных типов. Более широко — понимание искусства может служить моделью развития духовной жизни общества, по которой можно проследить важнейшие черты этой жизни: борьбу идеологий, мировоззрений, систем ценностей и идеалов, умирание и возникновение основных жизненных ориентаций и перспектив.

Возьмем для примера оценки гоголевского «Ревизора», принадлежащие авторам, несомненно относящимся не только к различным социально-политическим ориентациям, но и к разным типам духовности.

М. Б. Храпченко: «Основной конфликт, на котором построена комедия, заключен в глубоком противоречии между всей социальной практикой привилегированной бюрократии и интересами народа. Беззакония, казнокрадство, взяточничество, корыстные мотивы деятельности вместо заботы об общественном благе — все это показано в «Ревизоре» не в качестве индивидуальных пороков отдельных чиновников, а в виде тех общепризнанных «норм» жизни, вне которых управители не мыслят себе свое существование».

В. Набоков: «...пьесу Гоголя общественные умы неправильно поняли как социальный протест, и в пятиде-

максимами, формирующими отношение индивида к действительности и культуре.

Эстетизм ориентирован на эмоциональное, чувственно-экстатическое переживание, на достижение максимальной полноты жизни, хотя бы и за счет отвлечения от морали и истины.

Этизм — позиция, ставящая во главу угла нравственное содержание жизни и подчиняющая ему все прочие жизненные устремления, вплоть до аскезы.

Теоретизм — ориентация на истину, стремление к созданию особого сущностного бытия, противопоставленного феноменам жизни. «Эстетизм, теоретизм, этизм выступают как реальные жизненные односторонности, вытекающие из разделения труда и социальной неоднородности» (Федотова В. Г. Духовность как фактор перестройки // Вопросы философии. 1987. № 3. С. 24). Конечно, не стоит напрямую выводить духовную неоднородность из разделения труда и социальной неоднородности; возможны и другие типологии, основанные на иных доминанциях духовных ориентаций. Но сам типологический подход, несомненно, плодотворен. А может быть, нужна и типология бездуховности, так сказать, реестр духовных деградаций? Тем более что бездуховность часто рядится под тот или иной тип духовности, пародирует и дискредитирует его.

сятых и шестидесятых годах от нее пошел не только кипящий поток литературы, обличавшей коррупцию и прочие социальные пороки, но и разгул литературной критики, отказывавшей в звании писателя всякому, кто не посвятил своего романа или рассказа бичеванию околоточного или помещика, который сечет своих мужиков».

М. Б. Храпченко: «Гоголь великолепно показал типы «всевластного, безответственного, подкупного, дикого, невежественного и тунеядствующего» чиновничества¹, типы людей, которые не только существуют, но и весьма активно действуют в современную эпоху в странах, где господствуют социальное неравенство, неравноправие в различных своих формах... Беспощадно разоблачая «преступления и пороки», писатель создал произведение, которое объективно носило революционный характер».

В. Набоков: «...подходить к пьесе как к социальной сатире (вторя мнению общества) или как к моральному обличению (запоздалое оправдание, придуманное самим Гоголем) — значит упускать из виду главное в ней. Персонажи «Ревизора»... реальны лишь в том смысле, что они реальные создания фантазии Гоголя... Забавно, что эта сновидческая пьеса, этот «государственный призрак» был воспринят как сатира на подлинную жизнь в России. И еще забавнее, что Гоголь, беспомощно пытаясь пресечь опасные, подрывные домыслы о своей пьесе, указал, что в ней уж, во всяком случае, есть один положительный персонаж: смех. На самом-то деле пьеса вовсе не комедия... Пьесы Гоголя — это поэзия в действии, а под поэзией я понимаю тайны иррационального, познаваемые при помощи рациональной речи. Истинная поэзия такого рода вызывает не смех и не слезы, а сияющую улыбку беспредельного удовлетворения, блаженное мурлыканье...»

М. Б. Храпченко: «Существует мнение, что в откликах на «Ревизора» Гоголя прежде всего поразило несоответствие между замыслом комедии, в которой он будто бы не ставил никаких широких проблем, и тем реальным звучанием, которое получил «Ревизор», оцененный «массою публики» как произведение бунтарское, направленное на подрыв государственных основ. Эту точ-

¹ Закавычены слова В. И. Ленина из статьи «Задачи русских социал-демократов» (см.: *Ленин В. И. Полн. собр. соч.* Т. 2. С. 456).

ку зрения нужно признать несостоятельной. Гоголь остро воспринимал вовсе не тот факт, что комедия его произвела на общество слишком сильное впечатление, большее, чем он хотел; наоборот, его глубоко волновало, что разные слои общества, «целые сословия», не захотели увидеть и понять колющую правду, воплощенную в «Ревизоре»... Сила и страстность социальной критики Гоголя питались его тесной связью с жизнью страны, с жизнью народа, которому он самоотверженно служил, вступив в жестокую борьбу с миром произвола и насилия, миром лжи и обмана».

В. Набоков: «Обвинения, выдвинутые негодующими противниками «Ревизора», которые усмотрели в пьесе коварные нападки на российскую государственность, произвели на Гоголя гнетущее впечатление... Гоголь, будучи Гоголем и существуя в зеркальном мире, обладал способностью тщательно планировать свои произведения *после* того, как он их написал и опубликовал. Этот метод он применил и к «Ревизору». Он присовокупил к нему эпилог, где объяснял, что настоящий ревизор, который маячит в конце последнего действия,— это человеческая совесть. А остальные персонажи — это страсти, живущие в нашей душе... Эпилог производит такое же удручающее впечатление, как и более поздние рассуждения Гоголя на сходные темы, если не предположить, что он просто хотел натянуть нос читателю или себе самому. Если же отнестись к его эпилогу всерьез, то перед нами невероятный случай: полнейшее непонимание писателем своего собственного произведения, искажение его сути...

Гоголь был странным, больным человеком, и я не уверен, что его пояснения к «Ревизору» не обман, к какому прибегают сумасшедшие. Трудно примириться с тем, что Гоголя так огорчила не оценка его пьесы, а то, что его не признали пророком, учителем, поборником человечества (дающим этому человечеству нагоняй для его же блага)... С другой стороны, тот урок, который критики — совершенно произвольно — усмотрели в его пьесе, был социальным и почти революционным, что казалось совсем уж неприемлемым для Гоголя»¹.

¹ Храпченко М. Б. Николай Гоголь. Литературный путь. Величие писателя. М., 1984. С. 292, 293; 340—341; Набоков В. Николай Гоголь//Новый мир. 1987. № 4. С. 187, 189, 193, 194—195.

Из этих выписок отчетливо видно различие смыслов, порождаемых «читательской критикой» (выражение Л. С. Выготского, которым он обозначал тип интерпретации художественных произведений, связанный не с профессионально-искусствоведческими изысканиями, а с «привнесением» в них смысла, производного от мировоззренческой, социально-политической, идеологической, эстетической ориентации читателя), когда она исходит из принципиально различных идейных, шире — духовных оснований.

Здесь эти различия затрагивают даже определение жанра: В. Набоков не считает «Ревизора» комедией; мир пьесы, преломленный в понимании Набокова, — это мир поэтических фантазий, в котором лишь наивные души могут увидеть «яростную социальную сатиру». Герои Гоголя, по мнению Набокова, лишь «по воле случая оказались русскими помещиками и чиновниками, их воображаемая среда и социальные условия не имеют абсолютно никакого значения», они «подверглись такой глубочайшей перетасовке и переплавке в лаборатории гоголевского творчества», что находить в них «подлинную русскую действительность так же бесполезно, как и представлять себе Данию на основе частного происшествия в туманном Эльсиноре». Поэзия Гоголя выше критики какого-то конкретного государственного устройства, нравственных и социальных пороков; она обращена к конфликтам и дисгармониям высшего, универсального порядка. Гоголь — бытописатель царства нечистой силы, дна преисподней, но выписывает подробности этого быта так издевательски, похожими на детали пошлейшей и подлейшей жизни, что «наивные души» принимают это за реализм, да еще и критический.

Набоковский Гоголь — поэт «потустороннего», «обманного», «не подвластного здравому смыслу» мира¹, а его воздействие на читателя — разумеется, на читателя, близкого самому В. Набокову по способу смыслонаделения гоголевской пьесы, направляемому парадигмой «эстетизма», — вызывает не смех и слезы, а «блаженное мурлыканье»!

В принципе эта интерпретация не нова. Вспомним, что в свое время К. С. Аксаков усматривал величие Гоголя, ставящее его вровень с Гомером и Шекспиром, в облада-

¹ См.: *Набоков В. Николай Гоголь*//Новый мир. 1987. № 4. С. 187, 198, 199.

нии «великой тайной искусства», а не в остроте его социального критицизма, что вызвало резкий протест В. Г. Белинского: «Говоря о Шекспире, было бы странно восторгаться его умением все представлять с поразительной верностью и истиною, вместо того чтоб удивляться значению и смыслу, которые его творческий разум дает образам его фантазии... Истинная критика «Мертвых душ» должна состоять не в восторженных криках о Гомере и Шекспире, об акте творчества... о тройке и телеге: нет, истинная критика должна раскрыть пафос поэмы, который состоит в противоречии общественных форм русской жизни с ее глубоким субстанциальным началом...»¹ В. Г. Белинский полагал задачу «истинной критики» в проникновении к глубинам социально-философского смысла гоголевских творений; однако, по сути, его собственная критика была не «раскрытием», а «со-творением» этого смысла, пронизывающим и личностные, субъектные отношения великого критика к великому художнику. В этом один из важнейших источников трагического пафоса «Письма к Гоголю»: кто не ощутил эту боль непонимания, боль разрыва духовного единения, навеки запечатленную поразительнейшим документом истории русской культуры?

Понимание «Ревизора» М. Б. Храпченко совершенно антинабоковское. Эстетические достоинства гоголевской поэзии прежде всего и главным образом выводятся из ее обличающей силы, направленной на переустройство реального мира Сквозник-Дмухановских и Ляпкиных-Тяпкиных. Даже конкретные факты биографии писателя и истории его пьесы трактуются В. Набоковым и М. Б. Храпченко по-разному: в изображении Набокова Гоголь — не то гениальный безумец, не то филистер, сам не сознающий силы и значения своего поэтического дара, испуганно «уползающий» за границу после скандала, вызванного «Ревизором»; М. Б. Храпченко выводит Гоголя бесстрашным и самоотверженным борцом с миром зла, лжи и социальной несправедливости, которого волнует неспособность «образованного общества» увидеть в бездне порока, раскрытого в пьесе, реальность русской жизни. Если следовать типологии В. Г. Федотовой, такую интерпретацию, «дотягивающую» Гоголя до идеализированной и схематичной фигуры духовного вождя российского свободомыслия, можно было бы с некоторыми ко-

¹ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1955. Т. 6. С. 429, 430—431.

лебаниями назвать «теоретизмом» — за стремление подчинить любые факты избранной объяснительной схеме, в которой читателю предлагается видеть синоним «истинного понимания».

Однако не заочный спор В. Набокова и М. Б. Храпченко занимает нас здесь, и потому нет надобности доказывать односторонность обеих интерпретаций. Пример этот важен другим: гоголевская пьеса и по сей день, как полтора столетия назад, — арена противоборств различных и противоположных интерпретаций, источник «живой жизни» явлений искусства, порождаемых ею.

Изложенный подход на первый взгляд мог бы предстать как очередная попытка плюралистического и релятивистского истолкования того, что называется пониманием в искусстве. Хотя это не так, здесь есть реальная проблема, от которой нельзя просто отмахнуться.

«Сколько было Гамлетов?» Так назвал свою статью Е. Сурков, полемически заостряя проблему соотношения авторского замысла и творческой его интерпретации и называя релятивистский подход к этой проблеме «теоретически ошибочным и практически опасным»¹. Теоретическая ошибочность релятивистского решения этой проблемы (Гамлетов столько, сколько было актеров, выступавших в этой роли; впрочем, почему только актеров? добавим: и сколько было режиссеров, трактовавших величайшую трагедию, и сколько было критических и философско-литературоведческих истолкований и, наконец, сколько было зрительских и читательских смыслов, вложенных в образ принца Датского!) в том, что шекспировский замысел превращается в пустую форму, способную принять даже чуждое самому Шекспиру содержание, в том, что релятивизм не позволяет отделить подлинное высокое искусство от примитивных поделок и подделок. Релятивизм убивает истину в искусстве столь же беспощадно, как и в науке, в научном познании.

Опасность же заключается в том, что вместе с гибелью истинного понимания шедевры искусства отдаются во власть ширпотребу, принижаются до неразвитого вкуса «нижних слоев культуры», до эстетической и нравственной глухоты и слепоты, из духовной пищи превращаются в бездуховную жвачку.

¹ Сурков Е. Сколько было Гамлетов? // Новый мир. 1986. № 12. С. 212.

Проблема, таким образом, состоит в том, чтобы соединить «живую жизнь» художественного произведения, невозможную без плюрализма пониманий-интерпретаций, с требованием конгениальности этих пониманий, без которого снимается заслон перед халтурой, кощунственным надругательством над культурными ценностями, развязными домыслами, бездарным оригинальничаньем. Возможно ли такое соединение? Сколько может быть Гамлетов?

«Гамлетов было много, будет еще больше, — отвечает Е. Сурков. — Надо только, чтобы все они, будучи разными, отличными друг от друга, были шекспировскими. И через его трагедию вели разговор с нашими зрителями о таких вопросах жизни и смерти, таких бытийственного значения проблемах, какие не только были под стать шекспировскому герою, но и, что особенно важно, актуальны, остро значимы для нашего современника»¹. Но что значит «быть современным и все же шекспировским Гамлетом»?

Е. Сурков прав, когда напоминает, что литературная критика обязана быть на страже подлинного искусства, его высоких идеалов. Но эта задача была бы невыполнимой, если бы оружием критики являлись шаблоны и на века неизменные критерии того, что высоко, а что ничтожно в искусстве.

Жизнь искусства — это постоянно развивающаяся, меняющаяся жизнь его понимания, непрерывный процесс обновления, созидания, восстановления и уничтожения его смысла. И эта жизнь — часть всеобщего жизненного социального процесса, культурного потока, погружаясь в который искусство обретает свой статус, свою ценность, свой смысл. Когда воды этого потока мутны, нельзя удивляться тому, что загрязняются, искажаются, получают уродливые или причудливые очертания смыслы явлений искусства. Перефразируя известный афоризм Г. В. Плеханова, можно сказать: жалкое время порождает жалкое понимание искусства². И напротив, великое время, стремительный, очищающий поток культурного развития возвышает и искусство, высоко вознося уровень его понимания.

Это значит, что искусство участвует в творении куль-

¹ Сурков Е. Сколько было Гамлетов? // Новый мир. 1986. № 12. С. 230.

² См.: Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. В 5 т. М., 1957. Т. 3. С. 480.

туры в той же степени, в какой культура создает искусство. Шкала ценностей в искусстве не существует вне времени, вне истории человеческой культуры, она создается и пересоздается на основе более общей шкалы — соотношения ценностей этой истории. И это, наконец, значит, что смыслообразование в искусстве есть часть смыслообразования жизни.

Высокие же смыслы жизни — истина, добро, красота, — постигаемые через любовь к жизни и творимые любовью, бесконечно далеки от каких бы то ни было шаблонов и вместе с тем неразстворимы в потоках исторического бытия. В них кристаллизуется опыт бесчисленных поколений, позволяющий сохранить оптимизм, когда мы пытаемся рассмотреть будущее.

НАУКА И ПРАВСТВЕННОСТЬ

(О духовном кризисе европейской культуры)

Н. Н. ТРУБНИКОВ

Без умолку безумная девица
Кричала: «Ясно вижу Трою павшей в
прах».
Но ясновидцев, впрочем, как и
очевидцев,
Во все века сжигали люди на
кострах.

В. ВЫСОЦКИЙ.
Песня о вещи Кассандре

Корень вопроса при обсуждении темы о науке и нравственности заключается, видимо, не просто в том, чтобы понять, как вообще соотносятся эти два явления. Само по себе их соотношение, как и соотношение их с другими формами сознания, чрезвычайно многообразно, и мы могли бы привести десятки, если не сотни самых различных его случаев, зависящих как от общей концепции и способов образования исходных понятий, степеней теоретичности или эмпиричности нашего подхода к предмету, так и от неоднозначности самих этих двух форм человеческого отношения к миру.

Что же касается сегодняшнего глубокого и острого интереса к этой теме, то он определяется, очевидно, не столько любопытной ее историей, не столько почему-то вдруг возникшим сознанием ее теоретической важности и т. д., сколько своеобразной новизной скрытого в сегодняшнем сопоставлении понятий нравственности и науки, не высказанного, но заметного в нем сомнения: *нравственна ли наука?* Нет сомнения, научна ли, например, нравственность — глубокий интерес заключен явно не в этом, — а именно нравственна ли наука? По крайней мере та, в которой мы сегодня участвуем и которую знаем и как некоторую форму специфического отношения человека к миру и как довольно мощную материальную силу современного общества.

В этом смысле для всех нас, имеющих какое-то отношение к науке, источник беспокойства, а с ним и повы-

шенного интереса к теме заключается, очевидно, не просто в том, нравственно или безнравственно современное использование достижений науки, нравственно или безнравственно то или другое явление современного научного развития, даже не в том, можем ли мы и сегодня, как мы это делали последние 200—300 лет, начиная от эпохи Просвещения и до середины нынешнего века, все еще возлагать надежды на то, что научное развитие по мере достижений в области приобретения и распространения знаний сможет выработать надежную основу для решения наиболее важных проблем человеческого бытия, но в том, *может ли вообще наука, как особая форма сознания, быть и оставаться высшей инстанцией при решении всех без исключения общих, т. е. и мировоззренческих, нравственных и им подобных вопросов?*

В своей основе неожиданное и беспокоящее состоит, как видно, в подозрении, что *принцип научности, научной объективности и строгости действительно может не оказаться, как мы надеялись и верили чуть ли не до самых последних лет, самым высоким и общим в иерархии человеческого суждения о мире.*

Этот же вопрос, поставленный извне научного сознания, также заключается, по-видимому, не просто в том, могут ли люди все еще уповать на то, что наука когда-нибудь окажется способной если и не сделать сама собой их жизнь разумной и счастливой, то по крайней мере вооружить их надежным знанием способов устройства такой жизни. Более важный вопрос и более глубокий смысл сегодняшнего обсуждения темы о науке и нравственности заключается и здесь в том, *может ли, хотя бы в принципе, научное, как таковое, быть источником, почвой и судьей всех без исключения человеческих суждений о мире?* Не являются ли, напротив, некоторые из этих суждений, например нравственные, в общегуманистическом и мировоззренческом, пускай даже и более абстрактном смысле суждениями более высокого и общего порядка, чем суждения науки как таковой, подобно тому, как, например, научные суждения являются суждениями более высокого порядка относительно своего предмета, чем суждения здравого смысла.

Подобного рода вопросы, не столько уже решенные, сколько почти и не возникавшие, почти невозможные лет 50 или 100 назад, неожиданно оказались почему-то возможными сегодня. И не только возможными, но и чуть ли не естественными. И эта их возможность и естествен-

ность как раз и обнаруживают чрезвычайно важные сдвиги, которые произошли в сознании современного человека: относительно науки и научности по сравнению с сознанием людей ближайших к нам предшествующих культурных эпох.

Естественность этих вопросов обнаруживает не только глубокое и все более возрастающее недоверие к современному научному и техническому развитию в его материальных формах, и в первую очередь к науке, как бы мы ни понимали ее: как институцированную ли форму общественного сознания, как форму ли человеческой производящей знания деятельности, как систему функционирующего в обществе и обслуживающего его потребности знания или каким-то другим образом, но и вынесенный уже над наукой и соответственно над обобщенной фигурой ученого приговор, лишаящий в глазах современного общества первую полномочий высшей инстанции человеческого суждения о мире, а второго — почтенной роли служителя незапятнанно чистой Истины.

Каковы бы ни были эти сдвиги относительно других форм сознания и других плодов нашей культуры, этот приговор касается в первую очередь науки, потому что именно она сыграла если и не самую решающую, то одну из самых решающих ролей в переформировании современного мира и современного мышления о мире. Этот приговор в первую очередь касается науки также и потому, что со времен Просвещения именно она была не только самым любимым, больше всех лелеемым и больше всех обещавшим, но, к сожалению, и больше всех, как оказалось сейчас, обманувшим из всех порождений европейской образованности.

Этот, в общем-то не такой уж несправедливый приговор касается науки еще и потому, что, не желая или не находя в себе сил признаться, что современный ученый в своей основной массе давно связал себя с теми общественными формами, в которых выступает современная наука, и стал если и не «ученым лакеем», то, во всяком случае, «пролетарием умственного труда», значительнейшая часть представителей науки продолжает все еще тешить себя и других давно изжившими себя иллюзиями относительно Чистой Науки и ее благородных жрецов, служащих Прекрасной и Доброй Истине.

Вызвавшая этот приговор вина современной науки заключается, стало быть, не только в том, что она не находит в себе сил уяснить свое новое место и свою новую, не

столь безусловную, как многим хотелось бы, роль в современном мире. Она состоит также и в том, что наука все еще продолжает по традиции или по легко объяснимой косности мысли не только пользоваться, но часто и злоупотреблять давно утраченным ею правом на роль высшей инстанции человеческого духа.

И если не о признании справедливости этого приговора и не об осознании этой вины, то по крайней мере об осознании утраты этой былой роли говорит сама возможность сегодняшнего обсуждения темы о нравственности и науке. Она свидетельствует о том, что нравственность и наука оказались сегодня способными поспорить друг с другом, как когда-то смогли поспорить наука и религия, что в сознании современного человека научное и нравственное перестали совпадать в самом существенном и важном, как они совпадали для большинства образованной публики прошлого. И даже больше того, то, что они встали сейчас друг против друга, свидетельствует, что именно в этом, т. е. именно в самом существенном и важном, научное и нравственное заняли различные, а нередко и противоположные позиции, что они разошлись и продолжают расходиться, а когда и сходятся, то уже отнюдь не как сотрудники и друзья.

Это расхождение и этот разрыв выражаются прежде всего в том, что критерий научности с идеалом строгого и объективного знания потерял сегодня для многих из нас достоинство высшего критерия одновременно и в нравственном, и в мировоззренческом, и в общегуманистическом смысле. Соответственно и личность ученого уже не может котироваться на рынке познания столь же высоко, как и раньше. Она не могла не потерять ореол святого и бескорыстного интереса к истине, служащей благу людей.

И дело заключается вовсе не в личностях ученых как таковых, как в пору Вольтера оно заключалось не в личностях священнослужителей. Дело вовсе не в том, что в хорошую и чистую науку проникли не совсем чистоплотные руки.

Дело в том, что сам принцип научности, как оказалось, просто не совпадает с принципом нравственности и не включает последний, как мы это раньше предполагали, в более строгое, более общее и более истинное научное содержание. Сама реальность заставила нас понять, что и это наше предположение было очередным большим заблуждением. И мы вынуждены сегодня расплачиваться за него, как и за наши прежние заблуждения, как рано

или поздно нам приходится расплачиваться за все наши заблуждения.

Не поэтому ли нравственный идеал и нравственная оценка, какими бы жалкими они ни выглядели сегодня перед яркими одеждами современной науки, сколь бы малосодержательными они ни представлялись нам сегодня и ни были на самом деле, как бы архаично ни звучали сейчас для нас их суждения о добре и зле, остались вопреки всяческим ожиданиям способными снова заявить о себе и о своей чуть было не переданной «не в те руки» роли — роли другой, отличной от науки и, как кажется сейчас, более высокой и общей, чем наука, сферы человеческого суждения о человеческом.

Они оказались способными снова заявить о себе, с одной стороны, потому что добро и зло, если и не как нечто вполне объективное, то хотя бы как человеческое суждение об объективном, продолжают существовать в этом мире, в том числе и в мире чистой науки, а также и потому, с другой стороны, что нравственные оценки добра и зла, по-человечески заинтересованные и субъективные, остались за пределами строгого знания, за пределами науки как таковой.

* * *

Позволю себе пересказать здесь очень поэтичную старую немецкую легенду о могущественном горном духе Рюбецале.

Поднявшись однажды на поверхность земли, Рюбецаль был поражен зрелищем купающейся в струях водопада красавицы. Чтобы вполне насладиться созерцанием столь совершенной красоты, дух воплотился в ворона и перелетел на ближайшее к водопаду дерево. Однако, удобно устроившись в его ветвях, ворон почему-то начал прислушиваться к карканью и принохиваться к доносящемуся издали запаху падали. Дух быстро понял, в чем дело, и немедленно превратился в цветущего юношу.

Не в такого ли юношу должны время от времени превращаться и те, кто олицетворяет собой науку, чтобы не забыть, ради чего они, собственно, взлетели на свое дерево? И не связанностью ли с исходными интересами человеческой жизни, не с интересами знания как такового, а знания, которое должно служить благу людей, нравственно оправдывается существование науки? И если так, то не в этом ли оправдании или осуждении человеческих дел заключается и смысл нравственности и нравственных суждений о мире? Не этот ли исходный интерес сохраня-

ет и сегодня за нравственными суждениями, десятилетиями третированными наукой как морализирование, не только право на существование наряду с наукой, а часто и в отличие от науки и вопреки ей, но и право на морализирование, т. е. на свершение нравственного суда над человеческими делами и над наукой, как одним из человеческих дел?

Это не значит, конечно, что нравственные суждения или морализирование уже по одному этому «лучше» научных суждений. Это значит, что одних только научных суждений, одного только теоретизирования, голого или чем-то прикрытого или даже вполне благопристойно одетого, нашему миру оказалось недостаточно.

Это не значит, далее, что научные суждения несовместимы с нравственными. Это значит только, что воплотившийся в ворона дух взлетел на свое дерево все-таки не ради падали. И если он забывает об этом, кто-то должен ему об этом напомнить. И пусть он остается вороном, но тогда пусть не выдает себя за духа.

Это значит, что научные суждения, «по определению» объективные, относятся к миру не «как он дан человеку» или «как он может быть дан человеку», но если и не к миру «как он есть сам по себе», то во всяком случае «как он дан строгому исследованию». Но это определение никогда не есть ни первое, ни последнее из человеческих определений. Иначе говоря, позиция строгого исследования, безупречная с собственно научной точки зрения и высшая в пределах науки как таковой, не является окончательной и высшей за этими пределами, не является окончательной и высшей с точки зрения общечеловеческой.

Это значит, что в своем исходном пункте наука взлетает на свое дерево и обращается к предмету «самому по себе» все-таки для того, чтобы иметь возможность определить этот предмет *для человеческого блага*. Только этим и ничем другим может быть оправдано существование науки. *Если она этого не делает, она не нужна. Если она делает не это, она вредна*. И каким бы чистым ни казался ее интерес к истине, если этот интерес не имеет конечной цели блага людей, он есть интерес к падали или рано или поздно превращается в таковой.

Это значит также, что и с самого начала и в конечном счете различие истины и заблуждения имеет живой смысл только тогда, когда оно есть одновременно и соответствующее различие добра и зла, когда оно основ-

вается на той предпосылке, что истина — это хорошо для блага людей, а заблуждение — плохо. И эту оценку наука никогда не находит в своей собственной сфере. Совсем напротив, она всегда получает ее извне. И уж ей-то бы следовало знать, что скрывается всякий раз за этим «извне», потому что то, что истина — это хорошо, а заблуждение — плохо, зависит только от этого извне принесенного в науку требования.

Об этом тем более следовало бы помнить, что и сама-то истина при нынешнем расчленении знания все более перестает быть категорией науки, все более становится в сфере научного знания чем-то очень архаичным, нестрогим, чем-то к тому же в абсолютном смысле недостижимым, похожим скорее на род временного заблуждения, на исторически преходящую форму непреходящего бытия последнего. Сегодня наука ищет не столько истинного, сколько достоверного и конструктивного знания. Однако, как бы там ни было, в какой бы форме мы ни принимали то, что в классической философии называлось истиной и заблуждением, эти определения лишь извне получают определения добра и зла. И когда с точки зрения этого требования извне нужна не истина, а что-либо другое, более конструктивное или эффективное, то именно это «другое» будет хорошим, тогда как все, выходящее за эти пределы, будь то какая-то идеальная истина или простое заблуждение, равным образом будет плохим.

Иначе говоря, отношение истины и заблуждения попадает под суждение добра и зла, но вовсе не непременно совпадает с ним. Такое прямое совпадение не необходимо. Оно не вытекает ни из принципа научности, ни из принципа нравственности. И как истина может быть доброй или злой, так равным образом добрым или злым может быть и заблуждение. И если наука в принципе может (а, возможно, должна не только в принципе, во всяком случае наука о нравственности, этика, если таковая возможна как наука) выяснить истинный смысл и заблуждения человеческих суждений о добре и зле, то она тем не менее никак не может подменить эти суждения, отменить их и заставить всех нас отказаться от них в пользу чистых суждений науки. Это невозможно потому, что чисто научное вовсе не необходимо будет одновременно и чисто человеческим.

Запись химической формулы «Циклона-Б» может быть вполне достоверной, а наше знание об основных свойствах этого вещества истинным. Однако эти истины могут

быть добрыми только с точки зрения успешно завершившего работу исследователя, создававшего, как он думал, эффективный крысиный яд. Они могут быть добрыми и для научного администратора, поскольку их знание позволило ему быстро «отреагировать» на пожелание могущественного в его время гестапо. Они были добрыми, стало быть, и для гестапо. Но они никогда не были добрыми в чисто человеческом, т. е. в гуманистическом смысле. И не только «на выходе», как стало модно говорить сейчас, т. е. не только в Освенциме. Они не были добрыми и «на входе», потому что человек, позволивший себе травить животных, пускай это всего только крысы, рано или поздно позволит себе травить людей. Когда для исследователя-химика, рассуждающего как завскладом, или для заведующего складом, рассуждающего как химик, нравственно травить крыс, которые пожирают столь необходимые людям продукты, тогда и для Гимmlера или Гесса столь же нравственно травить и «не людей»: уродов, евреев, антифашистов-немцев, потерявших способность работать на Великую Германию русских. Ведь в противном случае на них тоже пришлось бы расходовать те же самые столь необходимые «людям» продукты.

Когда ученый высказывает суждения о добре и зле с точки зрения чистого интереса науки, его суждения могут быть суждениями научной этики, этики науки. Но последняя вовсе не непременно будет наукой этики, имеющей всеобщее значение, как геометрия или физика. Когда фашистский партай-фюрер высказывает суждение нравственности с точки зрения нравственных норм его партии, это будет суждение партай-нравственности, которое вовсе не необходимо сохранит нравственное определение за пределами этой партии. Скорее всего то и другое будет всего лишь суждением партикулярной нравственности, клановой, сословной или национальной, и оно вовсе не обязательно сохранит статус нравственного за пределами соответствующей партикулярности. Возможно даже, что за этими пределами оно окажется отнюдь не бесспорным, как не бесспорны для нас, например, нормы национал-социалистической нравственности.

Но я спрашиваю: в чем именно более нравствен тот человек, который изобрел «Циклон-Б» для убийства крыс, по сравнению с тем, кто применил его для убийства людей? Разрешая себе убивать животных, не разрешал ли он и Рудольфу Гессу убивать тех, кого тот не считал за людей? Я задаю этот вопрос потому, что не с убийства

ли животных — крыс, птиц, кошек и т. д. — начинается вообще убийство, в том числе и убийство людей?

Что мне ответит на это наука? Что ответит мне наша нравственность? Они будут молчать. Или они ответят, что, задавая такие вопросы, мы зайдем слишком далеко.

Ну что же! Давайте попробуем зайти далеко!

В докладе Французской академии об открытии атомной энергии (кажется в 1934 г., не очень далеко, но все же) Жолио-Кюри, как утверждают злые языки, сказал: «Если ученый окажется перед альтернативой: взорвать ради достижения истины мир или отказаться от этой истины, он *должен* избрать, и он *изберет* первое».

Эти слова, способные сегодня вызвать гнев и нравственное осуждение, были встречены, как утверждают те же злые языки, аплодисментами высокого ученого собрания и прекрасных дам в ложах для избранной публики.

О чем же, однако, говорит этот анекдот? Вряд ли о безнравственности Жолио-Кюри и аплодировавшей публики. Скорее о безнравственности тех, кто хотел бы сегодня, имея за плечами высокий человеческий авторитет Жолио-Кюри, разрешить себе особую научную нравственность в отличие от ненаучной общечеловеческой. Не нравственность ли того завскладом, или того химика, или того администратора, чтобы не идти еще дальше, хотели бы они себе разрешить?

Но этот анекдот говорит также и о том, что суждение нравственности тоже есть суждение о мире, каким бы субъективным оно нам ни казалось. Оно тоже может изменяться и изменяется, как может изменяться и изменяется мир, о котором оно выносится. То, что для Жолио-Кюри и слушавшей его публики было смелой метафорой, что рисовало в глазах публики возвышенный образ ученого большого мужества, благородной целеустремленности к высокой истине и т. д., нежданно стало как крысиный яд химика, как ликторский знак силы в единении, символом ужасного кошмара для всего современного мира, для Освенцима и Хиросимы, для Европы и Азии, стало символом угрозы повторения подобных кошмаров для всех нас.

Но этот анекдот говорит еще и о том, что за прошедшие после доклада Жолио-Кюри десятилетия строение мировой материи если и изменилось в чем-нибудь, то изменилось столь ничтожно мало, что самая точная наука ничего не скажет нам об этом. И если заметнее изменения наших физических знаний о мире, то самые коренные, неизмеримые и необратимые изменения претерпело

наше отношение к предмету, о котором говорил Жолио-Кюри. Если для Жолио-Кюри атомная проблема была проблемой физического знания, проблемой открытия новых источников энергии, в конце концов даже проблемой создания нового оружия, то для нас она стала проблемой жизни и смерти человечества, культуры, каждого из нас, тех, кто живет и кто еще успеет родиться.

Истекшие десятилетия мало что изменили в предмете, о котором говорил Жолио-Кюри. Но они наполнили слова Жолио-Кюри смыслом, о котором тот едва ли мог догадываться. Значит, этот анекдот говорит также и о *крайней близорукости, вопиющей узости человеческих суждений о мире*, не только суждений нравственности, но даже и суждений строгой науки.

Но если суждения нравственности, говоря о добре и зле, высказывают не столько мнение, сколько сомнение, если они не предполагают объективной истинности и являются больше проблематическими, чем аподиктическими, если они включают свой предмет, хотя и в прямую и непосредственную, но очень нестрогую связь с миром, прежде всего с миром человеческих надежд и идеалов, если они высказывают лишь человеческое отношение к предмету, его опасение или надежду и черпают уверенность не в зафиксированном факте, а в неопределенно широкой совокупности впечатлений о мире, то наука, и об этом никогда не следует забывать, свои суждения о мире высказывает в форме объективной истины и от ее имени. И мы вынуждены верить в эти истины, потому что при желании и достаточной усидчивости мы сможем проследить строгую цепь от $2 \times 2 = 4$ до $E = mc^2$.

И эти суждения науки, ее четко сформулированные теоремы и строгие выводы действительно хороши, потому что они истинны. Однако эти истины часто оказываются слишком уж твердыми для не столь твердого нравственного мира людей, их истинность — слишком узкой для нравственной широты человека. Поэтому эти истины все не обязательно остаются хорошими за пределами науки как таковой. Они могут быть даже очень плохими, потому что при их помощи может быть построена очень хорошая с узконаучной или узкотехнической точки зрения цепь суждений от $E = mc^2$ до взорванной в Хиросиме бомбы. И это плохо. Это плохо не с точки зрения непосредственно научной, технической, стратегической, политической или экономической, хотя и с этих сторон, по-видимому, могут быть предъявлены какие-то претензии. Они

плохи с точки зрения общечеловеческой, потому что они позволили науке злоупотребить той властью знания, которую ей вручило человечество, или, пусть это прозвучит мягче, не помешали ей передать эту власть в злоупотребившие ею руки.

Так было. И не только с бомбой. И уйти от этого нельзя. Вина за этот взрыв и за многие другие лежит не только на Трумэне или Макартуре, но и на Жолио-Кюри, Эйнштейне, Ферми и Оппенгеймере. И не только на них. Вина лежит на всех, кто имел отношение к этому взрыву. А то, что отношение к нему имели *все*, в том числе и жертвы Хиросимы, ни с кого не снимает нравственную ответственность. Ни с американцев, ни с японцев, ни с немцев, англичан и французов, ни с нас, русских.

Ведь в конце концов корень зла заключается не в самой по себе науке, не в том, что наука своими соприятиями и обещаниями оказалась в какой-то момент несостоятельной в самом высоком из возможных для человека смысле, что «знамя гуманизма», «знамя человечности» — если припомнить слова одного очень известного в свое время автора — оказалось в какой-то момент выброшенным наукой «за борт», хотя и в этом есть своя, и очень немалая, доля правды. Дело не только в том, что научность, научная объективность и строгость оказались несамодостаточными, что по отношению к суждениям нравственности они оказались суждениями более низкого порядка. Дело скорее в том, что сами наши суждения нравственности не оказались достаточно высокими в общегуманистическом отношении.

И если для науки как несамодостаточной и несамостоятельной сферы человеческой деятельности чрезвычайно важно знать, из какого источника она черпает свои исходные основания и что вооружает ее конечными критериями, то для сферы нравственности еще более важно понимать ее собственные основания и критерии суждения о добре и зле. Ведь именно здесь, именно в этом пункте ни наша наука, ни наша нравственность не выдержали в самый важный момент жесткого испытания. Не только нравственность нашей науки, но и нравственность нашей нравственности оказалась в решающий момент сомнительной.

* * *

Про Пабло Пикассо рассказывают, как он нарочно разбил подряд несколько скрипок, пытаясь в зрительных образах передать звучание лопнувшей струны. Бог с ним

и со скрипками. Вряд ли это были Амати или Страдивари. Но все-таки отрадно в этой связи, что, например, Паганини не был римским императором или Николай Павлович Романов — скрипачом. Неровен час, пришло бы им в голову, как когда-то Нерону, передать в звуках скрипки образ горящего Рима или затопленного Петербурга. Не знаю, как бы поступил, будучи императором, Паганини, но Николай Павлович, как известно, был очень экономный человек и, конечно, не стал бы расходоваться на плотину, скорее он нагнал бы солдат с ведрами. Еще он был очень нравственный человек. «Слава Богу, в России смертной казни нет», — говорил он и приговаривал провинившихся к скольким-то тысячам шпицрутенов.

Что это значит? Это значит вот что:

Когда художник, поставив эстетическое выше нравственного, разрушает в поисках идеальной формы реальную, это может быть опасно, а для искусства даже и смертельно. Но это еще не смертельно для человечества. Когда реальные формы жизни разрушаются во имя идеальных форм мысли, особенно если это мысль человека, располагающего императорской властью, это очень опасно. Когда четкие нравственные критерии утрачивает современный ученый, вооруженный всей мощью современной техники и поддержанный всеми «активами» современных государств, когда он «в интересах науки» и не из нравственного, а часто и из чисто «эстетического» интереса к «делу», к открытию и творчеству, как таковому, изобретает наборы ядов, атомное, бактериальное, психопатогенное и т. п. оружие, это смертельно для человечества, не говоря о том, что это смертельно и для науки.

Это смешно и глупо, это смертельно для науки, когда ученый, исходя из явно ненаучных соображений, открывает нечто вроде «опережающего отражения действительности». И это смертельно для человечества, когда другой ученый, понаторев в подобного рода «диалектической премудрости», вряд ли доступной неученой голове, изобретает «предупредительный ответный ядерный удар по агрессору».

Очень плохо, когда светило педагогики, чуть ли не наш доморощенный Януш Корчак и «учитель нравственности» из самых благих побуждений, но с чудовищной близорукостью проводит в своих трудах идеи непримиримой классовой и тому подобной нравственности. И ничуть не лучше, когда другой ученый, тоже из самых благих побуж-

дений, отвергая исторически изжившую себя, изолгавшуюся мораль, как форму внешнего группового давления на нравственный выбор личности, противопоставляет общественной морали личную нравственность.

Я хочу задать здесь вопросы: чем нравственность одной группы объективно нравственнее нравственности другой? Существуют ли помимо права большинства, т. е. права силы, какие-либо объективные основания для предпочтения той или другой? Я также спрашиваю: не является ли моя личная нравственность моралью «другой группы»? И если она таковой не является, то есть ли мой личный выбор и моя личная нравственность форма общественного сознания человека или только форма его личного сознания? Не подсказывает ли нам здесь тень Гегеля, что следовало бы поставить вместо этого «или»? Ведь если она есть форма Общественного как такового, то причем здесь я и моя личность? А если она есть форма только личного сознания, то сознанием (со-знанием) чего с чем она является? Если в общественной морали Общество помимо меня сознает «себя с собой», то мне здесь нечего делать, к моей нравственности это не имеет никакого отношения. Но если моя личность со-знает себя только с собой, то где тогда мне, помимо собственного произвола или собственного нравственного разума, искать основания как для суждения о своих собственных поступках, так и о нравственности или безнравственности других? Как бы я мог осудить безнравственный, с моей точки зрения, поступок другого, если он совершен в полной гармонии с личным нравственным сознанием этого человека, если, допустим, фашистский лидер действовал в полном согласии со своими фашистскими убеждениями? Ведь дело, видимо, совсем не в том, что эта его нравственность всякий раз поощрялась господствующей моралью. Ведь если бы это было так, то пусть не Рудольф Гесс, Аракчев или любезнейший Леонтий Васильевич Дубельт, которые действительно поощрялись сверху, то Гитлер или Николай I выйдут у нас в образец высокой нравственности.

Я прекрасно понимаю, что только моя личная совесть есть подлинная арена нравственных битв. Но я спрашиваю, что есть моя личная совесть, вполне ли автономная величина или *со-весть* чего-то с чем-то? ¹ И я не совсем

¹ Язык — это не только душа, но и мысль, вечная мудрость народа, и у него (и у языка, и у народа) всегда можно многому поучиться. Случайно ли, например, что многие положительные нравственные понятия имеют в русском языке приставку «со»: совесть, сомнение,

уверен, что она, как и мое *со-знание*, есть только мое личное достояние и мое личное дело, а не форма связи моего личного с человечески-общественным. Кроме того, я еще менее уверен, что мой личный нравственный опыт, т. е. лишь одна из половинок *со-вести*, как и нравственный опыт той социальной группы, к которой я принадлежу по прихоти судьбы, условиям рождения или образа жизни (часть другой половинки, но еще не вся другая половинка), окажется в самый важный для меня момент более полным и в этом смысле более *ценным*, чтобы не сказать — *более истинным*, чем опыт целого, чем сопоставление моего личного нравственного опыта с доступным мне нравственным опытом всего человечества.

Я прекрасно понимаю, что современное общество открывает широкие двери для нравственно нечистоплотного использования преобладающих в нем форм морали. Но ведь оно открывает также возможности и для подобного же использования норм права, что еще не дает мне основания, если я не порвал с обществом как преступник, навязывать ему свое личное право. Это дает мне только основание спросить: право ли то право, которое допускает бесправие, и моральна ли та мораль, которая позволяет безнравственность?

Мне говорят, что и господствующая в обществе мораль, и господствующее в нем право всегда имеют предусмотренную законом «конфетку», чтобы поощрить меня следовать их нормам. Но я спрашиваю: не ту ли «конфетку» получаю я, действуя вопреки морали и праву, и не действую ли я вопреки морали и праву, чтобы все-таки получить не одним, так другим способом столь привлекательную для меня «конфетку»? И тогда я спрашиваю: не только моральна ли та мораль, которая разрешает безнравственность, но и нравственна ли та нравственность, которая разрешает аморальность? И еще я спрашиваю: *где предел этого дробления?*

Ведь если мне не нравится ни такая мораль, ни такая нравственность, то кто запретит мне придумать что-ни-

сознательность, сочувствие, сострадание, содружество и т. д., тогда как отрицательные — «само»: самолюбие, самомнение, самодурство, самохвальство и т. д.?

Не следует, правда, абсолютизировать эту закономерность, так как за пределами нравственных понятий она уже не имеет такого смысла, и в слове, например, «самовар» уже нет ничего отрицательного, как в слове «соглядатай» — положительного. Эти слова, как и слова «собутельник», «сотрудник» и т. п., находятся уже за пределами нравственности.

будь еще и действовать в соответствии с каким-то третьим порядком? Если меня, допустим, убедили, что один и тот же поступок может быть одновременно моральным и безнравственным, если я сам убедился, что моя личная нравственность вовсе не обязательно будет моральной, то почему бы мне не изобрести, скажем, *этичность* и *этично* не совершать не только аморальные, но и безнравственные поступки? Ведь тогда вместо одной «конфетки» я, глядишь, получу сразу обе.

В конце концов я не против различения морального и нравственного. Различал же Кант, и не без смысла, категорический императив и максимум личного поведения. Я только против того, чтобы считать личную нравственность *внеобщественной*, а общественную мораль *внеличной*. Я уверен, что выход из положения следует искать не по одну или по другую сторону водораздела между общественным и личным, но на самой вершине взаимного признания безусловной ценности того и другого, потому что то и другое имеет смысл только во взаимном единстве этих двух определенностей одного и того же. И если я знаю, что только личная совесть человека есть та инстанция, где могут быть разрешены коллизии морального и нравственного, то я знаю также, что они могут быть по-настоящему разрешены только на пути признания преступным против морали и против нравственности всякого выбора в пользу личного и в ущерб общественному, как и всякого выбора в пользу общественного в ущерб личному, потому что всякий ущерб одному по необходимости будет одновременно и ущербом другому.

Поиск утраченного нами единства между тем и другим — вот единственно важная сегодня задача.

* * *

Значит, речь идет не только о науке.

Но речь идет также не только и о нравственности. Речь идет о том, что мы сейчас оказались свидетелями, участниками и жертвами, но одновременно и палачами (это ли называется не самоубийством?) величайшего из известных нам чуть ли не со времен падения Римской империи *духовного кризиса*, охватившего сейчас все современные развитые общества. Причем глубина и острота этого кризиса оказывается прямо пропорциональной мере их развития.

Все. Все без исключения идеалы, несшие в себе идею единства между личным и общим, с которыми Европа

шла в XX век своей культуры, на которые возлагала столько надежд, *потерпели полный крах.*

Идеал христианского братства в едином небесном отце, идеал любви к ближнему, бескорыстного служения добру, мужественного отвержения соблазнов власти, богатства, мирской славы и т. п. выродился в идеал Вселенской церкви, в идею вселенской власти Пастыря, в соблазн проповеди добра при помощи огня и меча.

Нравственно-эстетический идеал Возрождения, прямое родство с Матерью-Природой, со Вселенной и Миром, служение красоте человека и мира, здоровой и полнокровной жизни, идеалы доброго мужества и нежной женственности, супружества, материнства, чадолюбия и т. д. — все, все без исключения приобрело к XX веку чудовищно извращенные формы. Неповторимая красота человека в так называемом реалистическом искусстве постепенно воплощается в заурядный идеал толпы, в серую, ничем не примечательную личность, в усредненный образ, своеобразный фамильный портрет толпы, а потом и в заметно выраженное уродство, физическую и нравственную неполноценность, служащую лишь возвышению толпы в ее же собственных демократических глазах.

Воспетое Возрождением благородное мужество и нежная женственность продаются и покупаются за деньги, а то, что не желает продаваться, старается придать себе нетоварный вид, не догадываясь, что сама эта нетоварность сразу же становится весьма ходким товаром и будет прибрана к рукам. Супружество, семья начнут с нечистоплотных сделок с совестью и вскоре найдут завершение чуть ли не в официально регистрируемом «монополом», гомосексуальном или каком-то там еще браке.

Самые, казалось бы, бесспорные достижения европейской культуры: массовое производство и потребление, массовое книгопечатание, общедоступная информация, всеобщее избирательное право и т. д. — становятся массовым производством и потреблением преступлений и преступности, самоубийств, алкоголизма, наркомании и т. д. Они вырождаются в массовое производство печатной лжи, в самую бессовестную дезинформацию, во всеобщее *избирательное* право, столь же всеобщее, сколь и избирательное.

Полнейшее крушение терпит идеал Демократии, единения и сплочения людей в одну семью. Стянутый ремнями пучок стрел, символизировавший для народов силу единства, оказывается символом разнузданной власти толпы,

демагогии, фашизма, символом коллективных преступлений и коллективной безответственности.

Последняя из надежд человечества, высочайший и величайший идеал Просвещения — Наука, которая «все может» и «все сможет», которая «выручит» и «спасет», протитутуируется до конца и занимается не только косвенной и скрытой, но и прямой и непосредственно массовой разработкой самых бесчеловечных средств научного, научно обоснованного, как говорят сейчас, насилия над телом и духом человека.

До конца выявив все антиномии, лишив остатков святости последние идеалы и надежды европейской культуры, протитутуировав последние остатки того, что имело какую-то цену и потому могло быть протитутуировано, наша так называемая культура лишила человека последних надежд, вер и опор. Ни высокий уровень материального производства с высоким уровнем потребления и прочими выдающимися достижениями современной науки и техники, ни демократическая организация общества с его правовыми институтами, ни наука и искусство со всеми их достижениями, ни наша мораль, ни наша нравственность не только не сделали человека свободнее, умнее, лучше, счастливее, но, совсем напротив, все вместе в поразительнейшем единстве и удивительнейшем согласии, ослабив кое-где малоэффективный сегодня нажим на человеческое тело, опутали человеческий дух неведомыми прежде видимыми и невидимыми путами, взяли над человеком власть, которой не знало ни первобытное рабство, ни «мрачное» средневековье, и обрекли человека на небывалые за всю историю его существования бедствия.

Страх перед угрозой внешнего зла, которому можно было как-то противостоять, от которого в конце концов можно было куда-то бежать, наша цивилизация дополнила глубоким внутренним страхом перед непреодолимым злом, которое мы несем в самих себе и отпечаток которого оставляем на всем, к чему успели прикоснуться наши руки. Она дополнила его страхом перед любым созданием человеческих рук и человеческого ума, перед любым человеческим делом и словом, любым союзом, в котором мы могли бы искать выход и который всякий раз оказывается новым тупиком.

Светлое солнце человеческого ума осветило сегодня беспросветную тьму нашего настоящего и будущего и лишило человека исхода, надежды, возможности и цели дальнейшей жизни.

А потому я не спрашиваю, как можно не негод вать и не возмущаться. Я спрашиваю: как можно жить и испытывать чувство довольства собой в этом мире? Я спрашиваю: есть ли у кого-нибудь еще одна соломинка? Пусть он покажет ее. Только пусть она будет настоящей, чтобы можно было за нее схватиться!

* * *

Главный вопрос современности состоит, таким образом, не в том, как соотносятся наука и нравственность, не в том, нравственна ли наука сама по себе. Главный вопрос состоит в том, нравственна ли вся наша культура? Или, если быть определеннее, *нравственна ли сама наша нравственность?*

А значит, и решение следует искать не в самой по себе науке, не в том, чтобы сделать ее нравственной, выработать для нее особый кодекс или устав «научной нравственности», как предлагают некоторые наивные головы, вроде того: «ученый служит истине и не служит лжи» и т. д., наподобие кодекса врачебной этики: «не вреди», «не разглашай врачебную тайну» и т. д., как будто неврачи могут позволить себе спокойно вредить, а неученые со спокойной совестью служить лжи.

Решение вопроса заключается, стало быть, не в том, чтобы сочетать науку и нравственность узами нового взамен однажды расторгнутого ими брака. Оно заключается в том, чтобы сделать моральной саму нашу мораль и нравственной саму нашу нравственность, сделать цивилизованной нашу цивилизацию и культурной нашу культуру.

Что же касается нравственного состояния современного научного развития, то оно есть не более чем частный случай и эпизод общего нравственного состояния современного мира, лишь симптом, один из многих, общего духовного кризиса, общей неспособности нашего мира к производству каких бы то ни было здоровых плодов.

Первое условие преодоления этого кризиса, если оно только возможно, есть его осознание. Именно поэтому и именно в этой связи, но только поэтому и только в этой связи, имеет смысл обсуждать сегодня тему о нравственности и науке.

Публикация В. П. Желтовой и Е. П. Никитина

ФИЛОСОФИЯ КАК ЛИЧНЫЙ ОПЫТ

А. Л. НИКИФОРОВ

Мы привыкли считать философию, по крайней мере марксистскую философию, наукой. В наших учебных курсах, популярных изданиях, да и в серьезных работах диалектический материализм определяется как «наука о наиболее общих законах движения и развития природы, общества и мышления»¹. Причем эти законы мыслятся как во всем подобные законам физики, химии или биологии, хотя, в отличие от законов конкретных наук, законам, изучаемым философией, приписывается большая общность или, как говорят, *всеобщность*: «Предметом философии является всеобщее в системе «мир — человек»². И подобно тому, как конкретные науки открывают объективные законы той или иной области явлений, так и философия открывает объективные законы, справедливые для всех областей познаваемого нами мира. Именно такое представление о марксистской философии господствует в умах подавляющего большинства советских философов и в общественном сознании.

Отождествление философии с наукой приносит, на мой взгляд, большой и разнообразный вред не только философии, но и обществу в целом. Например, от советских философов требуют, чтобы они высказывали только общезначимые истины. Это Бергсон или Бердяев, Хайдеггер или Поппер могут выражать свои личные взгляды, и мы публикуем их сочинения. Но им — можно, они — философы и не претендуют на то, чтобы называться учеными. А мы — «ученые», поэтому если кто-то из нас высказывает некоторое утверждение, то это должна быть истина, с которой согласится коллектив, Ученый совет, начальство всякого рода и, наконец, редактор. Иначе — не напечатать.

¹ Диалектический материализм//Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 159.

² Алексеев П. В., Панин А. В. Диалектический материализм. М., 1987. С. 12.

Конечно, если в науке кто-то открыл, что снег бел или дважды два — четыре, то с этим все легко соглашаются, ибо это — истина, для которой нет ни национальных, ни классовых, ни каких-либо иных границ. Но так ли обстоит дело с философскими утверждениями? Что же касается развития нашей философской системы, то, отождествив ее с наукой, мы сами себя загнали в безысходный тупик. В самом деле, если диалектический материализм есть наука о наиболее общих законах природы, общества и мышления, а законы эти давно «открыты» Гегелем (или, если угодно, Марксом), то советским философам остается только пропагандировать это выдающееся научное достижение. Чем мы и занимаемся, с завистью поглядывая на философов-немарксистов, которые еще не попали в стальной капкан единственной «подлинно научной» истины.

Конечно, бывают в жизни общества периоды, когда спекулятивные рассуждения философов, так легко и естественно переходящие в демагогическую болтовню политиков, государственных деятелей, вызывают столь сильное раздражение в общественном сознании, что возникает стремление как-то обуздать фантазии философов, приземлить их, поставить на какую-то твердую почву. Так было, например, после первой мировой войны, в период всеобщего разочарования в идеях прогресса, в лозунгах социальной солидарности, духовного и культурного единства европейских народов и т. п. Все разговоры об этом закончились бессмысленной кровавой бойней. И молодые ученые, и философы Венского университета выдвинули программу логического анализа науки и философии, с тем чтобы изгнать из них бездоказательные, беспочвенные разглагольствования, чтобы защитить науку от проникновения в нее спекулятивной метафизики.

Нечто похожее произошло и в нашей стране начиная с конца 50-х годов. Естествоиспытатели, освободившись от идеологического пресса, попытались внести в философию элементы научности, т. е. обоснованности, точности, логической строгости. Как раз в этот период в философию хлынул поток людей с естественнонаучным образованием, для которых мнение Эйнштейна или Гейзенберга даже в философских вопросах было несравненно ценнее, нежели рассуждения какого-нибудь Хайдеггера. Впрочем, попытки придать философии научный характер имеют весьма давнюю историю, углубляясь в которую мы встретим и О. Конта, и И. Канта, и Б. Спинозу... У отдельных мыслителей такие попытки могут оказаться плодотворны-

ми, но когда за ними стоит мощь государственных организационных структур, втискивающих всех в одни и те же рамки, когда к философии *всерьез* начинают относиться как к некоей науке, из нее начинает уходить что-то наиболее ценное, и, не получив еще одной науки, мы уже теряем философию.

Философия никогда не была, не является и, по-видимому, никогда не будет наукой. Осознание этого обстоятельства будет иметь многочисленные и благотворные следствия для нашей культуры. В частности, оно освободит наконец наше сознание от власти «единственно верной» и «подлинно научной» философской концепции.

Критерии демаркации

По-видимому, еще к Лейбницу восходит то определение тождества, согласно которому две вещи являются тождественными, если все свойства одной из них являются в то же время свойствами другой и обратно. Я попытаюсь показать, что некоторые особенности науки не принадлежат философии, следовательно, наука и философия — разные вещи.

Как известно, в философии науки XX века довольно большое место занимала «проблема демаркации» — проблема нахождения критериев, которые позволили бы отделить науку, научное знание от ненауки, от псевдонауки, от идеологии и — что для нас здесь особенно интересно — от философии. Иначе говоря, речь шла об определении понятия «наука». Кто занимался этими вопросами, тот знает, что данная проблема не получила удовлетворительного решения. Да, по-видимому, и не могла быть решена в том виде, который был ей придан. Нет той четкой границы между наукой и философией, которую стремились найти и зафиксировать.

Хотя имеются образцы научных и философских систем, которые очень ясно показывают различие между наукой и философией, однако контуры этих двух областей расплывчаты, они взаимно проникают одна в другую и во многих случаях чрезвычайно трудно сказать, что это — еще философия или уже наука? Тем не менее в критериях, сформулированных различными авторами, были, на мой взгляд, выделены некоторые черты и особенности науки, которые — пусть не вполне четко — все же отличают ее от всех других форм духовной деятельности, в том числе

и от философии. Перечислим некоторые из этих особенностей.

Верификационный критерий (Венский кружок, неопозитивизм): наука стремится *подтверждать* свои гипотезы, законы, теории с помощью эмпирических данных. Например, когда ученый утверждает, что все вороны черные, то он постарается найти какого-нибудь ворона и указать: «Видите, вон сидит ворон и обратите внимание — черный, следовательно, мое утверждение подтверждено». Многие философы науки и сами ученые считают, что все утверждения науки в той или иной степени подтверждены или должны быть подтверждены фактами, наблюдениями, экспериментами.

Значение подтверждения определяется тем, что в нем видят один из критериев истинности научных теорий и законов. Для того чтобы установить, соответствует ли теория действительности, т. е. верна ли она, мы обращаемся к экспериментам и фактам, и если они подтверждают нашу теорию, то это дает нам некоторое основание считать ее истинной. Например, обнаружение химических элементов, предсказанных Д. И. Менделеевым на основе его периодической системы элементов, было подтверждением этой системы и укрепляло уверенность в том, что в ней нашла выражение реальная связь между атомными весами элементов и их химическими свойствами.

С логической точки зрения процедура подтверждения проста. Из утверждения или системы утверждений *H* мы дедуцируем некоторое эмпирическое предложение *E*. Затем с помощью эмпирических методов науки проверяем предложение *E*. Если оно истинно, то это и рассматривается как подтверждение *H*. Допустим, мы утверждаем: «Ночью все кошки серы». Отсюда можно заключить, что и живущая у нас Мурка ночью должна показаться серой. Проверя это, убеждаемся в том, что действительно ночью нашу Мурку рассмотреть затруднительно. Это и будет подтверждением нашего общего суждения о кошках. Конечно, здесь дело представлено предельно упрощенно, в реальной науке цепь рассуждений, ведущая от гипотезы к фактам, будет несравненно более длинной и сложной. Однако и в этом простом примере присутствуют важнейшие элементы подтверждения — логический вывод и эмпирическая проверка.

Философия, на мой взгляд, равнодушна к подтверждениям. Правда, мы часто подчеркиваем, что марксистская философия находится в согласии с научными пред-

ставлениями, и склонны рассматривать это как подтверждение наших философских воззрений. Но, во-первых, это вовсе не то эмпирическое подтверждение, к которому стремится наука. Здесь нет ни логического вывода (научных данных из философских положений), ни обращения к эмпирическим методам. Речь идет просто о *совместимости* философской системы с данными науки, но совместимость отнюдь нельзя рассматривать как подтверждение, указывающее на возможную истинность системы. В одно и то же время я могу пить чай и читать газету, т. е. эти действия совместимы. Но из того, что я сейчас читаю газету, странно было бы заключать, что я сейчас непременно должен пить чай. Итак, наука стремится подтверждать свои положения фактами, философия же в этом не нуждается.

Фальсификационный критерий (К. Поппер): утверждения науки эмпирически *проверяемы* и в принципе могут быть *опровергнуты* опытом. Пусть проверка носит опосредованный характер, пусть опровержение достается с гораздо большим трудом, нежели полагал сам Поппер, однако опыт, факты, эмпирические данные все-таки ограничивают фантазии ученых-теоретиков, а порой даже опровергают их построения. Эмпирическая проверяемость — один из важнейших и почти общепризнанных критериев научности.

На мой взгляд, утверждения философии эмпирически непроверяемы и непроверяемы. В свое время некоторые философы-марксисты обиделись на Поппера за то, что с точки зрения его фальсификационизма марксистская философия не является наукой, и пытались вообразить ситуации, которые опровергли бы марксизм, т. е. доказали его «научность». Нет и не может быть таких ситуаций, таких фактов и экспериментов!

Ну как, в самом деле, проверить и опровергнуть утверждение о том, что материя первична, а сознание вторично; что в основе развития природы лежит саморазвитие абсолютного духа; что субстанция представляет собой единство Природы и Бога и т. п.? Когда Пьер Тейяр де Шарден утверждает, что каждая частичка вещества наделена некоторым подобием психического, то разве смущает его какой-нибудь вполне безжизненный камень, лежащий на дороге? Нет, конечно. Факты, с которыми имеет дело наука, всегда, по крайней мере со времен античности, были безразличны для философии, ибо с самого начала своего возникновения она пыталась говорить о

тех вещах, которые находятся за пределами повседневного опыта и научного исследования — о сущности мира, о добре и зле, о совести и свободе и т. п.

Парадигмальный критерий (Т. Кун): в каждой науке существует одна (иногда несколько) фундаментальная теория — *парадигма*, которой в определенный период придерживается большинство ученых. При всех оговорках, связанных с неопределенностью понятия парадигмы, нельзя отрицать тот факт, что в науке имеются достижения, признаваемые всем научным сообществом. По-видимому, до тех пор, пока такой фонд общепризнанных достижений в некоторой области не сложился, в ней еще нет науки.

Имеется множество мнений, хаотичная совокупность фактов и методов, и каждый исследователь должен начинать с самого начала. Так было в оптике до того, как Ньютон сформулировал первую парадигму в области учения о свете; так было в исследованиях электричества до работ Б. Франклина; в учении о наследственности до признания законов Г. Менделя и т. д. В то же время для всех нас совершенно очевидно, что в философии никогда не было господствующей парадигмы.

Для нее характерен *плюрализм* школ, течений, направлений (Кун именно в этом видит принципиальное отличие философии от науки). Фактически каждый более или менее самостоятельный мыслитель создает свою собственную философскую систему. Если принять во внимание то обстоятельство, что парадигма и научное сообщество являются в некотором смысле тождественными понятиями, т. е. парадигма может быть определена как то, во что верит научное сообщество, а научное сообщество — как совокупность сторонников парадигмы, то возникает вопрос: существует ли философское сообщество? Если у философов нет общей парадигмы, то что их объединяет и отличает?

На такой вопрос довольно трудно ответить. Даже в рамках марксистской философии, несмотря на довольно жесткий внешний контроль, сохраняется разнообразие мнений и суждений практически по всем вопросам. Каждый из нас знает, как трудно среди профессионалов встретить хотя бы одного человека, который согласился бы с твоим решением той проблемы, которой он сам интересуется. Да что там говорить о согласии, когда чаще всего нам не хватает простого взаимопонимания!

Методы. Наука широко пользуется наблюдением, измерением, экспериментом. Она часто обращается к ин-

дукции и опирается на индуктивные обобщения. Наука стремится вводить количественные понятия и использует математический аппарат. Наука широко пользуется гипотезой для получения нового знания. Всего этого в философии нет или почти нет: философ не проводит целенаправленных наблюдений, не ставит экспериментов, не собирает фактов — он сидит в библиотеке и читает книги.

Даже если согласиться с тем, что диалектический материализм вырабатывает общенаучный и универсальный метод познания — диалектический метод, о котором у нас так много и бессодержательно пишут, и этот метод используется в равной мере как наукой, так и философией, нам не удастся уйти от принципиального различия между ними. Мы признаем, и с этим трудно спорить, что особенности исследуемой области явлений в определенной мере детерминируют особенности методов ее изучения. Исследование оптических явлений требует одних методов, тепловых явлений — иных, химических реакций — третьих и т. д.

Поэтому даже если конкретные науки опираются на диалектический метод, то они не могут обойтись только им одним: каждая конкретная наука к общенаучным методам обязательно добавляет свои специфические методы познания. Область же философского исследования настолько широка и неопределенна, что философия не может ограничивать себя никаким специальным методом. Еще раз: специфика методов конкретных наук детерминирована спецификой изучаемой ими области объектов; область философского исследования неопределенна; следовательно, у философии нет определенного метода исследования.

Проблемы. В науке всегда существует круг открытых и общезначимых проблем. Всем биологам интересно знать, как устроена хромосома или есть ли жизнь на Марсе, любого физика заинтересует сообщение о новой элементарной частице и т. д. Ученые ищут решений своих проблем, и если ответ найден, то вряд ли кому-нибудь придет в голову еще и еще раз решать закрытую проблему. Вопрос выражает отсутствие информации, и, как только информация получена, вопрос снимается или становится риторическим.

В философии же дело обстоит совершенно иначе. Повидимому, в ней нет *общезначимых* проблем. Проблемы, интересные для одного философа или философского на-

правления, могут показаться тривиальными или даже бессмысленными с точки зрения другого философа, иного философского направления. Ну, например, вопрос о том, как отделить царство духа от царства кесаря, обсуждению которого Н. А. Бердяев посвятил целую книгу, для марксиста вообще не является вопросом. Проблема соотношения абсолютной и относительной истины, которой в марксистской философской литературе уделяется большое внимание, для сторонника прагматизма лишена не только какого-либо интереса, но и смысла. В начале 30-х годов логические эмпиристы провели бурную дискуссию о природе протокольных предложений. Эта дискуссия оставила совершенно равнодушными французских и немецких экзистенциалистов. И так далее.

Здесь, кажется, нет и *открытых* проблем. На любой вопрос всегда имеется ответ и даже не один, а несколько. Тем не менее философы продолжают искать все новые ответы на давно сформулированные и решенные проблемы.

Язык. Каждая конкретная наука вырабатывает специфический язык, стремится сделать свои понятия все более точными. Этот язык является общепринятым, он служит для коммуникации между учеными данной области и для выражения научных результатов. И важным элементом подготовки будущего ученого является как раз овладение этим специальным языком. Понятия конкретной научной дисциплины в систематическом и точном виде представлены в учебнике, аккумулирующем в себе все достижения этой дисциплины. Поэтому, осваивая учебник, будущий специалист усваивает точку зрения на мир своей науки, ее результаты и методы их получения.

Я не знаю, можно ли говорить о каком-то специальном философском языке. Известно, что писатели, поэты, художники, общественные деятели на обычном повседневном языке иногда выражали интересные и глубокие философские идеи и даже целостные мировоззренческие концепции. Во всяком случае, язык философии расплывчат и неопределен. Каждый философ вкладывает в философские понятия свое собственное содержание, свой собственный смысл. Сравните, например, употребление таких понятий, как «субстанция», «материя», «душа», «опыт», «движение», крупнейшими философами Нового времени, и вы увидите, как сильно они расходились в истолковании этих понятий. Поэтому учебник по философии — подобный учебнику по механике или химии — в принципе не-

возможен и обучение будущих философов может опираться только на первоисточники.

Насколько сильно язык философии отличается от языка конкретных наук, особенно легко заметить, если сравнить философский словарь со словарем, скажем, физики. В физическом словаре каждому термину дано четкое определение, указаны законы, в которые он входит, способы измерения и единицы соответствующей величины. Лишь в редких случаях упоминается имя ученого, впервые употребившего данный термин. Совершенно иной характер носит философский словарь. Девяносто процентов его содержания составляют исторические справки, повествующие о том, кто и в каком смысле употреблял обсуждаемый термин. Иначе говоря, в философском словаре, как правило, представлена *история* понятий и принципов, в то время как словарь конкретной науки дает их *теорию*.

Развитие науки также довольно сильно отличается от развития философии. В философии нет того непрерывного поступательного движения ко все более полному, точному и глубокому знанию, которое так характерно для развития науки (по крайней мере, в течение длительных периодов). Здесь перед нами предстает многоцветный калейдоскоп разнообразных идей, концепций, точек зрения, дискуссий и споров, возвратов к старым проблемам и, казалось бы, давно умершим взглядам. В науке легко заметить *развитие*, в философии же на переднем плане мы замечаем прежде всего *изменение*.

Наконец, существует еще одно, быть может, важнейшее, отличие философии от науки. О нем стоит поговорить особо.

Философия и истина

Все мы или почти все признаем, что наука дает нам истину в классическом смысле этого слова, т. е. адекватное отображение действительности в форме научных законов и теорий. Но дает ли нам истину в этом смысле философия? Применимо ли классическое понятие истины к философским утверждениям и концепциям? Для ответа на этот вопрос попробуем выявить особенности тех научных предложений, к которым бесспорно применяется истинностная оценка, а затем посмотрим, обладают ли этими особенностями утверждения философии.

Начнем с общепризнанного: формальная логика гово-

рит нам, что истинными или ложными могут быть только повествовательные предложения, но не вопросительные или побудительные. К этому следует добавить, что повествовательное предложение должно быть *осмысленным*, и, прежде чем ставить вопрос об истинности или ложности некоторого предложения, мы должны сначала решить, осмысленно ли оно. Осмысленные повествовательные предложения широко используются как в повседневной жизни, в которой они выражают опыт и знания нашего здравого смысла, так и в науке, в которой они воплощают научное знание. Вполне естественно предположить, что такого рода предложения обладают какими-то особенностями, которые и позволяют применять к ним предикат «истинно». По-видимому, к иным языковым выражениям этот предикат не может быть применен вследствие того, что они лишены этих особенностей. Так чем же отличаются истинные и ложные повествовательные предложения?

1. Совсем нетрудно заметить, что повествовательные предложения носят *описательный* характер, они описывают свой объект, какие-то его свойства или отношения. Высказывания «Волга впадает в Каспийское море», «На Марсе отсутствуют признаки жизни», «Фенотипические особенности организма детерминированы его генотипом» и т. п. говорят о некоторых внеязыковых объектах и их взаимоотношениях. Такие предложения, как «Пооди сюда!» или «Когда же придет настоящий день?», также относятся к каким-то внешним объектам, однако они ничего не описывают и тем отличаются от первых.

Правда, для того чтобы предложению можно было приписать истинностную оценку, мало того, чтобы оно имело форму описания, требуется, чтобы оно было *подлинным описанием*, т. е. содержало в себе неявную (или даже явную) претензию на существование описываемого положения дел. Допустим, вы перевели с английского языка фразу, которая по-русски выглядит так: «Лондон расположен на Темзе». Даже если вы произнесли или написали ее, то хотя она и имеет вид повествовательного предложения, но тем не менее еще не является подлинным описанием: вы не *утверждаете*, что Лондон действительно расположен на Темзе, вас интересует не Лондон, не соответствие данного предложения реальному положению дел, а его соответствие английскому оригиналу.

Для того чтобы предложение было подлинным описанием, в нем должен присутствовать момент утверждения

или отрицания, показывающий, что предложение претендует на воспроизведение реального положения дел. В свое время Г. Фреге предлагал выражать особым знаком утверждаемость повествовательного предложения, ибо только в этом случае оно становится подлинным описанием.

2. По-видимому, предложение, претендующее на истинностную оценку, обладает еще одной важной особенностью: оно должно быть *разрешимо* — в том смысле, что должен существовать интересубъективный способ проверки этого предложения, позволяющий установить, истинно оно или ложно. В самом деле, если к некоторому предложению применима истинностная оценка в классическом ее истолковании, то это означает, что имеется какой-то способ установить, соответствует оно объекту или нет. Если такого способа — ни прямого, ни косвенного — не существует, то истинностная оценка просто теряет смысл.

Фундаментальной проблемой классической концепции истины всегда была проблема критерия: как соотнести наше знание с действительностью? Если мы не можем этого сделать, то зачем нам вообще нужно понятие истины? Поэтому к принципиально непроверяемым предложениям истинностная оценка неприменима¹. Метод проверки должен быть интересубъективным, т. е. каждый желающий может проверить и убедиться, истинно некоторое предложение или ложно.

3. Наконец, интересубъективная проверяемость предложений, допускающих истинностную оценку, делает их *общезначимыми*. Это следует понимать в том смысле, что если некоторое предложение признано истинным или ложным, то с этой оценкой вынужден согласиться каждый человек, независимо от своего национального происхождения, классовой принадлежности, идеологических, политических и прочих ориентаций. Такие истины, как «Свинец тяжелее железа», «Сила тока в цепи пропорциональна напряжению», «Кит — млекопитающее», вынужден принимать каждый человек, который понимает их смысл и способ проверки.

При этом совершенно неважно, кто первым высказал истинное предложение — итальянец или китаец, миллио-

¹ Некоторые с этим не согласятся и укажут на истины, открываемые Святым Писанием или личным мистическим опытом. Ясно, однако, что такого рода истины совершенно отличны от научных или повседневных истин, о которых здесь идет речь.

нер или пролетарий, Нильс Бор или папа римский. Поэтому истина *бессубъектна*: не имеет значения, кто высказал истину, она будет принята; не имеет значения, кто высказал ложь, она будет отвергнута.

На эту черту истины обращал внимание наш великий ученый и мыслитель В. И. Вернадский: «Идеал научной работы,— писал он,— безличная истина, в которой всякое проявление личности по возможности удалено и для установления и понимания которой безразлично, кем и при какой обстановке она найдена, ибо это научная истина, т. е. научный факт, эмпирическое научное обобщение, вновь непрерывно пересматривается и логическим анализом, и возвращением вновь к реальному явлению *многочкратной проверкой* новыми лицами»¹. В общезначимости и бессубъектности истинных предложений проявляется *объективность* истины: поскольку соответствие мысли объекту зависит только от объекта, постольку субъект мысли здесь оказывается совершенно иррелевантным.

Поэтому, высказывая истинные утверждения, мы практически никогда не ссылаемся на авторитет или источник, т. е. не говорим: «Как считает Коперник, Земля вращается вокруг Солнца» или «По мнению Дарвина, лошади кушают овес и сено». Конечно, далеко не всякая истина сразу же принимается всеми. История науки показывает, что очень многие истины с трудом входили в общественное сознание. Однако интересубъективная проверка в конечном итоге убеждает всех.

Таким образом, рассматривая предложения, которым обычно приписывается истинностная оценка, мы обнаруживаем, что эти предложения должны быть описательными, интересубъективно проверяемыми и общезначимыми. Благодаря внутренней связи перечисленных свойств, отсутствие хотя бы одного из них делает сомнительным наличие двух других и разрушает основу, на которую опирается истинностная оценка предложения. Те же самые свойства присущи и системам рассматриваемых предложений — научной теории, рассказу очевидца о некотором событии, изложению историком хода событий прошлого и т. п.

Такие системы точно так же носят характер описаний, интересубъективно проверяемы и общезначимы. Следовательно проверяет показания свидетеля, обращаясь к показаниям других очевидцев события, изучая место проис-

¹ Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 308.

шествия, обращаясь к результатам экспертиз и т. д. И каждый, кто понимает способ проверки, соглашается с той картиной происшествия, которую в конечном итоге рисует следователь. Собственно, суд и решает, имеем ли мы дело с общезначимой истиной или с субъективным заблуждением. Интерсубъективной проверяемостью и общезначимостью истины объясняется интернациональность науки, признание учеными разных стран одних и тех же научных достижений.

Обладают ли философские утверждения теми свойствами, наличие которых является предпосылкой применимости истинностной оценки?

Мы отметили, что вопрос об истинности или ложности некоторого предложения можно обсуждать лишь после того, как мы решили, что данное предложение осмысленно. Если перед нами бессмысленное словосочетание, то смешно было бы спрашивать, истинно оно или ложно.

В одной из своих ранних статей, носившей название «Устранение метафизики посредством логического анализа языка»¹, Р. Карнап пытался доказать, что предложения философии бессмысленны, поэтому понятие истины к ним неприменимо. Он указывает два источника бессмысленности. Предложение может оказаться бессмысленным вследствие того, что в нем нарушены грамматические, или *синтаксические*, правила, например, «Береза между завтра» или «Точка на лежать» и т. п. Это даже и не предложения в строгом смысле слова, и мы легко усматриваем их бессмысленность.

Однако предложение грамматически может быть построено правильно, но в нем нарушены *семантические* правила, и это делает его бессмысленным. Например, предложение «Дом быстро бежит» по грамматической структуре не отличается от предложения «Олень быстро бежит», но с точки зрения семантики первое предложение бессмысленно, ибо предикат «бежать» — согласно нормам языка — нельзя приписывать таким объектам, как дом. Бессмысленность второго рода обнаруживается лишь благодаря логическому анализу, поэтому в повседневной речи так много бессмысленных предложений.

Карнап был убежден, что предложения философии хотя и имеют вид грамматически правильно построенных предложений, однако семантически бессмысленны. Почему? Потому, отвечает он, что осмысленное предложение

¹ Carnap R. Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache//Erkenntnis. 1931. Bd. 2.

может быть сведено к предложениям, говорящим о чувственно воспринимаемых вещах и событиях, и мы можем убедиться в его истинности или ложности благодаря чувственному опыту. Можно наблюдать быстрый бег оленя. Но нельзя наблюдать быстрый или медленный бег дома. Предложения философии нельзя свести к предложениям, говорящим о чувственном опыте. Поэтому они бессмысленны.

Эти рассуждения сейчас кажутся наивными, однако в них тем не менее выражена одна мысль, с которой трудно спорить: действительно, философские утверждения нельзя верифицировать, т. е. подтвердить их эмпирически. И если на этом основании вряд ли можно объявлять их бессмысленными, как полагал в своей молодой запальчивости Карнап, тем не менее неverifiedируемость отличает философские предложения от тех предложений повседневного и научного языка, которым мы даем истинностную оценку.

Это приводит нас к уже упоминавшемуся различию между утверждениями философии и науки: первые — *непроверяемы*, их нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть опытом, фактами, они *неразрешимы* — в том смысле, что с помощью эмпирических методов нельзя установить их истинность или ложность. Это настолько общеизвестно, что неловко, право, об этом и говорить.

Однако в советской литературе иногда можно встретить рассуждения о том, что философские утверждения и концепции проверяются *практикой*, которая показывает, что одни философские концепции лучше и плодотворнее других. Если такие рассуждения вообще имеют какой-либо смысл, то его можно выразить приблизительно следующим образом. Руководствуясь теми или иными философскими представлениями, люди, группы людей действуют, и их деятельность служит пробным камнем их философских представлений. Если они добиваются успеха, то их философские представления истинны; если терпят поражение — это свидетельствует о ложности их философских взглядов.

Представленная в таком виде апелляция к практике сразу же обнаруживает свою несостоятельность. Во-первых, ложные идеи и теории часто приводят к плодотворным техническим и практическим приложениям, о чем свидетельствует история медицины, история создания паровой машины, история алхимии и т. д. Поэтому практический успех еще не может служить критерием истинно-

стной оценки. Во-вторых, успех в социальной жизни часто определяется не философскими воззрениями, а социальной организацией, и как часто человек с глубоким пониманием движущих пружин социальной жизни терпит крушение там, где торжествует конформизм, ориентирующийся на внешние и сиюминутные факторы! Ссылка на практику неявно подменяет *вопрос об истинности философских систем вопросом об их полезности*, следовательно, означает переход от классической к прагматистской концепции истины.

Но если философские утверждения и концепции непроверяемы, то их нельзя признать и описаниями. К. Поппер в одной из своих работ¹ замечает, что если наши утверждения описывают реальность, то они могут быть опровергнуты, ибо всегда существует возможность, что реальность не такова, как мы ее описываем. Если же философские утверждения не могут быть проверены, не могут быть опровергнуты, не могут прийти в столкновение с реальностью, то все это означает, что они и не претендуют на ее описание. Может показаться, что это неверно, ибо в философских системах наряду с нормативными, оценочными и тому подобными утверждениями встречаются и описательные утверждения, например: «Бытие есть ничто» или «Изменение качества осуществляется посредством скачка». Однако если мы более внимательно посмотрим на такого рода утверждения, то убедимся, что это вовсе не описания, а скорее определения, соглашения об употреблении терминов и следствия этих соглашений.

Раскроем, например, одно из типичных философских сочинений — «Этику» Спинозы, обладающую тем достоинством, что автор старается четко и ясно выразить все основания своей системы. Что мы обнаруживаем на ее первых страницах? Определения и аксиомы, выражающие тот смысл, в котором автор употребляет важнейшие термины своей философии — Бог, субстанция, атрибут, модус и т. п. Затем из этих исходных соглашений автор дедуцирует теоремы, которые, по сути дела, представляют собой раскрытие, развертывание первоначальных определений и аксиом. И так Спиноза поступает в каждой из пяти частей своего труда. Он не обращается к фактам, он ничего не проверяет, он только дедуцирует. Вся система, таким образом, представляет собой громадную совокупность

¹ См.: Три точки зрения на человеческое познание//Поппер К. Р. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 320.

конвенций о значении и смысле понятий, об употреблении терминов. И это — существенная черта *каждой* философской системы.

Можно возразить, конечно, что и естественнонаучные теории часто строятся точно таким же образом, что «Начала» Ньютона опираются на определения понятий механики и три закона динамики, что в основе классической электродинамики лежат уравнения Максвелла, которые также можно рассматривать как соглашения об употреблении фундаментальных терминов этой области, что теория относительности опирается на постулаты Эйнштейна и т. д. Все это верно: по своей структуре философская система может не отличаться от естественнонаучной теории. Однако исходные определения и принципы научной теории подвергаются эмпирической проверке, и в ходе этой проверки выясняется, что они представляют собой не просто лингвистические соглашения, а подлинные описания реального положения дел. Система же философских определений и соглашений не подвергается и не может быть подвергнута такой проверке, она всегда остается в плоскости языка, следовательно, не может рассматриваться как *описание* реальности.

Именно благодаря тому, что философские утверждения не представляют собой intersubъективно проверяемых описаний, они и не являются общезначимыми — в том смысле, что каждый, кому понятно их значение, должен соглашаться с ними. «...В результате работы философии,— замечает по этому поводу В. И. Вернадский,— нет общеобязательных достижений — все может быть не только подвергнуто сомнению, но, что важнее всего, это сомнение может войти как равное в организацию философской мысли каждого времени. В отсутствии общеобязательных достижений заключается резкое отличие результатов философского творчества от построения Космоса научной мыслью...»¹

Если некоторое утверждение непроверяемо и ничего не описывает, то нет никаких оснований, которые заста-

¹ Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. С. 305. Редакторы сопроводили это высказывание В. И. Вернадского следующим любопытным комментарием: «Имеются в виду течения идеалистической и метафизической мысли, которые именно в силу ложности своих исходных положений не могут содержать общеобязательных истин». Но если исходные положения «идеалистической и метафизической мысли» признаются ложными, то «диалектико-материалистические мысли», по-видимому, нужно считать истинными. Вот так мы и приходим вновь к «единственно верному» учению.

вили бы нас согласиться с этим утверждением. Истину мы вынуждены принимать в силу объективных обстоятельств: мы не можем отвергнуть истину, принять ее заставляет нас внешняя необходимость. Но что заставляет нас принимать философские утверждения? Только субъективные, национальные, классовые и тому подобные предпочтения, а они различны у разных людей. Поэтому разные люди будут принимать разные философские утверждения и системы. «Всякая мыслящая личность может выбирать любую из философских систем, создавать новую, отвергать все, не нарушая истину»¹.

Все это свидетельствует о том, что *к философским утверждениям понятие истины неприменимо*. Истинностная оценка имеет смысл лишь для интерсубъективно проверяемых и общезначимых описаний. Философские утверждения таковыми не являются. Следовательно, они не могут оцениваться как истинные или ложные.

В конце концов этот вывод является непосредственным следствием простого, очевидного, но, как мне представляется, решающего аргумента. Эмпирически констатируемый *плюрализм* философских систем, направлений, концепций неопровержимо свидетельствует о том, что философские утверждения не находятся в истинностном отношении к миру. Если бы в сфере философии речь могла идти об истине, то плюрализм был бы невозможен: давным-давно была бы выделена истинная система философии — философская парадигма, которая объединила бы вокруг себя подавляющее большинство философов всех стран, и развитие философии пошло бы точно так же, как происходило развитие конкретных наук. Но этого до сих пор не произошло.

Более того, именно в XX в.—веке громадных успехов науки и экспансии ее во все сферы человеческой деятельности — резко возросло и разнообразие философских систем и направлений. Более ста лет назад, в 1886 г., Ф. Энгельс писал: «...это понимание (Марксово понимание истории.— А. Н.) наносит философии смертельный удар в области истории точно так же, как диалектическое понимание природы делает ненужной и невозможной всякую натурфилософию. Теперь задача в той и в другой области заключается не в том, чтобы придумывать связи из головы, а в том, чтобы открывать их в самих фактах. За философией, изгнанной из природы и из истории, остается,

¹ Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. С. 313.

таким образом, еще только царство чистой мысли, поскольку оно еще остается: учение о законах самого процесса мышления, логика и диалектика»¹. Здесь совершенно верно замечено, что, как только некоторая область исследования начинает пользоваться научными методами и оказывается способной устанавливать *истину*, философским спекуляциям в этой области приходит конец.

Однако в своих размышлениях о судьбах философии Энгельс, по-видимому, неявно принял позитивистскую точку зрения О. Конта — его закон трех стадий интеллектуального развития человечества: за теологической следует метафизическая стадия, которая, в свою очередь, сменяется позитивной, или научной, стадией. Вероятно, Энгельс полагал, что философия уже умирает, теснимая со всех сторон наукой, и создание материалистического понимания истории нанесло ей последний, «смертельный» удар. Но философия, как известно, не умерла, и, несмотря на громадные успехи науки и чудовищное давление идеологической и политической пропаганды, загнавшее философию в самый темный угол общественной культуры, наш век дал философии больше, чем любое из предшествующих столетий. А что будет в следующем, XXI веке, который, быть может, окажется более благоприятным для работы философов и для философии?!

Растущее разнообразие философских систем и концепций — решающий аргумент в пользу тезиса о том, что понятие истины к философии неприменимо. Мы можем говорить о приемлемости, о полезности, об убедительности философских утверждений, но не об их истинности. Добавив это соображение к тем, которые были высказаны в § 1, мы получаем достаточно серьезное основание для нашего главного вывода: философия принципиально отлична от науки.

Особенности философского творчества

Этот вывод можно подкрепить анализом некоторых особенностей процесса философского творчества, которые существенно отличают его от творчества ученого. Вместе

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 316. Любопытно, что к этому времени логика уже широко использовала математические методы и стремительно отрывалась от философии. Таким образом, знай об этом Энгельс, он ограничил бы сферу философии одной лишь диалектикой.

с тем, какой анализ может оказаться полезным и для самопознания философии.

Первичная и вторичная работа. По-видимому, многие из нас, посмотрев на длинный список работ, написанных и опубликованных за 10—20—30 лет деятельности в области философии, с огорчением обнаружат, как мало в этом списке статей, тем более — книг, которые были написаны на новую для нас тему, написаны под влиянием внутреннего интереса, в которые была вложена частичка ума и сердца, и как много статей, написанных на заказ, на давно известную и основательно надоевшую тему, на чужой вкус и стандарт. Работы первого рода можно назвать «первичными», или, если угодно, «творческими»; работы иного рода — «вторичными». Соотношение первичных и вторичных работ в деятельности разных философов будет, конечно, различным, однако лишь очень немногие из нас могут похвалиться тем, что никогда не писали вторичных работ.

С большой долей уверенности можно предположить, что философ любит свою профессию, ему нравится размышлять над мировоззренческими проблемами, сплести логические сети абстракций. И когда его увлекает некоторый вопрос, над решением которого он бьется недели, месяцы, иногда — годы, то только устойчивый интерес, искреннее внутреннее побуждение способны заставить его неотступно — в учреждении и дома, днем и вечером, на улице и в метро, даже на рыбалке — думать, размышлять, искать решение. И в найденном, наконец, решении выражаются особенности его интеллекта, мировосприятия, его личности. Сам же этот процесс — поиски, разочарования, находки — доставляет ни с чем не сравнимое наслаждение (сродни тому восторгу, который испытал Пушкин, закончив «Бориса Годунова»). Таким образом, мы можем сказать: *первичная*, или творческая, работа есть работа, совершаемая свободно под влиянием внутреннего интереса над новой для автора темой или проблемой, результатом которой выражает взгляды, идеи, вкусы автора, которая, наконец, доставляет удовольствие.

Вторичная работа побуждается не внутренним личным интересом, а внешними обстоятельствами. Действительно, часто мы пишем не потому, что нам интересно было размышлять над некоторой проблемой или овладеть новой для нас темой, не потому, что в душе выросло непреодолимое желание высказаться, а потому, что это требуется, скажем, планом, что есть надежда на получение

гонорара, что нужно защитить диссертацию и необходимы какие-то публикации. Ясно, что такая работа над уже известной или неинтересной для нас темой не может доставить большого удовольствия и чаще всего оказывается утомительным, скучным занятием. Ясно также, что возможности творческого самовыражения здесь сильно ограничены как необходимостью сообразоваться с внешними требованиями, так и внутренним отвращением, да самовыражение и не является целью такой работы.

Легко заметить, что различие между первичной и вторичной работой в значительной мере субъективно: первичное для меня может быть вторичным для другого. Это различие, кроме того, не является четким: в любой статье могут быть элементы как первичной, так и вторичной работы; работа, начатая как вторичная, может вызвать искренний интерес и превратиться в первичную и т. п. Наконец, это различие почти ничего не говорит об общественной ценности работы: первичная для меня работа вполне может оказаться тривиальной пустышкой для философского сообщества. Зачем же в таком случае нам нужно это туманное различие?

С одной стороны, чтобы указать на засоренность нашей философской литературы ремесленными поделками, изготовление и чтение которых ничего не дает ни уму, ни сердцу как автора, так и читателя. С другой стороны, можно утверждать: только первичная, творческая работа вносит реальный вклад в философию, ибо только такая работа может оказаться новаторской не для одного автора, но и для философии в целом. У вторичной работы такой возможности заведомо нет.

Конечно, можно неплохо прожить, занимаясь всю жизнь только вторичной работой, т. е. переписывая, повторяя, комментируя то, что было придумано другими. Причем даже этот тяжелый труд имеет свои маленькие радости. Однако если вы — философ, если вас действительно интересуют философские проблемы, если вам есть что сказать, то вы хотя бы иногда будете испытывать почти непреодолимое желание написать первичную работу. Когда такое желание пропадает безвозвратно, это знак того, что философ в вас умер.

В дальнейшем мы будем говорить только о первичной работе.

Выбор темы или проблемы. Как обстоит дело в науке? Согласно представлениям большинства современных философов науки, здесь имеется круг общепризнанных про-

блем, вопросов, задач. Ученый выбирает для себя задачу, руководствуясь внутренним интересом, общественной значимостью проблемы, сознанием границ своих способностей и т. п. Как правило, ученые не ставят перед собой и не разрабатывают таких проблем, которые не признаны в качестве таковых научным сообществом.

Как мы уже отмечали, проблем в этом смысле в философии нет и отчасти это объясняется отсутствием единой парадигмы. Проблемы, волнующие одних, часто неинтересны и даже бессмысленны с точки зрения других. И даже в рамках одной философской системы, в частности, в нашей марксистской философии, на большую часть вопросов ответы уже имеются. Довольно трудно указать философский вопрос, на который все еще нет ни одного ответа. Поэтому философские сочинения часто начинаются довольно стандартно: «Иванов решает данную проблему так, Петров решает ее иначе, а я, Сидоров, предложу третье решение». Ответы есть, дело в том, что эти ответы не удовлетворяют *тебя*.

Таким образом, исходный пункт философского исследования — не вопрос, не проблема, с которых, по мнению Поппера, начинается наука, а *субъективная неудовлетворенность* существующими решениями и желание устранить эту неудовлетворенность. Часто она носит довольно-таки неопределенный характер: какая-то неясность, смутное подозрение, что здесь что-то не так.

Поскольку неудовлетворенность возникает в значительной мере стихийно и заранее весьма трудно предсказать, что именно вызовет у вас сомнение, постольку можно было бы даже сказать, что не философ выбирает тему своего исследования, а скорее тема выбирает, захватывает его, отвечая каким-то глубинным пластам его духа. Поэтому когда вы встречаете человека, спрашивающего, над чем бы ему поработать, поразмышлять, на какую бы тему ему написать статью, то можно предположить, что у него еще не проснулся интерес к философии или ему нужно сделать вторичную работу.

Поиск решения. Философ вступает в схватку с проблемой безоружным, и в этом заключается еще одна особенность философского исследования. У философа нет ни приборов, ни инструментов, он не может поставить эксперимент или провести наблюдения, ему не помогает математика и даже сама логика. В его распоряжении, как говорил Маркс, только сила абстракции. Философ изучает работы тех авторов, которые думали над интересующим

его вопросом или близкими вопросами, и размышляет. Как возникает решение, мысль, нужное слово? По-видимому, процесс философского открытия напоминает тот, который описан А. Пуанкаре и Ж. Адамаром как характерный для математики¹. Однако оставим в стороне вопросы психологии и допустим, что решение найдено, крик «Эврика!» прозвучал.

Простейшей ситуацией будет та, когда вам действительно удалось изобрести совершенно новую мысль, никогда ранее не встречавшуюся в литературе.

Увы, гораздо чаще встречается случай, когда, предложив некоторое решение, высказав некоторую мысль, вы (обычно с помощью «доброжелательных» коллег) обнаруживаете, что эта мысль, это решение или что-то весьма похожее уже давно кем-то высказаны и даже не один раз. По-видимому, в науке такое бывает гораздо реже. Встречаются, конечно, ситуации, когда одно открытие делается независимо разными людьми (известный пример: переоткрытие в 1900 г. законов наследственности Г. де Фризом, К. Корренсом и Э. Чермаком, сформулированных Г. Менделем в 1865 г.), но вряд ли найдется ученый, который всерьез будет переоткрывать дифференциальное исчисление или заново формулировать известные газовые законы. В философии же это случается на каждом шагу. Человек изобретает, строит концепцию, а потом вдруг осознает, что построенная им концепция весьма сильно напоминает построения И. Канта или А. Бергсона. Именно поэтому взаимная критика философов так часто начинается (а порой и заканчивается) с установления сходства идей критикуемого коллеги с идеями какого-либо известного философа.

И все-таки каждый философ знает, что здесь нет вульгарного плагиата. Близкие по душевному складу личности будут давать сходные ответы на стоящие перед ними вопросы. Это объясняет взаимное сходство даже вполне самостоятельных решений. Важно то, что если такие ответы даются в разных исторических обстоятельствах, то они каждый раз будут содержать в себе нечто новое, т. е. будут сходны, но не тождественны.

Но что же представляет собой решение? В науке это ответ на некоторый вопрос, решение задачи, доказатель-

¹ См.: Адамар Ж. Исследование психологии процесса изобретения в области математики. М., 1970.

ство какого-то утверждения, формулировка закономерности, короче говоря, это — новое *знание* об исследуемой области явлений. Философ, как правило, не открывает новых фактов и законов, не выдвигает проверяемых гипотез, не строит теорий для объяснения фактов. Его задача — найти и в систематической форме выразить свое понимание мира и свое отношение к нему. Для этого философ изобретает новые понятия или переинтерпретирует известные, изобретает новые связи понятий, выявляет скрытое или придает новое содержание понятиям. Примером могут служить известные философские понятия материи, духа, добра, прекрасного и т. п., которые в каждой философской системе получают новое истолкование, новую интерпретацию. Оценивая философский результат в самом общем виде, можно сказать, что он всегда представляет собой создание нового *смысла*. Обсуждение понятия смысла здесь было бы неуместным. Отметим лишь, что если научное знание мы истолковываем как *отражение* действительности, то смысл выражает *отношение человека к действительности*.

Итак, найден новый смысл, новая интерпретация. Но это — лишь первый, хотя и принципиально важный, шаг долгого пути.

Разработка решения. Мало изобрести новый смысл, придать новую интерпретацию понятию или утверждению, увидеть новую связь понятий. На это способны многие люди, но, увы, многие на этом и останавливаются. Немало встречается остроумных людей, высказывающих в коридоре или за чашкой кофе блестящие идеи, но пишущих мало и тускло. От философа требуется умение и желание развить найденное решение. В общем, это развитие заключается в следующем: опираясь на найденный смысл, философ переосмысливает (переинтерпретирует) известные понятия и утверждения, находящиеся в связи с его результатом. Так формируется новый взгляд на мир. Чем более последовательно и широко способен философ развить следствия найденного решения, тем более значительным будет его достижение. Отметим некоторые моменты этого процесса.

а) Опираясь на свой результат, философ переформулирует исходную проблему так, чтобы полученный результат оказался решением этой проблемы. Таким образом, сначала находится *решение*, а *потом* под это решение формулируется *проблема*. И это вовсе не какая-то неблагоприятная уловка. Мы уже отмечали, что философ-

ское исследование чаще всего начинается с некоторой беспокоящей неясности. Когда вы находите понятия, утверждения, устраняющие беспокойство, вносящие ясность, только тогда вы получаете возможность четко осознать, что именно вас не удовлетворяло, и выразить это в виде ясно сформулированной проблемы. Поэтому не всегда следует верить философу, который пишет: «Передо мной встала проблема, я подумал и решил ее». Нет, часто он сначала находит некий результат, а затем изобретает задачу, решением которой будет этот результат.

б) Философ отыскивает также *основания* своего результата, т. е. какие-то общепринятые положения, факты, данные науки и т. п., из которых полученный результат следует. Некоторые из них действительно могли подтолкнуть его в определенном направлении, однако теперь он собирает даже тот материал, о котором он и не думал до того, как нашел решение. Это нужно ему для того, чтобы представить свой результат в качестве *логического следствия* подобранных оснований. Философы обычно избегают говорить: «Я принимаю это потому, что *мне* это нравится, что *я* так хочу, чувствую, верю». Вместо таких шокирующих заявлений они предпочитают создавать у читателя такое представление: стояла некая проблема, был собран такой-то материал, который логически привел именно к данному решению проблемы.

в) Развитие следствий полученного результата заключается, по сути дела, в разработке новой интерпретации известных понятий, утверждений, проблем. Хороший результат в идеале должен приводить к переинтерпретации *всех* философских понятий и к созданию нового взгляда на мир. Так возникают великие философские системы — Канта, Гегеля, Шопенгауэра, Маркса. Однако требуются чудовищные усилия для того, чтобы последовательно развить новое мировоззрение и справиться со всеми трудностями на этом пути. Например, Маркс в «Капитале» начинает с той идеи, что все богатство капиталистического общества представляет собой совокупность товаров. Последовательное проведение этой идеи потребовало показать, что и земля с ее лесами и водами, и произведения искусства, и даже сам человек являются товаром. А для этого нужна большая изобретательность и упорный труд. У нас на это, как правило, не хватает времени, поэтому мы обычно ограничиваемся переинтерпретацией узкого круга понятий и утверждений, достаточного для написания очередной статьи.

Да и найденный результат — исходный пункт нового воззрения — должен быть достаточно значителен и оригинален, чтобы его следствия охватили заметную сферу. Чем шире эта сфера, чем больший круг философских проблем и решений позволяет переосмыслить ваш результат, тем он значительнее. Ценность философского результата определяется не соответствием его фактам или научным данным, а его потенциальной способностью придавать новый смысл понятиям, вещам, явлениям и показывать их в новом, необычном свете. Очень значительный результат дает возможность по-новому взглянуть на *все*, на весь мир. Один из недавних примеров — философия К. Поппера, выросшая из идеи фальсифицируемости.

г) Отсюда вытекает, между прочим, что современная специализация в философии — свидетельство бедности получаемых результатов и, быть может, ограниченности умственных средств. В самом деле, если вы получили результат, способный послужить исходным пунктом для переосмысления значительной части философских понятий и проблем, и у вас есть силы для осуществления такого переосмысления, то вы смело перешагнете границы сложившихся специальностей и областей.

д) И последнее, психологическое, наблюдение. После того как решение найдено, философ перестает читать работы по той теме, которая еще недавно поглощала все его внимание. Теперь он читает литературу по смежным проблемам, по близким сферам философии, на которые стремится распространить найденную точку зрения.

Со временем философ, по-видимому, совсем перестает читать философскую литературу. Зачем ему она? Он — *гуру*: он *все* знает, может дать ответ на *любой* философский вопрос, он только *учит*. С коллегами он почти не разговаривает на философские темы: что могут они сказать ему? Но охотно беседует с молодежью или с представителями других профессий. Пишет почти исключительно вторичные работы, повторяя, разъясняя, комментируя себя.

Восприятие результатов исследования. Итак, исследование завершено, результат получен и развит. Пора выносить его на суд публики.

Какую цель преследует философ, обнародуя результаты своих размышлений? Основная и, если судить по большому счету, *единственная цель* — навязать свое видение мира или решение отдельной проблемы другим людям. Однако в зависимости от темперамента и самооцен-

ки философ может ставить более скромные цели — привлечь интерес к своему подходу, ввести в оборот еще одно из множества альтернативных решений и т. п.

Для достижения этих целей у философа имеется лишь одно средство — красота, стройность, последовательность изложения. Поэтому он ссылается на данные науки, апеллирует к материальным интересам, прибегает к логике или к эмоциональному, приподнятому стилю изложения и т. п. История философии свидетельствует о том, что крупные мыслители обычно заботились о литературной форме своих сочинений. Современный упадок интереса к форме философских работ — еще одно свидетельство бедности получаемых результатов (если отвлечься от дурного влияния позитивизма в этом отношении). Если вы придумали что-то новое и искренне верите, что это новое нужно, полезно, прекрасно, то вы постараетесь преподнести свои идеи в хорошей упаковке, постараетесь изложить их так, чтобы читатель поверил вам. Если же вас интересует только выполнение плана, то что вам Гекуба?

Какого же приема может ждать философская работа, содержащая новый результат? Если иметь в виду философское сообщество, то можно высказать следующее общее утверждение: чем ближе философу тема вашей работы, тем более критичным будет его отношение к ней.

Из истории философии мы знаем, как резко и неприемлемо относятся философы к своим непосредственным предшественникам, которым они больше всего обязаны. Те философы, интересы которых далеки от области вашего исследования, отнесутся к вашему результату более снисходительно, хотя эта снисходительность — чаще всего плод равнодушия. Таким образом, философ не может ждать признания со стороны коллег: тот, кто способен понять и оценить оригинальность и важность вашей работы, будет с пристрастием критиковать ее; тот же, кто отнесется к ней со снисходительной доброжелательностью, обычно просто не в состоянии понять и по достоинству оценить ее.

Из сказанного можно сделать вывод о том, что философ создает свои работы не для коллег-философов, а для широкого круга людей, питающих непрофессиональный интерес к философским проблемам. Именно такие люди способны согласиться с его решением проблемы, принять его видение мира. Оценка же философского сочинения со

стороны коллег-философов для автора в значительной мере безразлична. В этом отношении философия гораздо больше похожа на искусство, чем на науку.

О специфике философии

Ну хорошо, скажет утомленный этими рассуждениями читатель, пусть философия не наука, что из этого? Не лучше ли нам, философам, быть ближе к науке, подражать ей в решениях проблем, набираться у нее ума-разума, а не бежать от нее в безвоздушную сферу ненаучных спекуляций?

Может быть, и лучше. Но сейчас, когда нам нужно вывести марксистскую философию из летаргического сна, поднять ее на уровень современных требований, важно осознать специфику этой особой сферы духовной деятельности. Слишком долго нам под видом единственно верного и подлинно научного учения преподносили определенную концепцию марксистской философии, восходящую к Г. В. Плеханову и канонизированную в «Кратком курсе истории ВКП(б)». Объявив марксистскую философию наукой, ее вырвали из живого, изменяющегося потока мировой философской мысли, оборвали ее связи с иными философскими течениями и с самой жизнью. Вместе с культом Сталина складывался и культ определенной, весьма упрощенной и прямолинейной системы марксистской философии.

Как раз в связи с этим в 30-е годы В. И. Вернадский писал: «Попытки создания единой философии, для всех обязательной, давно отошли в область прошлого. Попытки ее возрождения, которые делаются в нашем социалистическом государстве созданием официальной, всем обязательной диалектической философии материализма, учитывая быстрый и глубокий ход научного знания, обречены. Едва ли можно сомневаться сейчас после 20-летней давности, что сама жизнь без всякой борьбы ярко выявляет их эфемерное значение»¹. Увы, Владимир Иванович не мог себе представить, что во имя идеологических догм можно уничтожить саму жизнь, если она не хочет подчиниться этим догмам...

Философия — не наука, это — как все мы опять-таки признаем — *мировоззрение*, т. е. система взглядов на мир,

¹ Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. С. 108—109.

на общество, на свое место в этом мире и обществе. Характерной же чертой мировоззрения является то, что наряду с некоторым представлением о мире оно включает в себя еще и *отношение* к этому миру, его *оценку* с позиции некоторых идеалов. Причем это оценочное отношение пронизывает все мировоззренческие представления и даже в значительной мере детерминирует их. Именно поэтому утверждения философии, даже если они имеют вид описаний, носят двойственный — дескриптивно-оценочный — характер. В научном знании нет оценочного элемента, оно представляет собой чистое описание. Мы утверждаем, что Луна — спутник Земли или что при нормальном давлении вода кипит при 100°С, не думая при этом, хорошо это или плохо, добро это или зло, нравится нам это или не нравится¹. Однако когда что-то говорит о мире философ, он всегда выражает свое отношение к миру, он всегда оценивает его.

Мировоззренческие отношения и оценки всегда субъективны — они определяются особенностями носителя мировоззрения, его местом в обществе, его интересами и т. п. Следовательно, философия всегда носит *личностный* характер. Научное знание беслично и интерсубъективно, философия — субъективна и личностна. Если два человека различаются чертами характера, местом в обществе, воспитанием, интересами, отношением к миру и обществу — они будут иметь разные мировоззрения, следовательно, окажутся сторонниками разных философских направлений, если попытаются выразить свое мировоззрение в систематической и явной форме.

В науке результат носит, в общем, бесличный характер. В нем, как правило, не остается никаких следов личности того, кто получил результат. И хотя законы науки часто носят имена открывших их ученых, это — лишь дань уважения и признательности потомков. Но никто сейчас не будет изучать, скажем, оптику по трудам Гюйгенса, Ньютона, Френеля или Юнга, она гораздо лучше, полнее, точнее изложена в современном учебнике.

На философском же труде всегда лежит отпечаток личности философа, устраните этот отпечаток — и вы

¹ Строго говоря, это не совсем верно. В последнее время начинает выясняться, что оценки проникают даже в научные описания (см.: *Ивин А. А. Ценности в научном познании*// *Логика научного познания*, М., 1987). Однако ценности науки существенно отличаются от ценностей философии, поэтому их включенность в научное знание не затрагивает приведенных выше рассуждений.

уничтожите сам труд, поэтому никакое переложение не заменит чтения оригинала. В этом отношении философия близка искусству. Например, очень многие писали у нас о Великой Отечественной войне, но Некрасов писал о ней не так, как Бабаевский, а Симонов — не так, как Твардовский или Астафьев, и т. д. Многие художники писали обнаженную натуру, но уберите из мировой живописи «Купальщицу» Ренуара или «Венеру» Боттичелли — и никакие копии и описания не возместят потери. Так же обстоит дело и в философии. Никто не напишет второй раз «Диалогов» Платона, «Творческой эволюции» Бергсона, «Трех разговоров» Беркли или «Наука логики» Гегеля.

Отсюда следует, что каждый философ основную свою задачу должен видеть в том, чтобы ясно выразить *свое* личное мировоззрение, и организация философских исследований должна быть подчинена реализации именно этой цели. Не повторение известных тривиальностей, не поиск общезначимых истин, а формирование и выражение своего *личного* взгляда на мир, своего *личного* отношения к миру — вот высший долг философа. И отпечаток неповторимой личности на философском труде — тот отпечаток, который так легко и уже привычно стирают наши обсуждения и редакционные поправки, с тем чтобы сделать философское произведение наукообразным и, следовательно, безликим, именно он-то и представляет собой главную ценность философского труда.

Миллионы людей живут и работают, порабощенные суетой повседневности, и у них нет ни возможности, ни сил для того, чтобы осознать принципы своего мировоззрения и сформулировать их в ясном виде. Это иногда делают писатели, ученые, но это — профессиональное дело философа. Философ должен сознательно выработать и выразить свое видение мира, свое отношение к миру, свою оценку мира и общества.

Поскольку он живет в определенную эпоху и в определенном обществе, в своих философских воззрениях он неизбежно выразит мировоззрение определенных социальных слоев и групп — тех людей, которые близки ему по своему видению мира. И история нам показывает, что практически каждая значительная философская система отобразила в себе отдельные характерные особенности мировоззрения своей эпохи. Если же философ некритически принимает навязываемую ему философскую систему, то его деятельность не только бесполезна, но

даже социально вредна. Уж лучше бы ему выращивать турнепс!

Множественность философских систем, идей, взглядов — не признак кризиса или разложения, как мы привыкли считать, а, напротив, свидетельство того, что философы хорошо делают свое профессиональное дело — создают системы мировоззрения, выражающие умонастроение и мировосприятие все большего числа различных социальных групп. Для нас же разнообразие идей и мнений особенно важно сейчас, когда общество нуждается в широком спектре разнообразных моделей и целей последующего развития, чтобы иметь возможность выбрать наилучшую и наиболее подходящую для нашей страны.

Вместе с тем отсюда следует, что нельзя ставить человеку в вину его философское мировоззрение. Оно определяется многими факторами, главными из которых являются индивидуальные особенности человека, его воспитание, место в обществе и т. п. Все это часто не зависит от человека, как не зависит от него его рост или цвет волос.

И как бессмысленно преследовать человека за то, что он брюнет, скажем, а не блондин, точно так же бессмысленно обвинять его в том, что он идеалист, а не материалист, позитивист, а не экзистенциалист, христианин, а не мусульманин. Это кажется вполне тривиальным, но как часто свое отвращение к каким-то идеям и взглядам мы переносим на сторонников этих взглядов! Понимание того, что философские системы дают не разные описания действительности, из которых лишь одно может быть истинным, а все остальные — ложны, но выражают разные отношения к миру разных людей, служит основой терпимости — той терпимости, которую мы так привыкли презирать и поносить.

И в заключение — вопрос, который давно уже просится на язык. Хорошо, могут мне сказать, пусть утверждения философии не истинны и не ложны, пусть они лежат вне науки. Но ведь это справедливо и для ваших собственных утверждений! Как же к ним тогда относиться, если они не освящены авторитетом научной истины? А как хотите. Как философ я не претендую на выражение научной истины. Нравятся вам те рассуждения, которые вы только что прочитали? Соответствуют ли они вашим представлениям о философии, о науке, об истине?

Если — да, если они убеждают вас, то вы можете ве-

рить в то, что они истинны. Если же прочитанные рассуждения вызывают в вас чувство протеста или даже отвращения, отбросьте их, не задумываясь о том, истинны они или ложны. Женщины на полотнах Модильяни — кирпично-красные и с перекошенными глазами. Но если человеку нравится живопись Модильяни, бессмысленно доказывать ему, что таких женщин в природе нет, что такого рода живопись искажает реальность. «При чем здесь реальность?» — спросит он.

В самом деле, при чем?

ОБЩАЯ ДИСКУССИЯ



КУЛЬТУРНЫЕ УНИВЕРСАЛИИ, НАУКА И ВНЕНАУЧНОЕ ЗНАНИЕ¹

И. Касавин. Мы собрались поговорить о той теме, которая, по-видимому, всем интересна, поскольку так или иначе все ее касаются в своих статьях. Эту тему я бы обозначил как «Природа знания, не укладывающегося в жесткие критерии научности». Я употребляю формулировку «критерии научности» и полагаю, что она понятна интуитивно. Мы сейчас будем обсуждать тему, которая существенным образом становится проблемой именно в наши дни, и тому есть целый ряд оснований.

Если задуматься об истории того, как эта тема становилась проблемой, то прежде всего мы вспомним исследования в рамках социальной и культурной антропологии, которые начали проводить в конце прошлого века и которые, в сущности, представляли собой анализ ненаучных форм культуры. Именно в рамках этих исследований, как мне представляется, и было показано, что наряду с европейской, так сказать, научной культурой существуют иные типы культуры, присущие примитивным народам, которые тем не менее обладают своими собственными стандартами организованности, своей собственной рациональностью, и поэтому до некоторой степени сравнимы с наукой и не могут быть просто отброшены.

Эти исследования в рамках социальной и культурной антропологии были важны потому, что к тому времени, по выражению Бронислава Малиновского, «социальная и культурная антропология была первой общественной наукой, которая имела в своем распоряжении экспериментальную лабораторию». Под последним он имел в виду полевые исследования. Никакие общественные науки, по-видимому, в то время такими методами исследования не обладали, да и сопоставимыми результатами тоже. Может быть, именно поэтому классики марксизма

¹ «Круглый стол» по данной теме в основном авторов книги состоялся в Институте философии АН СССР (ноябрь 1988 г.).

с таким интересом относились к достижениям этнографии в то время, когда они закладывали основания материалистического понимания истории.

Второй обсуждаемый вопрос связан с социологией знания Мангейма, который писал о существовании ненаучных форм общественного сознания. В своей критике идеологии он фактически задался вопросом о том, какими характеристиками эти формы обладают, как они соотносятся с наукой, как они могут быть отделены от науки.

Примерно в то же время аналогичным образом эта проблема была поставлена в рамках западной методологии науки, которая сформулировала проблему демаркации науки и метафизики — проблему того, каким образом, скажем, в научном знании могут существовать элементы, не имеющие отношения к этому знанию, т. е. метафизические (философские), религиозные или какие-то мифологические компоненты, как их отделить от научного знания, какова их природа.

В наши дни имеет место еще третья влиятельная тенденция, которая также связана с проблемой ненаучного знания. Эту тенденцию я бы условно назвал философией оккультизма. Это такого рода исследование, которое во многом осуществляется в рамках философии и показывает значение ненаучных форм знания и сознания в деятельности и в жизни современного человека и которое пытается показать, что они ничем не хуже научных форм освоения действительности. В рамках этого течения получают развитие такие тенденции, как, скажем, онаучивание мистики или мистизация науки, т. е., с одной стороны, интерпретация науки по образцу оккультных форм деятельности, а с другой — рациональная интерпретация ненаучных форм освоения действительности.

И наконец, в рамках западной когнитивной социологии, которая рассматривает в качестве своей основной проблемы проблему социальной обусловленности знания, также ставится эта проблема ненаучного знания, поскольку, когда мы рассматриваем детерминацию познавательного процесса, то естественным образом встает вопрос о связи научного и ненаучного знания.

Полагаю, что таким введением можно ограничиться и перейти к дальнейшему обсуждению.

В. Рабинович. Наиболее близки мне последние два момента, связанные с анализом оккультного материала и его соотношения с наукой, а также вопросы передачи

функций от пласта оккультного материала к пласту материала собственно научного и наоборот.

Известно, что в каждый период истории имеются такого рода явления, которые выпадают из магистрального движения интеллектуальной мысли данной эпохи, а если быть точнее, то находятся на периферии, на окраине ее. Если говорить, например, о позднем эллинизме, то это, с одной стороны, технические изобретения Филона Александрийского, а в теоретической мысли — это комплекс гностических учений, который стоит на периферии основного движения мысли и неоплатонической, раннехристианской, поскольку гностические учения не являются ни тем и не другим.

Если мы возьмем европейское средневековье, то мы тоже можем выделить в нем такой пласт оккультного знания, оккультных наук. В рамках герметической философии средних веков это астрология, алхимия как заземленный парафраз астрологической идеи и каббала, имеющая иудаистское происхождение и представляющая собой способ тематизации этих тайных оккультных знаний. Все это составляет некий комплекс «тайноведения» средних веков.

Наконец, в Новое и особенно в Новейшее время (когда утрачивается традиция высокого рационализма, традиция разума) утверждаются всякого рода магнетические, месмерические учения, дошедшие до наших дней в тех или иных разновидностях. Я не хочу говорить, что это однопорядковые явления или что они играли примерно одинаковую и социальную, и социально-психологическую роль в разные эпохи. Это все, конечно, разноплановые явления, поэтому тут следует попросить прощения у гностицизма за то, что я сравниваю его с алхимией, у алхимии — за то, что я ее ставлю в тот же ряд, что и спиритизм, например, конца XIX века в России. Это все действительно разные вещи, но в них я усматриваю нечто общее, и для меня в данном случае важно то, что это сфера чего-то окраинного и пограничного по отношению к магистральной культуре.

Конечно, легче всего вынести эти вещи из сферы культуры и смотреть на них как на нечто попкультурное, паракультурное, относиться к этому примерно так, как относится, например, Станислав Куняев к массовой песне, перечеркивая феномен Высоцкого, или так, как многие пуристы относятся к театру Аллы Пугачевой, выбрасывая его за все мыслимые пределы культуры.

Думаю, что такое «вышвыривание» есть признак бескультурия особого рода. Точно так же как и безусловное принятие, усвоение всего иного как классического, элитарно-рафинированного, только в духе Ортеги-и-Гассета, например. Полагаю, что между этими пластами культурного материала существует определенное взаимоотношение, продуктивная творческая игра. Не видеть ее — значит отнестись к этому делу критически, но не конструктивно.

Считаю возможным выдвинуть гипотезу о том, что многие паракультурные явления, в частности средневековый корпус оккультного знания (алхимия, например), «выбалтывает» какие-то скрытые смыслы в магистральном течении культуры. Тем самым они обнажают трудности и парадоксы, способствуют их косвенному преодолению хотя бы тем, что впервые ставят те или иные предельные вопросы.

И. Касавин. Правильно ли я понял, что Вы рассматриваете все эти формы ненаучного знания не просто как альтернативные центральной культуре, но и как внутренне с ней связанные и, более того, даже выражающие ее основной смысл?

В. Рабинович. Вне всякого сомнения. Все, что находится в культуре (как бы мы это ни назвали — окраинным, паракультурным, лженаучным), принадлежит именно данной культуре и ее выражает. Выражает, разумеется, особым образом. Эвристичность данных культурных феноменов состоит в том, что они проявляют то, что порой еще стыдливо скрывается в самом магистральном движении культуры.

Например, одной из центральных проблем в средневековой теории познания является соотнесение духа и плоти, которое в средневековой философии анализировалось и мыслилось по-разному. Существует очень много вариантов выяснения этого соотношения. Алхимик же делает это живо и как бы не вдумываясь в суть дела: он сочленяет все в одном гипотетическом веществе (в философском камне, более того, в философском камне собственного мышления). Алхимику ничего не стоит сказать: «Возьмем 3 унции ртути и прибавим к ним 5 унций злости». В одном алхимическом тигле смешиваются слово о веществе и само вещество, хотя вещество тоже выражается в виде слова, т. е. одновременно существуют имя и вещь, понятие и вещь. Таким образом, проблема решается как бы в обещании немедленного практического ре-

зультата (конечно, если повезет, если случится чудо и т. д.).

Спиритизм «выбалтывает» сокровенные чаяния академической психологии, как бы осуществляя их. В спиритизме выявляются сознание и материя, как то, что продуцирует сознание. Всю мыслительную коллизию между академической психологией и спиритизмом очень хорошо выявил диалог между Достоевским и Менделеевым, который при желании можно было бы реконструировать по их письменным и устным суждениям. Речь идет о спиритизме конца 70-х годов в России, когда произошло размежевание в самой науке в виде персонификации этих направлений: с одной стороны, спирит Бутлеров, с другой — антиспирит Менделеев. Им противостоит Достоевский, который оказался в гораздо большей степени антиокультистом, чем ученый Менделеев. Последний отнюдь не защитил антиспиритизм, поскольку его критический пафос заключался в том, чтобы разоблачать неправомочность каждого отдельного факта. А у спиритов этих фактов много, и если вы все их сегодня разоблачили, то уже завтра-послезавтра они приведут их в два раза больше. Факты можно разоблачать бесконечно, а спириты будут бесконечно их защищать. Пафос критики Достоевским Менделеева как раз в том и состоял. Хотя спиритизм раздражал Достоевского еще больше, потому что последний, с одной стороны, притворяется новой религией и вместе с тем в той же мере притворяется наукой. Для Достоевского это были два разных жанра, два разных взгляда на мир, два разных жизнепереживания, жизнеотношения.

Точно так же периферийное, окультиное, паракультурное в алхимии XVIII в. в следующую эпоху вдруг становится главным в культуре (физика и химия Р. Бойля, а потом и Лавуазье). Это не значит, что Лавуазье и Бойль — алхимики, они как раз, может быть, антиалхимики, но та же самая мысленная процедура, которая проделывалась с веществом у алхимиков, в химии как бы возникла на ином уровне. В результате почти та же самая исследовательская установка привела, по сути, к полноценной и уважаемой науке.

Здесь мне хотелось бы поставить многоточие, потому что эта тема необъятна... Сейчас эта проблема становится в высшей степени нравственной проблемой: либо мы откажемся от высокого разума, идущего от Аристотеля, и впадем в облегчающий наши душевные страдания мисти-

цизм, либо мы все-таки останемся на узкой, нелегкой тропе высокого рационализма.

В. Порус. Не являются ли наши рассуждения о магистральном пути культуры и о девиантных ее линиях, линиях паракультурного развития проявлениями некоторого научного шовинизма в культуре? Мы уже расчленили культуру на собственно культуру и на «якобы» культуру, на то, что является как бы младшим собратом разума, что не дошло до высочайшего уровня интеллектуального постижения мира. Это отношение, напоминающее отношение человека к животным: они наши меньшие братья, нужны нам, чтобы мы чувствовали себя людьми нравственными, поскольку мы с ними составляем единый живой мир и т. д. Но все-таки это живые существа второго сорта, на которых в случае надобности можно ставить эксперименты, использовать их в пищу или любоваться ими. Это представляет собой отношение высших существ по отношению к существам заведомо низшим.

В. Рабинович. Вопрос этот кажется мне весьма резонным и естественным. Я еще раз хочу подчеркнуть, что речь не идет об умалении чего бы то ни было. Когда я выделяю паракультуру, то делаю это только из-за недостаточного богатства своего словаря, чтобы хоть как-то различить... На самом деле она для меня тоже находится в русле высокого рационализма, но как бы «до поры до времени». Пока мы не говорим о том, чтобы жить в спиритизме, а относимся к нему как к явлению культуры — все в порядке. Но если мы сами начинаем заниматься столоверчением, то становится уже грустно.

В. Порус. Я задавал вопрос несколько иного рода. Очевидно, что, поскольку мы живем в культуре, то мы должны уважительно относиться ко всем ее частям. Проблема в том, на чем основывается наше уважение: на уважении сильного к слабому, высшего к низшему или же на уважении партнера, который видит возможность, полезность или даже необходимость диалога с этими типами культуры?

В. Филатов. Вы говорите, что маргинальные течения «выбалтывают» то, что есть в магистральных течениях. Но исторически дело складывалось так, что эти ныне маргинальные течения более древние. Ранее они были как раз более укорененными в культуре, и лишь из них затем рождались сегодняшние магистральные течения.

В. Рабинович. Да, но уже в следующую эпоху. То есть, грубо говоря, то, что было маргинальным в прош-

лые эпохи, становится магистральным в новые времена.

В. Филатов. Нет, я имел в виду другой аспект. Ну, скажем, наука сама рождается из мифологии, химия из алхимии, психология из весьма ненаучных представлений о душе.

В. Рабинович. Через эпоху. Не квазиодновременно, а через эпоху... Хотя, конечно, алхимия намного древнее, чем ее средневековая жизнь. Но если мы говорим о том, что алхимия существовала в Древнем Египте, Китае, в эпоху позднего эллинизма, в средневековье, да и сейчас в Париже есть оккультная алхимическая Академия со своими правилами,— все равно нашей задачей остается понимание алхимии как феномена именно европейской средневековой культуры. Как раз в этот период алхимия проявляла свою европейско-средневековую особость, т. е. парадоксальным образом вся алхимия «стремилась» к тому, чтобы стать явлением именно средневековой культуры. Иначе мы будем заниматься историей врачевания, историей алхимии, историей ремесел и т. д., т. е. всеми видами деятельности, взятыми самостоятельно, вне культуры. Такой подход тоже возможен, можно, например, рассматривать вырастание науки из мифологического массива. Я же предлагаю другой подход — привязанный к достаточно автономным, независимым культурам, культурологически определенный.

И. Касавин. Таким образом, Вы полагаете осуществлять деление не по предмету, объединяя, например, астрономию и астрологию, а синхронно?

В. Рабинович. Совершенно верно.— до Нового времени, потому что потом возникает иная ситуация.

И. Касавин. Мой вопрос носит методологический характер. Следует ли в какую-либо эпоху выделять доминирующую и альтернативную (маргинальную) культуру? Или все же следует говорить о многообразии этих видов знаний и не выстраивать жестко определенных иерархических систем? В противном случае нам придется избрать ту позицию, о которой говорил Порус: одну культуру, один тип знания рассматривать как лучший, а другой — как худший. И здесь нам не помогут оправдания типа: «в одну эпоху он лучший, в другую — худший». Ваш ответ мне представляется таким, что алхимия была подлинной в средние века, а сейчас мы имеем дело с «извращенной» алхимией, сейчас доминирует наука.

В. Рабинович. Я прошу прощения, что дал основания понимать меня именно так. На самом деле, для меня

смысл культурного творчества во все эпохи — это порождение культурного многообразия, возрожденческого *varietas*, пиршество красок вне оценок, вне иерархий. Однако исследование этого разнообразия все же предполагает некоторую неочечную классификацию. Но в силу бедности языка, стереотипов мышления оценочный предрассудок просто неистребим. Он отсутствует только в момент вопроса. А когда начинается конкретное исследование, он появляется снова, как уши Мидаса...

В. Порус. Я хотел бы поделиться некоторыми сомнениями. Известно, что еще Платон на вершину своей пирамиды идей помещал не Истину, а Благо. Идея истины располагалась значительно ниже, потому что путь к благу — это не только путь истинного знания. Всякая культура ставит перед собой задачу достижения блага, но каждая культура ставит ее по-своему.

Но поскольку культура неоднородна, то различные фрагменты культуры эту задачу понимают, ставят и решают по-разному. В каждой культуре происходит спор между различными путями, пониманиями, решениями.

Новое время, с которого ведет свою историю современная наука, тоже занималось этим. Наука, как фрагмент культуры Нового времени, предложила свой вариант решения. Путь к благу был указан наукой через постижение объективной истины. Означает ли это, что наукой уже отменены все те пути, которые в Новое время были альтернативными, а в настоящее время являются, как мы выражаемся, девиантными, второстепенными? Существует ли один-единственный путь, а именно научный путь?

Здесь могут возникнуть серьезные сомнения. Широко распространено убеждение, что истина — синоним блага или, по крайней мере, абсолютный гарант его, и, соответственно, все прочие пути должны поверять себя путем истины, путем науки. Я не хочу сказать, что сама идея истины должна каким-то образом быть ассимилирована идеей блага или вытеснена из диалога культур. Наука прочно заняла свое место, научный разум является сейчас синонимом всех надежд человечества.

Но если мы все яйца положим в одну корзину, диалог культур превратим в диалог учителя с недорослем, с неопитом, будем постоянно указывать на те беды, которые нам несут оккультизм, мистицизм и астрология, то от этого проиграет и сама наука, и общество, и культура в целом. Полагаю, что пришло время не размежевываться, не разделять культуру на магистральные и второсте-

пенные линии развития, а попытаться найти возможности равноправного диалога всех фрагментов культуры. Я, разумеется, различаю астрологию и поэзию, девиантные формы театрального искусства и месмеризм — это разные линии культуры. С каждым из них надо вести свой диалог, который в то же время будет частью общего диалога, — за столом должно найтись место для всех, даже если мы не согласны друг с другом.

Мы часто ошибаемся именно тогда, когда полагаем, что обладаем абсолютной истиной. Вот эксперимент, который недавно демонстрировался по телевидению. Телепат из Киева подавал телепатические команды, и в полном согласии с ними реципиент мог, не ощущая боли, держать в руках сосуд с кипятком, протыкать руку иглой. По команде пять людей, не состоявших ни в каком контакте с телепатом, одновременно падали. Рядом находился совершенно посторонний человек — репортер из телестудии. Все это можно объявить шарлатанством, искусным трюком и т. д. Но в этом случае просто не о чем разговаривать. Однако этот телепат утверждает, что может вылечить тяжелые невралгические боли не за семь лет, как традиционная медицина, а за одну минуту. Статистика это доказывает: приводится огромное число свидетельств очевидцев, таким образом излеченных от невралгических болей.

Непродуктивным является диалог, начинающийся с взаимного недоверия, взаимоотрицания. Установкой диалога должно быть взаимное понимание, взаимная общая цель, а именно — благо. Мы все должны стремиться к добру. Второстепенным является вопрос о том, каким именно путем идти: путем рационального рассуждения, дискурса, эксперимента или неизвестными нам путями, которые предлагает оккультизм и мистика. Нельзя заранее относиться к ним свысока.

В. Рабинович. Исходя из подобных рассуждений, что же нам остается делать: не отстаивать свою точку зрения, даже если считаешь ее истинной? И далее, откуда мы знаем, что есть общезначимое, для всех приемлемое коллективное добро?

И. Касавин. Когда мы говорим о совместимости различных форм деятельности, то мы не можем не задумываться о том, почему, собственно, возможна такая совместимость. Человек в приведенном В. Порусом примере противопоставляет себя традиционной медицине и говорит, что он может сделать то, чего не могут врачи. По-

следние, естественно, воспринимают это заявление с недоверием и даже со злостью. Они в свое время затратили много сил, чтобы приобрести определенные умения, и их интересы сформировались таким образом, что они в принципе не приемлют все, что их полностью отрицает. Поэтому следует не только призывать к формированию определенной экологии культуры, а и задаться вопросом: можно ли заниматься изучением ее реальных возможностей? Если каждый человек со своими интересами будет отстаивать свою точку зрения, то будет ли это диалог, а не беспредметный спор?

В. Порус. Действительно, самая важная проблема состоит в том, чтобы выяснить возможности диалога. Конечно, позиции должны быть принципиальными и четкими, но они не должны быть догматическими, предвзятыми: Ценностные и моральные установки должны быть таковы, что если того потребует благо, то от ранее принятой позиции можно и отказаться.

Теперь о благе. Есть всечеловеческое благо, например, жизнь человечества. Есть ценности, которые нельзя отвергать, не перестав быть человеком вообще. Например, жизнь человечества — это абсолютная ценность.

В. Рабинович. Чтобы это было принято как благо, надо его по-своему пережить.

В. Порус. Переживание этой ценности должно осуществляться как переживание именно абсолютной ценности, а не как какой-то личной. Если мы всеобщую абсолютную ценность будем сначала трансформировать в свои личные интересы, затем их жестко и непримиримо отстаивать, то мы забудем об этой абсолютной ценности, она исчезнет.

В. Рабинович. Но только тогда она и станет абсолютной ценностью.

В. Порус. Это принципиальное разногласие. Я думаю, что абсолютная ценность существует до всякого нашего к ней отношения.

В. Рабинович. Я не могу с этим согласиться.

В. Порус. Если же мы встаем на позицию «различные планы — различные ценности», тогда мы, конечно, должны идти до конца, чего бы это нам ни стоило, и если мы при этом потопчем абсолютную ценность — не беда, ведь мы отстаивали то, что является абсолютном для нас (для индивида, для класса, для партии и т. д.).

В. Филатов. В своем основном материале я вел речь об альтернативных науках, т. е. о тех науках, которые не

удовлетворяют жестким требованиям классической, «картезианской» науки Нового времени. Сейчас мне бы хотелось поговорить о более общих проблемах: о природе ненаучного знания, о его роли в обществе с точки зрения «экологии культуры».

Почему имеет смысл серьезно говорить о ненаучном знании? В основе альтернативных наук, на мой взгляд, лежат не произвольные выдумки отдельных ученых, а интересные течения в русле ненаучного знания. Сама наука появляется как довольно позднее культурное образование, она возникает на основе переработки того опыта, который был накоплен в донаучных и ненаучных видах знания. Здесь уже говорилось о том, что наш язык априорно ценностно нагружен, т. е. какое-то знание мы называем донаучным, не-научным, ведя таким образом отсчет от науки.

Точка зрения, которую я обозначаю как точку зрения «экологии культуры», исходит из необходимости снятия ценностных коннотаций, хотя действительно трудно выдумать какой-то новый язык. На мой взгляд, донаучные и ненаучные формы знания играют определенную роль в культуре и не могут быть просто вытеснены наукой. Большинство сведений о мире, которыми располагают люди, все-таки черпается не из науки, а из других видов знания. Человеческое общество может жить и без науки, долгое время оно так и существовало, да и сейчас многие сообщества людей обходятся без нее.

Остановлюсь кратко на природе отличного от науки знания. Думаю, здесь можно выделить два основных типа знания.

Во-первых, это «живое» знание. Это знание порождается в процессе практической повседневной жизнедеятельности людей и духовно обеспечивает этот процесс. По словам Маркса, это знание, «встроенное в практически-духовное освоение мира». Когнитивная функция в этом освоении не является основной, но тем не менее здесь возникают достаточно обширные области знания, без которого мы просто не смогли бы жить. К этому знанию относится повседневное знание, знание, встроенное в естественный язык: иногда говорят о практическом знании, которое в отличие от повседневного рождается в сфере повседневных технологических операций. Чем отличаются эти виды знания от научного знания?

Прежде всего способом освоения. Они осваиваются не путем специализированного обучения, а в ходе самой

жизни человека в обществе. Эти виды знания не артикулируются. Это своего рода естественное достояние человека, продолжение его телесных жизненных органов. Человек использует это знание, не замечая, как он это делает (подобно использованию глаз, ушей, рук и т. д.). В философии плохо проанализирован этот слой знания. Эти естественные, но ускользающие от внимания режимы работы сознания являются той основой, на которой рождаются более сложные искусственные специализированные виды знания, т. е. те, которые требуют определенных усилий, рефлексии, перестройки естественных режимов сознания.

Другая большая сфера ненаучного знания — специализированные виды ненаучного знания. Эта сфера очень многообразна, но в ней можно выделить также два основных типа, две линии: первое — знание, возникающее в определенных социально-значимых видах человеческой деятельности, от которых зависит существование определенных человеческих сообществ. Это традиционный вид системы специализированного знания, называемый иногда «этнонауками», иногда «народными науками».

Мне бы хотелось затронуть здесь один, на мой взгляд, важный вопрос. На каком типе опыта основываются «народные» науки, или мистика? В одной небольшой заметке М. М. Бахтин говорил о двух типах опыта: об опыте малом, специализированном, контролируемом, осуществляемом «здесь и теперь», и об опыте большом, опирающемся на опыт поколений, вплывающем опыт весьма различных практик и форм жизни. Мне кажется, мы явно недооцениваем права этого большого, широкого опыта, который не проходит через контроль нашего Я и действует на уровне подсознания, на уровне традиций, передается с помощью иных (по сравнению с передачей научного знания) механизмов.

Мы отдаем предпочтение опыту вторичному, рационализированному, хотя и точному, но в известной степени ограниченному. Например, если не пытаться с порога отвергать мистическое знание, то его можно понять как результат широкого, не укладывающегося в обычные эмпирицистские модели опыта. Этот опыт проявляется в экстраординарных состояниях сознания, когда возникает своего рода инверсия слоев сознания, когда верхние, рационализированные слои перемешиваются с более глубокими, архаическими и иначе организованными слоями.

Наука практически не изучает характер антропокос-

мических связей. Человек в научном мировоззрении представляется как бы отгороженным от влияния космических сил и замкнутым в социальном мире. Можно говорить, что изучаемые альтернативными науками антропокосмические связи являются неглавными, фоновыми. Но, может быть, именно эти тонкие связи человека с космосом и находят отражение в мистическом знании, просто мы не владеем этим языком, который мог бы фиксировать опыт такого рода. Наука соответствующего языка не выработала, а вот в мистическом опыте такой язык есть, хотя он и не совсем для нас приемлем.

Теперь я хочу остановиться на вопросе о роли традиционного знания, «народной технологии» в современной культуре. Они также относятся к сфере упомянутого мною большого опыта. В народных науках спрессован, сконденсирован многовековой опыт успешного выживания в порой тяжелых жизненных условиях (северные районы нашей страны, зоны «рискованного земледелия»). Современная наука в принципе не способна адекватно воспроизвести те виды опыта, на которые опирались народные науки, «народная технология». Этот многовековой опыт не имеет, в отличие от науки, универсального характера: народные науки всегда этноцентричны, они «вписаны» в определенные формы жизни. Эту альтернативность опыта народных наук по отношению к научному опыту можно рассматривать и как недостаток, и как ценность. Народные науки, «народная технология» могут быть достаточно эффективными.

Методология изучения ненаучных форм знания во многом зависит от общекультурной и этической установки. Есть мнение о том, что пик культуросозидающих возможностей науки уже пройден. Мне кажется, что, действительно в каком-то смысле это так и есть. Наука играла решающую культуросозидающую роль в европейской культуре XVIII—XIX вв. Сейчас экспансия сциентистского, технократического сознания, действия, готового вытеснить и разрушить другие виды опыта и знания, конечно, уже не может вызвать особых симпатий.

Я согласен с тем, что необходимы более гармоничные отношения между различными культурными и когнитивными системами. Скажем, в свете все более угрожающих экологических проблем мы можем иначе посмотреть на «народные технологии», которые были более органично вписаны в природные циклы, не разрушали среду. На основе подобных соображений и должна быть принята эко-

логическая установка в отношении различных видов культуры, в отношении ненаучных видов знания.

Дело в том, что подобные виды знания уже сами по себе являются реликтовыми в современной культуре. Научно-технический прогресс, все далее заходящее «онаучивание» общества отводит этим видам знания все более узкие ниши в нашей культуре. Поэтому, на мой взгляд, с одной стороны, стоит задача сохранения того культурного генофонда, который имеется в различных формах донаучного и ненаучного знания, а с другой стороны, мне кажется, что в каком-то очень отдаленном будущем постиндустриальные технологии будут больше походить на «народные технологии», а постиндустриальные науки (например, архитектура, медицина и т. д.) будут больше походить на народные науки, чем на те дисциплинарные знания, каковыми они являются сейчас.

В. Порус. Мне бы хотелось сделать следующее замечание. Я часто задаюсь вопросом, почему, несмотря на колоссальные усилия, затрачиваемые на пропаганду и распространение экологического мышления, оно так плохо распространяется в современном мире, так плохо входит в умы и сердца, в практические действия. Видимо, здесь много причин, и та причина, о которой я хочу сейчас сказать, может быть, и не главная, но все же она очень важна в свете нашей дискуссии. Когда мы говорим, что надо жалеть природу, надо позаботиться о том, чтобы наши потомки имели прекрасный солнечный мир, в котором бегали бы зайцы и паслись козы, не исчезали растения, не высыхали моря, — в этот момент в нас говорит чувство рачительного хозяина. Такие слова характерны для человека, заботящегося о сохранении и умножении своего благосостояния. Это рационализированный взгляд, который не ограничивает себя сиюминутной перспективой, пользой, выгодой, а разглядывает будущее с точки зрения своего долгосрочного участия в нем. «Мне сейчас не так уж плохо, и я бы хотел, чтобы моим потомкам было тоже неплохо».

Вот на такой установке основывается псевдоэкологический взгляд на природу и на место в ней человека. Мне кажется, что отношение рачительного хозяина является совершенно недостаточным, и это одна из причин того, что экологическое сознание не внедряется. Отношение к природе, экологическое сознание должно зиждиться на совершенно ином принципе (мать—дитя). Природа — это мать, я ее сохраняю не потому, что она мне будет нужна

в будущем, не потому, что я могу ее доить, наслаждаться ею и т. д., а потому, что я являюсь ее частью, я равен ей в этом смысле, и потому, что она в этом смысле выше меня: она была до меня и останется после меня; я нахожусь в ней не для того, чтобы пользоваться ею, владеть ею, хозяйствовать в ней, а для того чтобы слиться с нею и в своей собственной жизни, и в жизни своих детей и потомков. Вот такая установка не характерна для нашего экологического сознания, исчезает из него.

Когда мы говорим об экологии культуры, то мы практически повторяем этот мыслительный ход. Так, отмечалось, что существует больший или меньший опыт, опыт, который хотелось бы сохранить,— скажем, опыт донаучной цивилизации, опыт нецивилизованных народов, опыт народной медицины и т. д. Но дело не только в том, чтобы его сохранять, а в том, что мы можем сохраниться только при том условии, что сохранится он.

Нужно осознать свою зависимость от экологии, а не использовать экологию в качестве инструмента для своих хозяйственных целей. Это так же верно по отношению к экологии природы, как и по отношению к экологии культуры. Вот почему я так активно допрашивал В. Л. Рабиновича, когда он, как мне показалось, выстраивал иерархию ценностей в экологических звеньях культуры. Мне кажется, что, когда мы рассуждаем о различных формах знаний и культуры, мы должны встать на точку зрения подлинной экологии, которая является жизненным условием нашего существования, а не той, которая есть следствие нашего гуманного, мягкосердечного отношения к этим звеньям культуры.

И. Касавин. Я во многом согласен с В. Порусом в том, что он говорил о нашем неверном понимании экологии (и экологии культуры в том числе). Но кое-что для меня остается непонятным. Я согласен с тем, что нельзя подходить к природе или к другим формам знания как к тому, что нужно только практически. Но, с другой стороны, когда он говорит, что нам необходимо понять, что мы без этого не существуем, то тем самым он просто переформулирует то, от чего хочет отказаться. Ведь в конце концов мы хотим сохранить природу для будущих поколений, потому что это нам нужно, потому что мы без этого не можем.

Мы призываем к экологии знания, так как и науку мы не можем развивать, не понимая того, что в ней есть ненаучные образования. Я не совсем понял конечную фор-

мулировку В. Поруса. Мне казалось логичным завершить критику неправильной экологии утверждением о том, что следует осознать самоценность, скажем, природы. Суть заключается не в том, что мы не можем без нее жить, а в том, что она без нас может.

Точно также необходимо осознать и самоценность других форм знания по отношению к науке. Они нужны не потому, что мы науку хотим развивать, да и природа нам нужна не потому, что мы в ней хотим жить. Но зачем нам эта самоценность, зачем нам признавать ее? Здесь опять встает вопрос об основаниях диалога. Почему мы все-таки убеждены, что он все-таки возможен? Почему мы должны признавать самоценность чего-то, что нам не нужно, не выгодно? Ученым, например, выгоднее признавать, что природа служит нашим целям, а ненаучное знание только мешает науке.

В. Майков. Я бы хотел сделать добавление. Мне кажется совершенно справедливой утверждающаяся В. Порусом недостаточность призывов к экологической этике и неэффективность этих призывов (хотя неэффективны они преимущественно в РСФСР. Например, совершенно иная ситуация в Эстонии и в большинстве западных развитых стран, в которых есть то, что мы можем назвать экологическим сознанием, и чего нет у нас). Но мне кажется, что недостаточной является также и предложенная программа «материнской этики», если она будет сформулирована таким образом. На мой взгляд, она принадлежит к тому кругу мышления, который базируется на убеждении: поняв какой-то основополагающий принцип, мы тем самым изменим ситуацию. В том же русле движутся многочисленные программы гуманитаризации и гуманизации культуры, естествознания, воспитания, этики. Нечто уже свершилось, произошло, и мы это признали, приняли. А теперь мы пытаемся, исходя из уже случившегося и принятого, проделать какие-то спасительные процедуры.

Мне кажется, это неэффективно. Нужно искать другие пути. Надо глубже исследовать вопрос о природе ненаучного знания. На этот вопрос пытался ответить и не ответил В. Филатов. Он же предложил типологию ненаучного знания. Для того чтобы ответить на вопрос о природе ненаучного знания, необходимо заглянуть в историю европейской культуры, когда произошло институциональное размежевание этих форм знания. Я имею в виду декартовско-галилеевскую революцию.

В. Порус. Я, видимо, неосторожно употреблял термины и смешал понятия «польза» и «нужда». Конечно, есть разные уровни нужды и пользы. Есть всеобщая нужда человечества в том, чтобы жить. Эту нужду никак нельзя снять с повестки дня, она не может выйти из нашего языка. И природа нам нужна в этом смысле.

Я выступал против утилитаристского подхода к природе, когда наслаждение красотой природы или использование ее богатств понимается как практическое условие удовлетворения наших достаточно примитивных потребностей. Когда мы к зайчикам или к козочкам относимся как к только тому, что мы можем наблюдать или съесть.

Наверно, действительно, «материнская этика» является недостаточной, вероятно, есть что-то еще. Нужно искать, а сейчас, во всяком случае, ясно, от чего мы должны отказаться. Ясно, что недостаточно. Определить полный комплекс условий для того, чтобы экологическое сознание стало довлеющим, мы пока не готовы. Мы можем идти в этом направлении.

В. Майков. Это как стратегия поведения в критической ситуации.

В. Порус. Совершенно верно. Мы должны осознать задачу и цель. Когда я отвечал Рабиновичу, мне нужно было ответить иначе. Дело не только в том, что есть различные виды всеобщего блага: жизнь, свобода и т. д. Дело в том, что это благо осознается как всечеловеческое, всеобщее именно в пограничной ситуации. Когда ставится вопрос «жизнь или смерть», жизнь становится абсолютной ценностью. Пока нет этого вопроса, можно говорить: «Я бы пожертвовал жизнью ради...» А вот когда тебя ставят перед необходимостью жертвовать жизнью, она становится для тебя главной ценностью, и герой — тот, кто жертвует жизнью именно в критической ситуации, а не тот, кто разглагольствует о героических подвигах.

Сейчас человечество, культура стоит перед необходимостью подвига. Юрий Карякин как-то сказал, что все человечество уподобилось той матери, которая для спасения собственного ребенка в критической ситуации руками разогнула железные прутья, которые потом не могли разогнуть десяток взрослых мужчин. Вот в этом едином, единственном, последнем напряжении жизни она совершила то, что является парадигмой для человеческого деяния в настоящее время: или мы разогнем эти

путья, осознаем эту критическую ситуацию, научимся говорить друг с другом, научимся уважать чужую культуру и черпать из нее источники своего существования и развития, наслаждения, или же мы рискуем пойти по магистральной дороге, которая приведет нас к гибели. Вот так, может быть, очень обостренно я ставлю эту проблему.

Н. Автономова. Тема кровного отношения типа «мать—ребенок» к почве, к земле, к нашей автохтонности тесно связывается в моем представлении с политическими речами Хайдеггера во время его ректорства во Фрайбургском университете в 1933—1934 гг. Во Франции в последние годы чрезвычайно активно обсуждался вопрос о том, что такое собственно Хайдеггер и как связана его философия с его социально-политическими и культурными установками. Прочитав конкретные материалы, по поводу которых шла такая бурная дискуссия, я лишней раз убедилась в том, что идеал кровности, автохтонности, внерациональности сам по себе далеко не безопасен, он весьма страшен во многих смыслах.

Людям, которые писали о Хайдеггере, говорили: «Ах, вот вы вырываете куски из контекста...» Простите, но если «вырывать» фразы «Хайль Гитлер», которыми Хайдеггер заканчивал каждую речь перед студентами и некоторые речи перед рабочими, то такой «вырез», видимо, имеет основания и говорит о многом. Хайдеггер говорит студентам о том, как они должны учиться. Нужно покончить с классическими идеалами знания, идеал учителя и ученика уже не имеет смысла, мы не можем больше ориентироваться на прогресс в науке, но мы должны ориентироваться на университет в смысле социума, в смысле общности определенного типа.

И из этой идеи (которая сейчас бурно развивается в самых разных направлениях, связанных с исследованиями науки в социокультурных направлениях) вытекают очень важные выводы. Да, мы должны ориентироваться на науку как на общность, на то, что связано с определенной социокультурной ситуацией «здесь и теперь», с определенным типом государства, с определенным типом политической воли. Я вовсе не хочу сказать, что мы можем проводить далекие, глубоко идущие аналогии и сбрасывать Хайдеггера со счета. Ни в коей мере. Он действительно, может быть, как никто другой, выразил «неклассическую» суть современных познавательных процессов. Но некоторые страшные вещи (не думаю,

что они так уж случайно возникают, скорее всего они вполне закономерны), связанные с забвением универсализма, тоже имеют место.

Второй пример, о котором я хочу рассказать. Все мы знаем, что многие процессы в современной социологии и философии науки вдохновляются тем наработанным этнологами и этнографами материалом, который был получен с конца XIX в. Там тоже не все однозначно в смысле значимости выводов этнологического типа. Существует такое наблюдение (и Леви-Стросс его фиксирует), что если мы проинтервьюируем этнолога или этнографа, который сам некогда был аборигеном, членом племени, а потом ему дали возможность учиться и стать профессиональным этнологом, то, как правило, возникает странное отторжение от той позиции, которую европейская наука считала единственно возможной.

Европейская наука утверждала равнозначимость этнологического объекта из-за соображений морального характера: чтобы поддержать туземца, чтобы у него не было чувства, что он младший брат белого человека. Когда же этому субъекту была дана возможность самому выбирать, что значимо, а что — нет, он, как правило, выражал обиду на то, что этот идеал равенства лишь способствовал тому, что люди на 20—30—40 лет оставались в диких условиях невозможности никакого выбора. Эти примеры, по крайней мере для меня, иллюстрируют мои собственные сомнения в том, что и тот путь, который сегодня проговаривался — идеал переосмысленного универсализма, — это экологически еще более *gear bird* (дрессированная птица), чем любая экзотика племени. Сейчас многим людям кажется, что они вдохнули свежего воздуха, когда услышали, что «наука плохая, она многого не может...». Но для того чтобы промыслить все возможные последствия отказа от универсализма, нужна более отточенная рефлексивная культура, и, может быть, не всем это дано.

Но для меня очевидно и другое: отказываясь от истины как универсального идеала в пользу блага как универсального идеала, мы тоже ничего не получим. На мой взгляд, все эти три идеала основаны на трех главных модальностях человеческого существа: чувстве, воле, разуме — на эстетическом, этическом и познавательном (в собственном смысле). Эти три идеала одновременно и социокультурны, и универсальны. Не видеть в них уни-

версальности — значит обречь себя на весьма печальные последствия.

Каким же образом можем мы получить это универсальное, если в каждом случае у нас разное благо, разная истина, разная красота? С благом, может быть, труднее. Но что касается познания, то здесь существуют объективные закономерности. Для раскрытия логики познания потребовалось бы довольно много времени, однако некоторый прогресс на этом пути, по моему мнению, есть.

В. Майков. Я бы хотел поиграть противопоставлением «жесткой» науки и альтернативной науки на примере научной психологии и такой области традиционного знания, которую можно назвать «психотехникой». Известно, что в США почти в каждой семье есть свой хиллер¹ (ребенок, мать, бабушка, любой родственник). Вмешательство хиллера значительно увеличивает шансы на успех любой операции. Я напому слова Э. Берне о том, что профессор психологии редко знает научно то, что знает и использует в своей жизни пятилетний ребенок. Известно также, что Декарт вообще не считал психологию наукой. Вслед за ним это же повторял Кант, говоря, что психология как наука либо невозможна, либо неинтересна.

Таким образом, мы видим, с одной стороны, незначительное и часто малосодержательное научное знание, а с другой стороны — громадную и наукой неосвоенную область практической психологии, практического умения, искусства, мастерства в психологической области. Мы можем условиться и часть этой области, поддающуюся упорядочению и эксплицированию, назвать психотехникой — как организованным, артикулированным и транслируемым умением управления психическими процессами.

Приводилось уже достаточно много примеров по действительности психотехники в разных областях практического знания. Я хотел бы, отталкиваясь от Декарта, напомнить об основаниях, разделяющих психологию и психотехнику. Они обстоятельно проговаривались на Западе, а у нас можно вспомнить книгу М. К. Мамардашвили «Классический и неклассический идеалы рациональности» (Тбилиси, 1984), в которой показывается, что в фундаменте классического мира, в предпосылках абсолютного пространства, абсолютного времени и непрерыв-

¹ От англ. to heal — врачевать; народный лекарь, знахарь.

ности опыта уже заложена соответствующая предпосылка о сознании, и мы, имея те же предпосылки, уже не можем целиком повернуться к исследованию нашего духовного мира, адекватно воспринять его. Отсюда запрет на взаимопереводимость языков описания мыслящего тела и тела протяженного, взаимонепрозрачность.

Поэтому научно мы можем описывать два ряда параллельных явлений и не можем найти их взаимосвязи. Я указал на это событие в истории европейской философии, потому что оно является ключевым. Конечно, в основе этого разделения лежит древнее, додекартовское разделение, различие духа (сознания) и плоти (тела), однако особый, принципиальный статус психотехники, по-моему, оформляется именно со времени Декарта. Соответственно появляются и науки о духе, и науки о природе. Эта ситуация является своеобразной точкой ветвления классической науки и формирующейся неклассической, наук объясняющих и наук герменевтических, научной психологии и психотехники и т. д.

Мне бы хотелось теперь вкратце очертить область психотехники в собственном смысле слова. Психотехника обладает самостоятельным статусом. Существующими научными средствами мы не можем ничего сделать для того, чтобы расшифровать это знание и перевести его на язык жесткой классической науки. Одновременно мне кажется, что идеи альтернативной науки также являются паллиативными, они пытаются замазать существующие трещины, не пытаясь продумать основания кризиса.

Более эффективным я считаю разработку феноменологической традиции. Отмечу две запомнившиеся работы. Первая работа Дэвида Майкла Левина, профессора феноменологии, «Телесное воссоздание бытия», где есть попытка разработать программу научной феноменологической психологии. Автор второй работы (Д. Шапиро) в книге «Телесные модусы рефлексии» также строит программу новой психологии, которая учитывает не наши ментальные состояния, не апелляцию к логосу, а пытается найти транслируемые (и это очень важно для науки) и воспроизводящиеся состояния, которые являются интегральными психофизиологическими состояниями. Они обладают рядом гештальтных свойств, в которых соединены и интеллектуальный момент, и психофизические составляющие.

Можно вспомнить, что буддистская теория дхарм фактически воспроизводила ту же самую программу.

Дхарма изначально определялась как духовно-телесное. Потом на этой основе уже строилась вся буддистская практическая психотехника. Я попробую сформулировать два-три принципа психотехники как практического искусства. Она основывается на том эмпирическом положении, что состояниями сознания можно управлять. Я различаю психотехнологию и психотехнику по тому же основанию, по которому М. Хайдеггер в статье «Вопрос о технике» различал технику и технологию.

Психотехнология — это искусство манипулирования массовым сознанием, и как практическое искусство она мало осмысленна. С одной стороны, мы имеем тот факт, что сознанием и телом можно управлять, а с другой стороны, мысль нельзя породить по своему произволу. Это первый момент, конституирующий границы психотехники. Другой момент — гештальтное качество. Психотехника оперирует особыми состояниями, которые транслируются в культуре, причем чаще всего через антропоморфные образцы жизнедеятельности.

Это положение можно проиллюстрировать известным тезисом М. К. Мамардашвили: мы можем понять только то, что сделали сами, только сделанное. Психотехника оперирует не понятиями, а крупными «живыми» «блоками», и именно их она транслирует в культуре.

Третий момент, который мне бы хотелось отметить в качестве «довеска»: в футурологической литературе XXI век часто называется веком психотехники. Этим уже сегодня занимается ряд исследовательских центров, например в США. А что касается традиционной литературы, то вопросы, связанные с управлением сознанием, наиболее проработаны в народной медицине тибетского буддизма. Появилось несколько хороших работ на европейских языках. В них говорится о «системе целостных гештальтов» и их динамической организации, которая позволяет транслироваться определенным психотехническим состояниям. Это позволяет создать практическую науку о развитии человека. Таковы некоторые новые акценты к слову «наука».

В. Порус. Отвечая Н. Автономовой, я бы вспомнил знаменитую шутку: застенчивый — значит робкий, робкий — значит трус, трус — значит дезертир, дезертир — значит изменник Родины. Таким незаметным нажимом можно перейти от достаточно безобидных понятий к строгим оценкам. Когда я говорил о материнской, кровной связи человека с природой, я не имел в виду поч-

венничества, призыва к возврату к биологическим, доразумным чувствованиям как основе социального общения. Клич «Хайль Гитлер», взывавший к животному, противоразумному в человеке, никоим образом не связан с тем, о чем говорил я. Жажда материнства тоже доразумна. Но доразумного много. Нельзя ставить в один ряд любовь, нежность и агрессивность, жажду убийства.

В самом деле, возражения против ложно понятого морального уравнивания развитых и неразвитых народов справедливы. Но разве подлинный диалог основан на формальном уравнивании? Равенство должно быть изначально, как равенство партнеров, но это не значит, что мы должны уравнивать силу и слабость, обилие возможностей и отсутствие таковых.

Как партнеры диалога культуры равны, но они вовсе не равны в смысле своих реальных возможностей. Поэтому, когда я призываю к диалогу культур, это отнюдь не значит, что между ними надо ставить формальный знак равенства. Далее, можно ли интерпретировать такой призыв, как отрицание прогресса, универсальности истины? Нет. Более того, мистика может стать столь же агрессивной, как и дегуманизированный, сциентизированный научный рай.

Когда одна форма культуры пытается подмять под себя все остальные, доказать свое преимущественное право говорить от имени человека, вот тогда возникает не диалог, а спор не на жизнь, а на смерть. Когда же идет диалог двух партнеров, уважающих друг друга, но имеющих разные возможности (и уважающих именно это друг в друге), тогда, я думаю, никакие универсальные ценности не страдают. Прогресс останется прогрессом и будет таковым даже в большей степени, чем это было ранее, если бы прогрессировала бы только одна форма культуры, считающая себя носителем прогресса и его синонимом. Прогресс науки — это вовсе не отрицание всего ненаучного, не подмена наукой всей культуры. Точно так же прогресс культуры не может сводиться к прогрессу мистики, науки или чего бы то ни было еще.

Благо. Этот термин вызывает массу разногласий. С истиной дело обстоит лучше, хотя, пожалуй, лишь на первый взгляд. Существует предрассудок, что истина есть то, что соответствует реальности, и мы каким-нибудь путем это соответствие устанавливаем. Но возможно благо для одного человека, которое в то же время не является благом для другого, и это закладывает осно-

вания будущего конфликта. При этом я не отрицаю вероятности универсализационного мышления. Есть универсальное благо, которое несомненно. Сомнения в нем означают выход за пределы культурной жизни, за пределы человеческого развития, за пределы человека вообще. Конечно, каждый волен выходить за пределы человеческого, объявлять себя сверхчеловеком, носителем сверхмиссии, идеи и т. д. Но оставаясь людьми, мы должны подчиняться некоторым универсальным и абсолютным критериям человечности, в том числе и благу. Я не вижу здесь оснований для разногласий.

Вот И. Касавин задался вопросом, а не нарушим ли мы права каждой культуры иметь свои собственные основания, если начнем искать основания, общие для всех культур? Мне кажется, что такой путь рассуждения заведет нас в тупик. Если каждая культура будет уповать только на свои собственные основания, то действительно диалога не получится. Но есть общечеловеческая платформа для соглашения. Плохо, когда частные основания выдаются за универсальные и абсолютные. Вот в чем опасность конфликта.

И. Касавин. Можно ли понять Вас таким образом, что единственное основание для диалога — это осознание того, что диалог фактически ведется? Считаете ли Вы, что разные формы культуры никогда не существуют независимо друг от друга, и фактическое взаимодействие уже осуществляется; и вопрос не о том, что оно осуществляется, а в том, чтобы сделать его наиболее удачным?

В. Порус. Да, это одно из оснований. Но этого мало. Надо признать и то, что остановки этого диалога всегда являются источником всечеловеческих трагедий. Важно осознать не только то, что диалог уже ведется, но и то, что он может быть прерван.

Н. Автономова. Есть ли какие-то результаты у этого диалога?

В. Порус. Да, конечно.

Н. Автономова. Вы говорите, что партнеры в диалоге обладают заведомо разным опытом. Придут ли они к позиции: «да, ты это понимаешь лучше, чем я», или же они попытаются остаться в той этически взвешенной безоценочной сфере, которая не мешала бы им продолжать этот диалог?

В. Порус. Нет, не может быть абсолютно безоценочной сферы, иначе это не диалог, а спор глухих. Диалог

должен стремиться к всечеловеческому единству. Если он не придет к этому, человечество обречено. Означает ли это, что такое соглашение должно подразумевать радикальный отказ от каких-то принципиальных установок и ценностей, капитуляцию перед победившими в этом диалоге? Нет, не означает. Я думаю, что всечеловеческое единство культуры способно ассимилировать все ценное, все положительное, все лучшее, что есть в различных культурах. Если при этом происходит отказ от некоторых оснований, то это не беда. Важно, чтобы этот отказ был ненасильственным.

Н. Автономова. Ну, это настолько очевидно, что здесь не о чем спорить.

В. Порус. Я с самого начала думал, что мы с Вами боимся одного и того же, только наши страхи воплощаются в разные образы.

Н. Автономова. Как Вы все-таки различите: хорошее кровное и плохое кровное? Ведь в заповедях фашистов не было призыва «иди и убивай». Они задним числом оправдывали необходимость убийства сопротивлением непонимавших идей фашизма. Я все-таки хотела бы понять, как Вы дифференцируете хорошее и плохое?

В. Порус. Вопрос трудный.

И. Касавин. А можно ли этот вопрос понять как вообще вопрос о том, каковы эти культурные универсалии? Они могут существовать, но они носят абстрактный характер? Или же они существуют и носят совершенно конкретный характер руководства к действию? Является ли истина только регулятивной идеей, позволяющей нам просто двигаться в познании, или же истина есть совокупность каких-то предписаний, которые нам реально помогают двигаться, а не просто обеспечивают сам процесс?

В. Порус. Я думаю, что абстрактно решать этот вопрос не следует. Если бы этот вопрос решали люди шесть-семь столетий назад, они бы по-иному ответили на него. Люди будущего тоже во многом не согласятся с нами. Этот вопрос и его решение зависят от исторического опыта. Наши абстракции не истина в последней инстанции. Я как раз против априорного, абсолютного размежевания хорошего и плохого. Я думаю, что это нужно предоставить истории, нашему совместному бытию. Но мы не должны сбрасывать и предшествующий опыт: жесткая дихотомия «свой—чужой», «научное—антинаучное» чаще приводила к тяжелым поражениям

того, что мы называем прогрессом, человечностью, гуманизмом и т. д.

Н. Автономова. Тем не менее именно научное сознание во многом способствовало снятию дихотомии типа «свой—чужой».

В. Порус. Да, конечно. Только не нужно доводить это до абсолюта. Не нужно выдавать нужду за добродетель. Научному анализу подвержено все, в том числе и сам научный анализ, но из этого еще не следует, что научный анализ — это слово Божье.

В. Майков. Как Вы считаете, есть ли антропологические гарантии добра, онтологические гарантии природы человека? Где возможности отличия хорошей материнской этики от плохой? Или все это зависит только от нас? Я задал классический вопрос.

В. Порус. Я так же классически отвечу. Онтологических гарантий, понимаемых как гарантии свыше, нет. Эти гарантии даются жизнью человечества, тем, что называется нашей совестью, нашим умом, историческим опытом, надеждами. Истина, добро, благо и т. д. не существуют вне нашего исторического бытия. Действительность их постоянно воскрешает.

И. Касавин. Я все-таки повторю свой вопрос. Мне представляется, что основы какого-то абсолютного подхода к рассмотрению многообразия культуры или знания содержатся только примерно в таком утверждении: все это многообразие внутренне соотнесено между собой. Каждый элемент культуры соотнесен с другим, и только в том, что они существуют все вместе, и есть основание того, что между ними возможен диалог. Я не вижу никакого другого основания для существования абсолютного. Если из своей собственной природы каждый элемент культуры выводит основание абсолютного, то эти основания по определению не будут универсальны. Если же эти основания выводятся из их совместной природы, то здесь есть определенная возможность того, что они будут приложимы ко всем элементам культуры. Единственное, что я вижу общим для всей культуры,— ее многообразие и соотнесенность элементов друг с другом. Нужно осознать свою совместность.

Н. Автономова. Чем больше наше многообразие, тем глубже и шире может быть основание для единства.

В. Порус. Но я ко всему этому добавил бы еще идею блага. Если культура не имеет цели, направления, то, независимо от того, сколько будет оснований, смысла

уже не будет. Для культуры нет иной цели, кроме как общечеловеческое благо. В противном случае это будет не человеческая культура, а какая-то иная.

И. Касавин. Благо часто предстает в образе забора, которым разгораживают различные части культуры. С таким же успехом оно может предстать в образе взаимной коммуникации. Совершенно неясно, чем, собственно, является благо. Может быть, наивысшее благо, как полагает Фейерабенд, состояло бы во введении ограничительных линий между традициями таким образом, чтобы каждая спокойно развивалась и не мешала другой.

В. Порус. В этом есть свой резон. Но дело не в плюрализме самом по себе.

И. Касавин. Но тогда ни о каком единстве культуры нельзя говорить. Нельзя говорить об универсальных культурных универсалиях.

В. Порус. Всему должна быть мера. Даже в применении универсальных понятий. Свобода, понятая как абсолютная бесконтрольность, безусловность,— это абсурд. Но вместе с тем есть и универсальное понятие свободы, свободы как ценности. Точно так же и здесь, в разговоре о культурах. Конечно, своя ценность есть в автономности культур, их суверенности и партнерстве. Но это сомнительная ценность, если она единственная. Плюрализм есть условие всечеловеческого развития. Свобода каждого есть условие развития свободы всех. Это общечеловеческая максима. Вот так я понимаю основные принципы экологии культуры, о которой мы здесь говорили.

И. Касавин. Мне представляется, что плюрализм есть не только основа развития, но и значимый его результат. Так как этот плюрализм сохраняется и служит гарантией того, что в дальнейшем он еще больше расширится, мы и можем говорить о каком-то развитии.

В. Порус. Я понимаю это как единство относительно и абсолютного. Плюрализм есть условие развития и его результат. Но так можно говорить не только о плюрализме. Но, на мой взгляд, плюрализм не может быть регулятивной идеей, он не может быть тем трансцендентным иксом, к которому мы устремляемся как к горизонту. Плюрализм — есть каждый раз фиксируемое состояние, которое мы осознаем как степень осуществления той цели, к которой идем или, по крайней мере, ставим перед собой. Сам по себе он целью быть не может.

Н. Автономова. То есть, по-видимому, дело обстоит так же, как невозможность снятия всех связей и зависимостей, как невозможна абсолютная неиерархичность. Коль скоро мы эти связи устанавливаем, всегда будут более сильные и более слабые элементы внутри общего целого.

В. Федотова. В ходе обсуждения различных типов знания в различных типах культуры все признавали, что наука не является доминирующей и единственной во всех культурах формой знания. Однако встал вопрос: как к этому относиться? С одной стороны, были упреки в том, что науку выпячивают, считая ее лучше другого знания. С другой стороны, была попытка показать, что вряд ли возможно полное равенство всех типов знания; быть может, есть какой-то более универсальный тип.

Основная конфронтация наметилась по вопросу об отношении к плюрализму знаний, включающему внеучные формы или возможности какой-то универсализации. Мне кажется, что мы все время при решении теоретических вопросов находимся в плену наших ценностных устремлений. Например, вопрос о соотношении науки и ценности мог решаться в интересах деидеологизации (требования развести науку и ценности), но он мог решаться и в интересах гуманизации (требования объединить науку и ценности).

Сейчас намечается новая тенденция: ради гуманизации и деидеологизации объединить науку и ценности, но речь уже идет об универсальных ценностях. Наши ценностные оценки, видимо, справедливы, если речь идет о разных типах знания. При решении вопроса о соотношении истины и правды смещение теоретических установок к ценностям можно продемонстрировать на следующем примере. В нашей повседневной жизни правда считается выше истины, превосходит ее, дана нам непосредственно, конкретно, содержит вопрос о справедливости. Истина же обрела какие-то схоластические безличные черты.

Это так и есть, но вовсе не значит, что так будет всегда. Я процитирую Искандера («Кролики и удавы»): «Да-да»,— ответили кролики, чувствуя, что в словах Задумавшегося есть какая-то соблазнительная, но чересчур тревожная истина, а в словах Короля — какая-то скучная, но зато успокаивающая правда». Таким образом, то, что решается по проблеме научной и внеучной форм социального знания, исходя из ценностей,— это

исторически конкретное решение. Надо показывать и в тексте, и в заключении, что это не раз и навсегда данное решение, что ценностно нагруженная наука может быть плохой и свободная от ценностей наука может быть плохой. Именно от конкретной ситуации зависит тот факт, что либо правда, либо истина может нести в себе больший социальный пафос. В начале дискуссии мне показался недостаточно проработанным вопрос о том, почему все-таки появление новых типов знания, таких, как научное, не устраняет других типов знания?

Традиционная концепция отражения, которая утверждает, что мы отражаем единый мир, только в разных зеркалах, уже не находит своего обоснования. Я не понимаю, зачем требуется такое множество зеркал, для того чтобы отразить один и тот же мир. Мне кажется, что наивный реализм постоянно сдает свои позиции. Сначала мы узнаем, что существует активность субъекта познания, социальный заказ на какое-то понимание, в частности, интерес к правде, а не к истине в наше время тоже во многом социально определен.

Когда мы говорим, что нет монополии на истину, то тем самым мы хотим сказать, что нет одной кому-то известной истины. Возникает потребность в плюрализме этих истин или правд. Наивный реализм в науке, или псевдоклассика методологических установок, заставляет нас верить, что мы отражаем один и тот же мир.

Очень важный вывод, вытекающий из анализа вне-научных форм знания, состоит в том, что эти формы знания работают как бы в разных мирах. И хотя существует единый мир, для каждого человека он как бы «вырезан» практикой его сознания. А мир, творимый сознанием, не может быть хотя бы до поры недействительным для этого сознания. Если взять мир, то наши принципы слабо действуют в этом мире, поэтому не исключено, что в каких-то мирах научное знание не будет столь же уважаемо, сколь уважаемо оно в нашем мире. Фейерабенд, например, указывал, что его методологический анархизм вырос на основе общения с мексиканцами, пуэрториканцами, которые демонстрировали иную логику.

Единый действительный мир дан нам как множество миров, зависящих от исторического времени, нашей культуры, социальной принадлежности, образования, рода занятий, интересов. Каждый раз эти миры по-разному бывают заинтересованы в знаниях разного типа. (Известен пример с африканцами, которые не пользуются

услугами европейской медицины, ибо она не может вылечить их так, как это делает шаман.) Такой взгляд необходим и для того, чтобы определить наше место и способы нашей работы.

Инженер может сказать, что философ оторван от жизни, и будет прав с точки зрения отсутствия у философа заботы о конкретном деле, об обычном мире повседневности. Равным образом будет прав и философ, считающий, что мир его законов, смыслов, всеобщего — это тоже действительный мир, с которым сталкивается инженер, не делая его предметом своих интеллектуальных усилий. Ощущение отрыва от жизни не покидает творческого человека именно потому, что он строит свои миры, свои реальности.

Но это уже другая тема. Когда мы касаемся венаучного знания, мы говорим о тех мирах, которые построены, но их особость по отношению к действительному миру не осознается; эти миры воспринимаются как действительные в обыденном, мифологическом, религиозном сознании. А деятели культуры все-таки понимают, что построенный мир не есть действительный мир.

И. Касавин. В выступлении В. Федотовой мне не совсем ясно следующее. Когда мы говорим об этой примитивной теории отражения, то прежде всего мы имеем в виду объективный мир, который отражается в нашем знании, а не тот мир, о котором говорили Вы. Мне очень близка мысль о том, что разнообразию знаний соответствует разнообразие практик. Кстати говоря, эта мысль появилась довольно давно. Но когда мы критикуем примитивную теорию отражения, то мы говорим не о практике, которая отражается в знании, а об объективном мире. Здесь происходит, на мой взгляд, серьезное спутывание этих миров. О многообразии миров можно говорить, когда мы говорим о разных видах практик, о разных формах жизни человека. Что именно Вы имели в виду?

В. Федотова. Когда мы говорим «объективный мир», то в это понятие не вкладываем ничего, кроме смысла «природный» мир. Если мир Колумбийца — это мир, описанный Маркесом, который гипостазирует сознание Колумбийца, отождествляя его сознание с его миром, его практикой, его жизнью, то является ли этот мир объективным?

Б. Пружинин. Осознает ли Колумбиец частичность, ограниченность своих представлений? Осознает ли он

связанность своих представлений о мире с практикой, с узостью какой-то практики, с необходимостью совершенствовать свои представления о мире, накапливать опыт совершенствования отображения реальности? Или же он живет в этом мире и живет?

В. Федотова. На уровне обыденного сознания у него нет потребности рефлексировать неадекватность своего сознания мира. Он воспринимает свое сознание как действительный реальный мир. Мир для него такой, как в этом сознании. Если мы ему предложим какое-то знание о социальных процессах, то оно не будет «работать», потому что он не видит мир таким, каким мы его видим.

Можно вспомнить Карпентьера и историю с диктатором, пытавшимся изъять из магазинов всю «красную заразу» и уничтожить все, что может инспирировать революцию, но который сказал, что «Капитал» можно оставить, потому что не верил, что «вагоновожатые могут его свергнуть при помощи этих квадратных уравнений». То есть это как бы до поры не входило в этот мир.

Когда я говорила, что созданный индивидом мир не может не быть его действительным миром, я все время говорила «до поры», т. е. какое-то изменение практики наверняка откроет ему глаза на то, что мир другой. Но тут надо различать: о научном ли мы сознании говорим, о сознании, которое тяготеет к показу мира таким, какой он есть в действительности, независимо от того, как его видят эти колумбийцы, от того, какие там экономические процессы, социальные структуры, или мы говорим о том мире, каким его видит живущий в нем человек.

Б. Пружинин. Но ведь деление на научное и ненаучное проходит по совсем иным линиям. Дело в том, что для того чтобы у человека возникло желание совершенствовать свои знания и представления о действительности (а, мне кажется, мы сейчас смешиваем понятия «отражение, отображение действительности» и «знание»), необходима сама мысль о некой действительности, в соответствие с коей необходимо привести наши знания. Стихийное бедствие, нашествие, завоевание — и колумбиец уже смотрит на мир иначе, чем смотрели его отцы. Но он-то этого и не хотел, об этом не думал, опыт этих изменений он не осознал.

В. Федотова. Вы спрашиваете так, будто человек специально занят добыванием своих знаний и затем у него возникает потребность отрефлексировать истинность своих знаний. Но в обычном знании, полученном неспе-

циализированно, такой задачи нет. Поэтому не возникает и вопрос о том, правильно ли то, что я знаю. В данном случае истина существует скорее как правда. Такие мировоззренческие образования всегда претендуют на господство и на некритическое утверждение себя в качестве всеобщего.

А. Грязнов. Расскажите поподробнее о наивно реалистической позиции. Насколько она стабильна? Способна ли она изменяться? Мне кажется, что сторонники универсальной концепции, способной объяснить и альтернативные формы знания, исходят из идеи того, что человеку просто присущи некоторые постоянные концептуальные схемы. Эта идея может получить подкрепление и лингвистической теорией, например моделью Хомского. Может быть, именно такая позиция была у Автономовой, поскольку она знакома со структурным подходом в этих вопросах. Можно рассматривать наивный реализм как такую постоянную позицию.

И. Касавин. Вы хотите сказать, что универсализм и упование на существование единой наивно реалистической точки зрения — это одно и то же?

А. Грязнов. Возможно.

И. Касавин. Попросту говоря, нет никакого единого наивного реализма, а есть различные наивно реалистические утверждения, которые весьма существенно отличаются друг от друга. Можно сказать, что в науке может существовать наивный реализм — так называемый *the common sense of science* и, с другой стороны, есть другой наивный реализм — наивный реализм туземцев племени азанде, наивный реализм образованного человека античности — это тоже наивный реализм, но совсем другой и т. д.?

А. Грязнов. Может быть, есть какие-то более глубокие структуры, которые обуславливают такую позицию. Например, это могут быть лингвистические структуры, когда уже нет разницы между туземцем племени азанде и человеком-ученым.

И. Касавин. Но есть различие языков.

А. Грязнов. Различие языков — это внешнее различие. Различие проявляется здесь на уровне «внешней» грамматики. Но, может быть, есть сходство на уровне «глубинной» грамматики.

В. Федотова. У Автономовой — ценностная защита универсализма. Она приводит драматический пример, как почвенничество Хайдеггера привело его к сближению

с фашизмом. Я считаю, что с фашизмом можно сближаться на какой угодно почве, в том числе и на почве универсализма. Мы, например, были достаточно универсальны и тем не менее... знаем свою историю.

Позиция наивного реализма в науке или вообще по отношению к знанию — это позиция, которая считает, что есть один мир и есть его содержание, отраженное в сознании, — это и есть знание. А поскольку мир один, постольку и знание одно, едино. Поэтому альтернатив ему (знанию) не может быть. Истина одна, а все, что мы получаем «рядом», — это донаучное, ненаучное, преднаучное, антинаучное. Есть и модификации этой позиции. Например, когда позиция воспроизведения содержания объекта в знании выглядит как позиция зеркального отражения, субъект понимается как абстрактный гносеологический субъект.

Свои позиции наивный реализм сдает постепенно. Точка зрения абстрактного гносеологического субъекта заменяется точкой зрения социально-исторического субъекта познания, появляется дифференциация объекта и предмета науки, представление об идеалах и нормах научного исследования, укорененных в социальных структурах, о латентной и прямой социальной детерминации знания. Все это есть отход, отступление от позиции наивного реализма.

Я думаю, что введение, постановка проблемы нормального функционирования всех до-, не-, антинаучных форм знания — это падение крепости наивного реализма, считающего науку единственной представительницей истинного знания. Нас перестают заставлять видеть мир как единый, но отраженный в разных зеркалах. Через многообразие практик, миров, культур мы начинаем понимать, что этот мир не такой уж единый. То есть, говоря об объективном мире, мы чаще всего имеем в виду только мир природы.

Л. Поляков. Мне кажется, что мы совершаем весьма интересный эксперимент, вводя презумпцию существования какой-то одной объективной реальности или говорим о переходе на плюралистические позиции. Мы должны помнить о том, что сам наш разговор ведется на определенном языке — языке научной традиции или какой-то другой. А не является ли презумпция общей объективной реальности, на которую нацелены познавательные устремления любого человека и соответственно идеал некой строгой науки, дающей познание все более глубокое

(первой степени, второй степени и т. д.), — не является ли это необходимым условием выживания, существования человеческого коллектива, коль скоро он вообще возникает? Не является ли это обязательным условием или, если угодно, врожденным пороком социума, в котором должна найти свое адекватное теоретическое отражение эта установка на единство?

В какой-то момент доминирует эта презумпция общности, соединения труда. Именно в какой-то момент, потому что социум можно рассматривать в разных степенях диффузности: как в начале — предшествующая диффузность, так и в конце — рассеянность, несвязность структурных отношений. Это все равно социум, потому что уже есть как бы силовые линии, которые начинают собирать магнитные опилки по определенным правилам.

Мне кажется, что сама идея науки, научного знания является адекватным выражением социальности человека. Точно так же, как настойчивые поиски эсперанто в области языка свидетельствуют об этом же. Настойчивые поиски коррелята социума, когда достигается явно выраженная связность, структурность, взаимозависимость, начинаются в буржуазном обществе как обществе, по преимуществу связанном собственно социальными связями. Если учитывать этот аспект, то не таким уж отвлеченным будет и разговор о разных типах культур и укорененности разных типов знания, дознания, незнания, сверхзнания в соответствующих культурных сообществах.

И. Касавин. В этой связи я бы хотел рассказать о своем разговоре с человеком, настроенным весьма отрицательно к плюралистической концепции знания.

— Вот вы анализируете, — начал он, — различные виды знания и предполагаете, что в чем-то они сопоставимы, что нельзя говорить «это знание лучше, а это — хуже», нельзя же сопоставлять таким образом прыжки в длину и прыжки в ширину. Но какую позицию занимаете Вы сами, анализируя эту проблему? Научную или ненаучную?

— Видимо, какую-то близкую к научной позицию.

— Но я не понимаю, почему наша научная позиция (а именно использование каких-то методов, близких к научным) должна однозначно детерминировать какое-то отношение к объекту. Мне кажется, что столь же успешно можно научными методами анализировать ненаучное знание и не утверждать, что научное знание выше нена-

учного. Главное — зафиксировать какую-то позицию. Мы осуществляем научный анализ, потому что мы так привыкли. Если мы отдаем себе в этом отчет, то всякий другой человек тоже может сопоставить наш анализ с нашим объектом или с каким-то другим анализом.

Б. Пружинин. Я хочу сделать некоторого рода заявление. Мы с вами обсуждаем определенный сюжет и давайте на этот счет говорить вполне определенные вещи. Я не понимаю, что такое наивный реализм. Я не могу придумать человека, соответствующего этому образу. Когда мы говорим о знании, то по самому определению этого слова, по самой сути явления, с которым мы имеем дело, знание всегда рефлексивно отнесено к объекту, а это значит, что, когда я действительно фиксирую знание как знание, т. е. когда я его проверяю, испытываю на отношении к объекту, я в нем по определению сомневаюсь.

Это наивный колумбиец, глядя на окружающую среду, принимает ее такой, какая она есть. Но это же вне-научное знание. В науке такого наивного реализма нет. Существует некоторая идеология, связанная с методологией науки. Ни один профессиональный методолог никогда не утверждал, что знание есть то, что нам непосредственно дано.

У человека всегда были сведения о мире, он всегда ими пользовался, они были включены в различные виды практики (в искусстве, в нравственности — во всем). Но есть еще и понимание, что эти знания могут быть неверными, неадекватными, что их можно улучшать. И вот в этом последнем случае мы имеем дело со знанием, которое по определению предполагает сомнение, возможность иной позиции. В определенный момент выделяется вид культурной деятельности, в которой люди занимаются исключительно совершенствованием знаний о действительности, сомнением. И все это слишком далеко от наивного колумбийца, я не понимаю, как можно говорить о каком-то общем наивном реализме.

Можно, конечно, сказать, что все усилия по совершенствованию знания тщетны, ибо они ничто перед лицом Вечности и Истории. Тогда действительно равны колумбиец, который всю жизнь ел банан под пальмой, и современный американец, который много сил отдает в работе на компьютере, чтобы в конце концов съесть все тот же банан. При таком релятивизме все культуры действительно кажутся одинаковыми. Мы старались — ста-

рались, две тысячи лет прожили, рак не победили, новые болезни нажили — вот и все итоги.

И. Касавин. Я не совсем понимаю, как совместить позицию Б. Пружинина с тем фактом, что сейчас происходит расширение понятия знания. Если раньше в знание включалось в основном то, о чем говорил Б. Пружинин, т. е. только знание, близкое к научному, и тем самым ограничивалось поле гносеологической рефлексии, то теперь мы говорим о другом виде знания, в том числе мы считаем знанием и то, что возникает стихийно, не рефлексировано, а также то знание, которое вербально никак не выражается (неявное знание, предпосылочное знание и т. д.). Если предполагать, что это знание недостойно гносеологического анализа, поскольку оно — не-знание, то это будет, на мой взгляд, неоправданным сужением понятия.

В. Федотова. Мне не совсем понятен пафос защиты науки у Пружинина. Моя цель состояла не в том, чтобы отрицать науку и научное знание, и даже не в том, чтобы приравнять ее к другим видам знания. Я хотела сказать, что есть задачи, которые решаются наукой, а есть другие задачи, решаемые другими видами знания. Поэтому вопрос о вненаучных видах знания — это вопрос о мирах, задачах, культурах, где работают ненаучные формы знания и где наука работать не может. Антисциентистские критики науки основываются на том, что наука не приносит человеку больше счастья, не решает его жизненных проблем и т. д. Что же является задачами науки?

Мне кажется, что принципиально важно разобраться, что решает, какой круг задач охватывает каждый вид знания? Надо отвести науке вполне определенное место. Если касаться социального знания, то можно говорить о технологическом знании и гуманитарном, связанном с производством ценностей. Это будут разные типы знания, и разные задачи они будут решать.

Очень часто научная истина, особенно в социальной области, внезапно под натиском практики терпит крах (и под натиском сознания тех людей, которые призваны претворять в жизнь, реализовать поставленные наукой цели). Возьмем теоретический образ социализма, в который мы так свято верили и который, как мы полагали, будет воспринят массой. Посмотрим теперь, в какой мере образ социализма в теории все больше корректируется тем образом социализма, который является обы-

денным. Происходит, как сказал бы Библиер, какая-то «точка поворота логик», при котором признание сложности и противоречивости жизни не может не привести к признанию сложности и противоречивости познания.

Мы теперь находим утопический момент в самой науке и уже не считаем, что он находится только где-то вне ее. Если Фейерабенд говорит об альтернативности теорий как о возможности выбрать наилучшее, то, наверное, в этом принципе в области социального знания участвует и вненаучное знание, обыденно-практические представления. Мы можем видеть противоречие, которое существует в знании в ориентации на разные жизненные ценности. Как можно построить социальное знание, лишенное этой ориентации? Объект социального знания включает в себя ценности, цели. Это даже не один какой-то объект, а это разные слои, группы, имеющие разные интересы и ценности. Такая ситуация неизбежно будет отражена в самом социальном знании.

А. Яковлев. Сразу скажу, что я не согласен со значительной частью высказанных здесь положений. Мне не нравится выражение «вненаучное знание». Я считаю, что знание всегда научно. Все остальное — не знание. Если у нас есть четкий образ научного знания, то все остальное методом исключения к нему не принадлежит. Конечно, встает вопрос о том, что такое научное знание, каково его место.

Мне кажется неправомерным считать науку видом культуры, потому что отождествление науки с видом культуры закрывает путь для изучения науки. Науку надо изучать каким-то другим образом для того, чтобы избежать тупикового культурного релятивизма. Можно, конечно, пойти по пути релятивизма до конца и объявить знанием все, что угодно (в том числе объекты).

Каковы предпосылки моей позиции? В сущности, человек еще не является человеком разумным. Происходит мучительный переход от неразумия к разумению. Я выделяю четыре этапа, которые являются не историческими, а гносеологическими этапами становления разумности.

1. Существует мир, в него включен человек, не отличающий себя от мира. Ощущение человеком мира, его переживание мира выражается в каких-то формах (в рисунке, в мифе, в охоте, в ритуалах, в танцах, в песнях, в крике радости и т. д.). Эти первые зачатки рефлексивности могут идти и из мира, и обратно в мир (когда че-

ловек думает, что определенные его действия, например шаманизм, как-то могут влиять и на него самого, и на мир). Это еще не знание. Мы и сейчас с этими формами сталкиваемся на каждом шагу. Японский ритуал чаепития, например, есть определенная форма рефлексии, нерасчлененного восприятия мира. Очень много форм в нашей культуре, не имеющих никакого отношения к знанию. Это — выражения чувств, переживаний, ощущений.

2. Второй этап связан с появлением представлений о природе, о естественном, и соответственно появляется представление о человеке, о субъекте. Мир разделяется на две части: объективный мир и субъективный, естественное и сознательное, идеальное, человеческое. Именно в это время появляется возможность существования собственно знания.

Многие научные дисциплины, существующие в настоящее время, могут быть выстроены в иерархическую систему по степени своей научности, по тому, насколько это знание действительно является отражением того объекта, который противопоставлен субъекту, насколько оно точно. Я думаю, что очень просто разделить по этому принципу физику и географию. Физика, конечно, более точная наука.

3. Сегодняшний этап развития разумности характеризуется пониманием того, что человек — это не субъект, отделенный от мира неким отстраненно-познавательным отношением, а прежде всего включенный в мир человек. Отделенная часть как бы начинает включаться в сам мир, в естественное поле, и тем самым субъект становится частью объекта. Отсюда все представления экологического порядка, проблема науки и ценности, когда осознается невозможность развития науки и знания без учета человека.

Знание предстает принципиально неполным, если в картину мира не включен человек как субъект. Именно в этой ситуации возникает кризис научной субъект-объектной картины мира. Здесь возникает вопрос: включать или не включать в научную картину мира эстетические, этические и другие позиции? В этом суть сегодняшнего момента — хочется включить, а не получается. Нет, например, в физике места для ценностей, хотя физика — наиболее развитая научная дисциплина. Если далее физика будет развиваться в этом же направлении, то и не будет включаться.

Но оказывается, что развитие современной физики ставит проблему необходимости включения человека непосредственно в научную (физическую) картину мира, и не только как наблюдателя. Существует так называемый «антропный принцип», а также все, что связано, например, с пригожинскими идеями о синергетике. В конце концов исследование человека даст нам больше, чем исследование космоса. И физика идет именно к этому.

4. Я уверен, что через какое-то время, через 10—15 лет, физика будет заниматься прежде всего человеком и человеческим миром. То есть мы на новом витке необходимо вернемся к первому, нерасчлененному этапу, когда мир включает в себя человека. Но это потребует от нас не старых форм (ритуала, переживания, самочувствия, рисунка), а совершенно нового способа познания, собственного разумного познания, его четвертого этапа.

Это особое чувство, своего рода рафинированное ощущение, прошедшее закалку научности, закалку знанием. Это будет, на мой взгляд, преодоление знания и науки. Я не знаю, как это будет выглядеть, но думаю, что это будет все-таки развитие идей о рефлексии, которые были высказаны в классической немецкой традиции; рефлексии как отображения целостности, а не раздвоенности мира. Не думаю, что новая разумность будет иметь такой жестко знаковый характер, какой имел язык науки до сих пор.

В мистицизме, на мой взгляд, выражен первый этап разумности. Конечно, мистицизм противостоит субъект-объектному гносеологическому делению и самой научности. Мистицизм держится на невыразимости, а наука держится именно на выразимости. Но в сегодняшней ситуации кризиса мистицизм напоминает о том, что мир является единственным и человек составляет единство со всем миром. То есть в мистицизме есть какие-то соприкосновения с сегодняшними идеями о будущем науки. Но, повторяю еще раз, мистицизм не есть знание.

В. Федотова. Я согласна с тем, что мистицизм не есть знание. Но я исхожу из того, что познавательная способность универсальна: что бы человек ни делал, он должен знать. Крестьянин знает, когда ему надо сеять, пахать, поливать. Мы обладаем множеством знаний, которые добыты не в ходе специализированной научной деятельности, а в ходе либо обыденной жизни, либо через иные типы специализированной деятельности.

Тема «Научное и ненаучное знание» многих пугает тем, что придется принять в качестве знания нечто анти-

научное. Если считать, что знание может быть только научное, тогда не будет никаких вопросов. Если же считать, что знание может быть самое разнообразное, то сразу же возникают основания для дискуссии. Искусство тоже познает, хотя специальной познавательной задачи не ставит.

Б. Пружинин. А что есть еще, кроме знания?

В. Федотова. Есть эстетическое, моральное и пр.

Б. Пружинин. Это тоже знание, но только чувственное. Объект осваивается чувством.

В. Федотова. Тогда я вообще не понимаю Вас. Вы от одной крайности, т. е. только научное знание, переходите к другой крайности — говорите, что все есть знание. Но ведь не все есть знание, а везде есть знание.

Л. Поляков. Мне кажется очень полезной точка зрения, что знание и научное знание — синонимы. Но разговор все время вращается вокруг проблемы выбора: что же такое научное знание. Пружинин считает определением научного знания знание сомневающееся, даже, уточняет он, всякое знание есть знание сомневающееся. Яковлев предлагает никак не определять научное знание и говорить, что оно просто научное, а никакое другое.

Итак, наука — единственная форма знания. Знание вообще никаким другим, кроме как научным, быть не может, потому что либо это знание, включающее в себя критичность (сомневающееся знание), либо потому что оно строится по типу субъект-объектного разделения мира, либо потому что оно обязательно укладывается в критерии «ложного» и «истинного» знания. Последний случай как наиболее универсальный представляется для меня особенно интересным.

Само словосочетание «ложное знание» включает в себя возможность существования некоторой информации, которая оказывается ложной. Но при этом статус знания, даже если оно ложное, от этого ничуть не теряется. Мы только различаем степени: ложность и истинность. Более того, если эволюционно рассматривать науку, что и делается многими науковедческими методиками, то выясняется, что стадии развития научного знания включают в себя и этапы ложного, но продуктивного научного знания.

А теперь зададимся более широким вопросом. Что есть ложное знание вообще? Мистицизм. В нашей культуре существуют понятия «лженаука» и «ложное знание». Здесь в стихийном, вульгарном, пропагандистском слово-

употреблении проигрывается то же отношение к этим формам как к знанию, которое ложно по критериям, скажем, физики, математики, химии и т. д., т. е. по критериям практической, я бы даже сказал, промышленной подтверждаемости, по критериям изготовления тела в результате предварительного создания теории этого тела.

Есть еще «вредное знание», знание, приносящее вред. Например, знание приемов восточной борьбы или знание приемов аутогенной тренировки может принести вред. Мы не можем сказать, что это не знание, но, зная эффект этого знания, мы называем его вредным.

Б. Пружинин. Вредность — это характеристика знания самого по себе или же его характеристика с точки зрения определенной культуры?

Л. Поляков. А я просто не допускаю никакой иной позиции, кроме культурной: нечто может быть либо культурно полезным, либо культурно вредным.

Б. Пружинин. Это имманентное определение знания или нет?

Л. Поляков. Знание само по себе не может иметь имманентного определения. Оно может иметь имманентно-культурное определение.

Б. Пружинин. Мистицизм — любовное слияние с Богом. Строго говоря, там никакого знания нет. А в случае со знанием мы можем определить его истинность и ложность, а также процедуры определения истинности или ложности, связанные с логической организацией знания. Является ли вредность таким же свойством знания, как истинность или ложность этого информационного образования? Обязательно ли переживать знание (как любовь к Богу), обязательно ли мне надо слиться с объектом, чтобы знать?

Л. Поляков. Я различаю такие коннотации, как «ложность» и «вредность». Ложность — практическая неподтверждаемость, вредность — идеологически-пропагандистское свойство. Но на практике это видовые различия, степени одного и того же — некоторого фона незнания в культуре, который противопоставлен фону знания.

Что касается мистицизма, то в практике восточного православия существует тщательнейшим образом разработанная теория мистического умозрения и соответственно формулируемого после совершения всех процедур какого-то знания.

Б. Пружинин. Теория дает знание о практике? Или же теория дает мистическое озарение?

Л. Поляков. Теория дает методику достижения такого знания, которое никаким иным путем, особенно научным, неполучаемо. Это связано с тем, о чем говорил Яковлев: с преодолением субъект-объектной расщепленности и достижения такого уровня целостности, который нам просто вреден, нам, обычным людям обычной культуры. Потребность цивилизации как определенного чисто западноевропейского феномена, цивилизационный компонент человеческой истории включает в себя такой компонент, как научность, и связанный с этим миф науки как чистой науки, абсолютного и единственного знания — все это результат глубочайшей социальной и культурной дифференциации.

Каждая часть, каждый орган культуры становится автономным и изнутри своей автономии естественно порождает подобное сознание — сознание универсальности, самодостаточности, неопределяемости через другие формы культуры. Так случилось с наукой. Но так могло случиться, например, с политикой, и кое-где случается. В этом случае политический критерий считается единственным, универсальным, а все остальное отрубается как неподполитическое, ложнополитическое и т. д.

Б. Пружинин. При одном условии — если оно претендует на политическую оценку.

А. Яковлев. В журнале «Вопросы философии» в 1987 г. проводился «круглый стол» по аналитической философии. Удалось собрать почти всех специалистов, которые могли об этом что-то сказать. Так вот, при этом обнаружилось четкое деление на специалистов по аналитической философии и людей, пишущих об аналитической философии. Человек, вошедший во внутреннюю атмосферу аналитизма, и пишет совершенно иначе, иначе и говорит об этом. Видно, что он там «поварился». А есть люди, которые воспринимают это как тему, грубо говоря, для лекций.

Мне этот пример необходим для того, чтобы показать, что и науку можно познать изнутри. Оказавшись внутри, ты навсегда там останешься, потому что будешь стремиться к добыванию все нового и нового точного знания. А ложного знания нет, есть только истинное.

Б. Пружинин. Но истину Вы принимаете за что-то положенное.

А. Яковлев. Одно дело рассуждать о науке и знании, зная, что такое наука и знание, другое дело — знать со стороны. Отсюда и идут разговоры, во многом непрофессиональные, о науке как о культуре. Я считаю, что

постановка вопроса о науке как о форме культуры есть дилетантизм в методологии. Другое дело, если мы будем изучать науку как культуру, будем пользоваться культурологическими средствами ее анализа. Это будет научный способ изучения науки, часть науковедения.

Как правильно заметил Касавин, моя позиция очень похожа на позицию Баженова. Да, я сциентист.

А. Грязнов. Я вначале проанализирую схему, предложенную Яковлевым, а затем поставлю некоторые специальные вопросы.

В принципе я согласен с предложенной схемой, хотя прогнозы, которые на основании этой схемы делаются, вызывают у меня сомнения. Эта схема может быть представлена в разной форме. В данном случае это была схема становления двуногого существа без перьев — homo sapiens. Иногда эту схему представляют как историю становления сознания, обладающего определенными чертами. Речь идет, разумеется, об истории европейского сознания.

Самой универсальной схемой такого рода является схема Хайдеггера. Он говорит об эпохе нерасчлененного бытия, затем расчленения бытия и появления познавательной проблемной ситуации, субъект-объектной дихотомии. Я расхожусь с Хайдеггером по вопросу о датировке этого события. Полагаю, что расчленение бытия относится не ко времени Платона и Сократа, а к эпохе Нового времени.

Мне кажется, что эта дуалистическая ситуация будет сохраняться еще достаточно долго. Синкретизм, возвращение к целостности бытия в современной культуре — это скорее некоторый регулятив, который позволяет нам и работать в науке, и осуществлять изменения в обществе, в культуре, но реализация этого идеала — дело нескорого будущего. Философы это понимают.

В XX в. возникли концепции, которые тоже говорили о такой целостности, например концепция «жизненного мира» и др. Хотя для некоторых наук такая целостность может быть осуществлена даже в ближайшее время. Скажем, физика, химия, по прогнозам некоторых работающих в этих дисциплинах специалистов, вполне могут перейти на качественно иные рельсы. Например, химия может перейти к такому пониманию своего предмета, как он был представлен у Аристотеля. Появятся элементы третьего, целостного типа мировосприятия, как об этом говорилось в схеме Яковлева.

Я остановлюсь на терминологических проблемах, которые мне представляются весьма важными, потому что характер дискуссии во многом будет зависеть от тех конвенций, которые заключают авторы по вопросу о терминах. Безусловно, должна идти речь о знании и о понятии форма знания. Почему-то сегодня о последнем понятии совершенно не говорилось. Термин «знание» чрезвычайно многозначен, поэтому мы не сможем его как-то однозначно определить. Видимо, конвенция необходима по отношению к элементам знания.

Мы пытаемся сопоставлять различные типы, виды и формы знания. Надо договориться, что мы будем понимать под элементами знания. Те, кто строят определенные онтологические концепции, особенно если дают логическую обработку той или иной онтологической ситуации, договариваются, что можно принять в качестве нейтральных сущностей. Может быть, и нам можно найти какие-то нейтральные эпистемические сущности.

Я согласен с Касавиным, что в качестве такой эпистемической сущности аналогом знания должна выступать практика. Это позволит нам сопоставлять различные типы, формы знания. Если мы знание будем сводить к практике, а формы знания — к видам практики, то тогда надо, видимо, вынести за скобки существующие у нас образы, представления, которые навязываются нам: о том, что знание всегда дискурсивно, что знание находится в голове. Здесь можно пойти по пути ментализма; можно сказать, что знание — это нейрофизиологические коды; можно пойти по пути компьютерной модели (знание как некоторая информация). Но в этих случаях нам придется отказаться от проблем, которые сегодня здесь ставились.

Далее. Если мы принимаем оппозицию «научное — ненаучное», которая предполагается в заглавии книги, то не избежать старой дилеммы, хотя многие считают, что она уже давно пройдена. Я имею в виду постановку вопроса о демаркации научного и ненаучного. Этим занималась западная философская мысль в 20—40-е годы. Но если говорить о разных формах практики, то, мне кажется, этой демаркации можно избежать. Современная тенденция — расширение понятия научности, но не размывание ее границ.

Если принять за точку отсчета концепцию раннего Гуссерля, который исходит скорее из идеи научности, то в дальнейшем все представления европейских философов

о науке сводились к тому, что постепенно они удалялись от этого идеала научности, который в концепции раннего Гуссерля был, наверное, доведен до абсолюта. Происходило это за счет обнаружения (и об этом уже много говорилось сегодня) этических, эстетических, социальных компонентов науки. Кроме того, расширение понятия научности происходило за счет того, что очень неопределенно здесь представлено как не-научное.

Когда мы исследуем иные формы знания, мы неизбежно «растягиваем» и нашу идею научности. В этом случае необходимо выяснять, какова роль исследователя всего «ненаучного». Слово «ненаучное» я беру в кавычки, потому что оно фигурирует скорее как интуитивно ясное, но дискурсивное представление этого понятия весьма сложно осуществить.

Исследователь «ненаучного» не может быть простым регистратором паранормальных (с точки зрения европейской науки или европейской формы жизни) явлений. Но при этом исследователь стоит перед очень серьезной опасностью интеллектуализации (возможно, непреднамеренной) тех научных явлений, с которыми он имеет дело.

Последнее необходимое различие — различие вопроса познания (или понимания) *иных культур* и проблемы понимания *ненаучных форм знания*. В некоторых иных, чужих культурах нам трудно понимать их научные формы знания (китайская математика или тибетская медицина).

В связи с обсуждением наших вопросов, мне кажется, было бы, безусловно, полезно выделить существующие идолы научности. Эта тема знакома нам по работам Фейерабенда. Но небесполезно было бы перечислить кандидатов в такие идолы научности. Например, требование непротиворечивости, согласованности, отнесение знаний к некоей единообразно понимаемой реальности. Я, правда, не думаю, что это точка зрения позиции здравого смысла или наивного реализма. Скорее эта позиция имеет в своем основании какие-то сциентистские установки. Наивный реализм и сциентизм — все-таки разные позиции.

Наконец, требование каузального объяснения любых явлений, которые мы ищем в других формах знания и пытаемся им навязать. Или — и это уже самое неприятное — то, что всегда подразумевается явное или неявное преимущество одних форм рациональности над другими. Но, может быть, этого вообще нельзя избежать, и идея культурного «антиколониализма» беспочвенна.

Вообще идея о несовместимости науки и ненауки изначально вырастает из сциентистской позиции. Гораздо интереснее показать, каковы механизмы трансляции ненаучного в научное и обратно. Вопрос о ненаучности имеет большое эвристическое значение, несмотря на нечеткость границ понятия «ненаучность», и выступает важным стимулом для понимания самой науки.

Это напоминает ситуацию, обрисованную в трактате Витгенштейна: границы мира определяются границами того, что находится вне мира. Когда речь идет об этической ситуации, то Витгенштейн говорит, что мир счастливого и мир несчастного различен, т. е. он может уменьшаться вплоть до беспристрастной точки и может предельно расширяться. Подобным же образом наше понятие науки испытывает давление со стороны всего, что окружает науку.

Поэтому либеральная постановка вопроса о научном и ненаучном, не предполагающая четкой, жесткой дихотомии, является эвристичной. В результате нашего обсуждения мы можем прийти к парадоксальному выводу: мы больше знаем о ненаучных формах знания, нежели о том, что представляет собой наука.

А. Яковлев. Почему-то всегда, когда заходит разговор о формах знания, о формах рациональности, протаскиваются и вещи, не имеющие отношения к науке и знанию. Первоначально рациональное отъединялось от иррационального. Теперь с иррациональным покончено. Начинают говорить о типах, формах или видах рациональности и под этими видами протаскивают то же самое иррациональное, которое раньше было отвергнуто.

А. Грязнов. Проблема рациональности — это несколько другая проблема, и есть разные постановки вопроса о рациональности. Я как раз не считаю, что в контексте этой дискуссии проблема рациональности должна выходить на первое место. Рациональность — понятие культурно относительное. Под рациональностью понимают какую-то согласованность знаний, практик, форм поведения. Это внутренняя согласованность, которая предполагает собственные, внутренние критерии в той или иной форме жизни. Я хотел сказать, что одним из идолов науки является установка на признание преимущества одних типов рациональности перед другими.

В. Федотова. Мы на примере науки обсуждаем сейчас развитие знания вообще. Если в первой части дискуссии вырисовалось противоречие, то во второй части оно вста-

ло еще более остро. Как быть? Как Вы говорили, конвенции в таких ситуациях трудно достижимы, универсальности и единства от нас добиться можно разве только силой. Но вместе с тем я бы хотела подчеркнуть разницу между релятивизмом и умением жить в противоречиях.

Мы должны четко выделить оппозицию первой части и оппозицию второй части, для того чтобы показать, что эти точки зрения отражают реальность развития современного знания. На этом примере я хотела бы снять тот упрек в релятивизме, который звучал и в отношении меня. Я говорила не об относительности всякого знания, а о том, что наука должна функционировать там, где она может это делать; есть задачи, где она не действует, и мы ее потом упрекаем, что она ничего не сделала. Дифференциация знания, выделение вненаучного знания как раз и может показать, что и где наука может сделать.

А идеалы научности в разных типах знания складываются разные. В сциентистской позиции мне видится недостаточная работа с социальным знанием. Сдвиг в наших позициях может произойти в том случае, если сциентистская сторона будет больше обращаться к социальному знанию для проверки своих гипотез, ну а мы — больше к аналитике для подтверждения своих установок.

Б. Пружинин. Я хочу, чтобы мне привели пример того социального знания, которое бесспорно является социальным знанием, которое не было бы таким знанием, от которого можно в ближайшее время отказаться.

В. Федотова. Все-таки мы заняты не наукой, а философией, и поэтому вполне законным является право культурологической оппозиции. Оно осуществляется в рамках философии. Если бы вы предстали здесь как ученые, тогда мы бы были посрамлены и названы дилетантами. Но мы философы, и поэтому обвинить нас в дилетантизме — не совсем корректно, потому что культурологический полюс философии присущ органически.

Б. Пружинин. Если мы о чем-либо рассуждаем, то мы должны за этим иметь какую-то реальность, на что-то ссылаться. Я хотел бы остановиться на употребленном в первой части дискуссии термине «культурная экология». Это типичный идеологизм, такой же как «локомотив истории» и т. д. Что такое экология культуры? Имеется в виду новое отношение к действительности, экология мышления. Точно такой же идеологизм существует по поводу представления о науке. Мы говорим о каком-то наивном

реалисте, который путает действительность как она есть сама по себе с самым теоретическим знанием. Последнее есть, между прочим, постулат науки, обнаруживающийся только тогда, когда в нашем знании возникает противоречие. Возникают две концепции, объясняющие одну и ту же совокупность фактов. И тогда ученый говорит: «По-видимому, эта противоречивая ситуация и отправляет меня к действительности, с которой я должен сопоставить свои знания, чтобы получить новые, более точные знания».

Теперь, говорят, требуется новое отношение к действительности, надо относиться к природе как к матери. В-первых, образ не очень точный. Скорее позиция насильника меняется на позицию любовника. Далее. Если меняется отношение, то причем здесь разум?

Как говорил Фейнман, помимо научного есть много «ненаучных» вещей, например любовь, которая не становится хуже от своей ненаучности. Научным является знание, произведенное в науке. Знание может быть произведено и вне науки.

Был период в жизни человечества, когда люди познавали мир, но это не была деятельность, связанная со специальным анализом того, как мы это знание добываем, в каких формах оно лучше добывается. Когда же целенаправленная деятельность по производству знаний возникла, мы стали во всех областях нашей жизнедеятельности обнаруживать знание. Оказывается, что люди всегда познавали. Но целенаправленно и рефлексивно эти знания добываются только сегодня и только в науке.

Чем же отличается знание, произведенное в науке, от знания, произведенного вне науки? Я попробую объяснить это различие, используя аналогию с языком. Собственно язык — это язык человека. Но когда я говорю сегодня о языке пчел, то вы меня прекрасно понимаете и вычленяете все, что там есть собственно языкового.

Если я переверну это отношение и скажу, что язык был всегда, он есть у пчел, у амёб, у растений, то мы потеряем определенность. Мы должны помнить о том, что люди тысячелетиями создавали то, что называется знанием, и отработали определенные формы и определения. Эти определения неокончательны, не завершены. Люди продолжают эту работу.

Теперь возникает вопрос о вненаучном знании. Возможно ли оно в нескольких формах? Возможно. Можно кустарным образом вне науки и сегодня изготавливать что

угодно. У меня есть опыт методологического анализа всего этого, у меня есть опыт исследования знания, опираясь на который я могу обнаруживать и анализировать элементы знания, например в искусстве. Могу рассматривать искусство как форму познания. Но ведь не этим же оно занимается! Если в нем и возникает знание, то на формах знания в искусстве отпечатываются определенные черты.

А отличительной чертой знания, полученного в науке, является то, что оно ориентировано на повсеместное применение. Оно безлично. А в гуманитаристике знания ровно столько, сколько в ней формальных и научных методов. Обыденное сознание гадает: перешел Цезарь Рубикон или нет? Ученый берет сводки погоды, еще какие-то данные, сопоставляет и обнаруживает, что Рубикон в данное время года непереходим. Это анализ ученого. Что же касается человеческих, социальных, гуманитарных смыслов этого события, то к науке это не имеет отношения. Там, где есть любовь, зачем нужна наука? Возможна любовь по науке. Возможна «наука побеждать». Но тогда наш термин «наука» «поплыл». То же самое с рациональностью. Разум предполагает строгий анализ вещей, основанный на требованиях логики. Если и возможны различные формы рациональности, то у каждого она будет своя.

А. Яковлев. Есть в диалектической логике еще такое обоснование: я выражаюсь противоречиво, потому что противоречив сам объект познания.

Б. Пружинин. Противоречия заключены в самой действительности, и я рассуждаю в соответствии с ними. А вы со своей формальной научной логикой, со своим $2 \times 2 = 4$ не можете втиснуть в нее всю действительность.

Интерес к вненаучным формам знания все растет. Я сейчас попытаюсь объяснить, в какой точке мы все могли бы сойтись. Дело в том, что, на каком бы основании мы сегодня ни обращались к такого рода знаниям, все это свидетельствовало бы о том, что узкое понимание критериев научности, определений научности и знания оказывается сегодня неработающим, недостаточным.

Вы на этом основании делаете вывод о том, что понятие знания надо расширить. Я на этом же основании делаю противоположный вывод, я говорю, что мы наткнулись на ситуацию, когда надо уточнить наши представления о данном, уточнить, довести до точки, сделать более точными, более определенными. Но в любом случае и у вас, и у меня появляется потребность апеллиро-

вать к знанию, которое находится вне науки. И я тоже вместе с вами обращаюсь к опыту религиозного познания.

Но меня интересует, как может развиваться знание внутри ненаучных, внутри чуждых, мешающих его развитию форм. А вдруг там возникали ситуации, которые способствовали некоторым чертам развития знания. Мне нужен не только опыт развития научного познания. Наука впервые сознательно занимается тем, что отыскивает собственные формы и для этих целей обращается ко всему прочему. Я не знаю, что будет дальше. Солются или не сольются в экстазе все науки и все знания.

Сегодня для меня очевидно следующее: в науке есть нарастающие процессы дифференциации, специализации, вводится антропный принцип. Однако я подчеркиваю, что вводится не человек, а именно антропный принцип. У Эйнштейна тоже наблюдатель — не человек. Наука этого не принимает. Плохо ли это?

Есть знание и стремление к истине, какова бы она ни была. К ней категория «вредная» или «полезная» не относится. Есть совершенно другое человеческое измерение — эстетическое отношение к действительности. Прекрасное тоже существует само по себе.

Прекрасное, истина и нравственность — три кита, на которых стоит человек. В моей реальной практике есть формы синтеза этих трех измерений. Эти формы меняются, но есть специализированные формы деятельности, которые пытаются развить каждое из этих направлений. Если угодно, искусство само по себе тоже безнравственно. А нравственность бессильна и во многом страшна.

У меня есть интерес к паранаучным образованиям, вненаучным формам знания, и у вас есть этот интерес. Давайте исследовать эту реальность, как она дана. А делать общие выводы о том, куда это все будет развиваться и что нас ждет в будущем, — это тема для другой дискуссии.

Л. Поляков. Мне кажется, здесь были проговорены очень важные вещи относительно того, что же стоит за защитой идеала научности и принципа несмешиваемости науки со всем остальным. За этим стоит позиция не ученых, а позиция ученых, уже имеющих перед собой определенный, логически конкретный образ того, что такое наука вообще. Когда мы начинаем допытываться, что же это такое «вообще», то выясняется, что и в этом нет никакой однозначности.

Пружинин в конечном счете видит математику, т. е. некоторую чистую форму, формализованность как критерий, как нерастворимый остаток, позволяющий вылучить научность во всем ненаучном. Яковлева я так и не понял, но я отношу это к своему дилетантизму. Но я все-таки хочу заметить, что мы сегодня говорили не как науковеды, а пытались вести разговор как философы. Философия не наука, наш разговор, даже если он включает в себя науковедение, должен быть философским. Может быть, самым интересным является вопрос о соотношении науки, которая для вас витает в интуиции, с философией, к коей мы все себя в равной степени причисляем. Однако контакт нашей позиции с позицией науковедов не состоялся!

И. Т. Касавин. Как мы видим, дискуссия не столько примирила разные позиции по вопросу о соотношении науки и иных форм познания и сознания в культуре, сколько уточнила и заострила наши разногласия. Я не возьму на себя ответственность за однозначную квалификацию взглядов всех участников дискуссии, но, быть может, не ошибусь, если разделю их на три группы,— с учетом, само собой, своеобразия и суверенности точки зрения каждого. Так, в первую группу можно отнести подходы, отстаиваемые Н. С. Автономовой, Б. И. Пружининым, А. А. Яковлевым. Их отличает надежда на возможность формулировки методологических критериев демаркации науки и ненауки, убеждение в прогрессивном характере развития познания и культуры и признание современной науки высшей формой познания, в значительной мере «снимающей» весь исторический опыт интеллектуального освоения действительности. Существенно иную, порой даже противоположную позицию занимают Л. В. Поляков, В. В. Майков, В. Н. Порус, В. Г. Федотова и А. Л. Никифоров; признаюсь и я в своей близости к их платформе, хотя рискую тем самым оказаться пристрастным. Эти авторы настаивают на использовании социокультурных критериев различения науки и ненауки, считают необходимым подчеркнуть несопоставимость и даже несоизмеримость исторически сменяющихся друг друга типов знания и культуры и отказывают современной науке в так называемом особом эпистемологическом статусе, т. е. в уникальной способности давать истинное знание и служить критерием состоятельности иных форм познания. Большую группу образуют те, чью позицию можно назвать промежуточной, сбалансированной: это В. Л. Раби-

нович, В. П. Филатов, Е. К. Быстрицкий, А. Ф. Грязнов и Н. Н. Трубников. Однако я не могу отказать себе в удовольствии подчеркнуть, что даже эта «центристская» точка зрения несколько ближе ко второй группе, чем к первой, что позволяет надеяться на перспективу своеобразного интеллектуального «блока», образованного на платформе плюралистического и культурологического подходов к познанию.

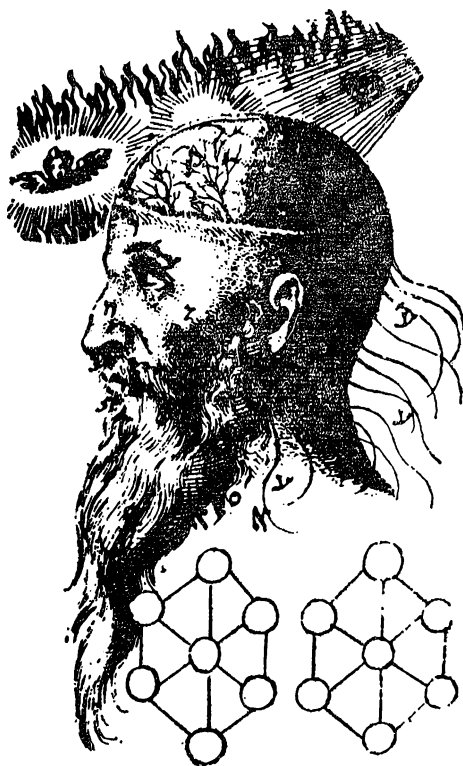
Итак, проблема науки как ценности современной культуры. Однозначность ответа, в сущности, способна лишь обнажить неистребимую альтернативу современного мировоззрения. Мы хорошо помним, что утверждение «высокой научности» советской науки и марксистской философии шло рука об руку с тоталитарным режимом и гонениями на интеллигенцию. Так что признание науки ценностью, культурной универсалией отнюдь не противоречит бесчеловечному, антидемократическому использованию такого идеологического штампа. Однако представим себе, что сегодня науке отказано в кредите доверия и она начисто изгнана из культуры или подчинена политике, религии, экономике и т. п., — а ведь до этого не так уж и далеко. Именно из государственного аппарата в науку вошел замшелый бюрократизм и оголтелая борьба группировок. От недавнего оплевывания религии общественные и гуманитарные науки сегодня бездумно клюнули на противоположную моду — заискивание перед религией, забвение принципиально критического отношения к ней как форме вненаучной идеологии. А чего стоят призывы к «хозрасчету в науке», способные привести и без того обескровленные фундаментальные исследования к форменному кризису? А это значит, что и отказ от науки как ценности не соответствует потребностям общественного и культурного развития на исходе XX в.

В чем же выход? Какую культурную универсалию можно сегодня принять без риска обеднить культуру и затормозить одну из важных тенденций ее развития? И есть ли такая универсалия, способная поступиться хоть толикой интеллектуальной власти в пользу своей соперницы в сфере общественного сознания? По-видимому, излишний оптимизм по поводу возможности выделить в современной культуре «звено», уцепившись за которое можно вытащить всю цепь, был бы недостаточно обоснованным. Чем дальше, тем больше люди убеждаются, что подобной культурной универсалией может служить не отдельная форма общественного сознания или познания,

но определенная социальная структура, гарантирующая свободное развитие **всей** культуры. Плюрализм, диалог, свобода выбора — таковы понятия, описывающие такого рода структуру. Они закрепляют исходное многообразие культуры как *фундаментальный и существенный факт нашего бытия*, структуры самой личности, индивидуальности, никогда не сводимой к тем или иным социальным ролям, функциям, отношениям и т. п., укорененной в истории и открытой в будущем. Наша дискуссия показывает, что вызревание идеи такой культурной универсалии идет с трудом, нам не хватает содержательных аргументов в пользу многообразия культуры, поскольку сегодня мы попросту с ним мало знакомы, а всего неизвестного свойственно опасаться. Именно это заставляет философию и другие гуманитарно-культурологические дисциплины взять на себя поисково-просветительскую задачу расширения горизонта сознания, проблематизации фундаментальных мировоззренческих установок и, наконец, простого эмпирического ознакомления с огромным массивом ранее малоизвестного нам духовного опыта, который в самых трагических и мучительных обстоятельствах обрело человечество.

Хотелось бы верить, что предоставляемая на суд читателя книга внесет **посильный вклад** в это важнейшее культурное движение.

ПРИЛОЖЕНИЕ



П. Д. УСПЕНСКИЙ
**ПСИХОЛОГИЯ ВОЗМОЖНОЙ
ЭВОЛЮЦИИ ЧЕЛОВЕКА**

Предисловие переводчика

Прежде чем приступить к чтению впервые публикуемой на русском языке работы П. Д. Успенского «Психология возможной эволюции человека», полезно ознакомиться с краткой характеристикой автора этого оригинального произведения и с некоторыми обстоятельствами ее написания.

Петр Демьянович Успенский родился в Москве в 1878 г. Увлекаясь с детства не только поэзией и живописью, но также математикой и естествознанием, он с пренебрежением относился к академической науке с ее степенями и званиями («профессора убивают науку точно так же, как священники убивают религию»). Не было у него ни малейших симпатий ко всем революционным организациям того времени, хотя как журналисту ему доводилось печататься именно в «левых» изданиях.

С 1907 г. начинается увлечение Успенского эзотерическими учениями — поначалу его интересовали «высшие измерения», о которых ничего не знает наука; затем, путешествуя по Востоку, он знакомится с йогой, европейским оккультизмом, пишет книги (важнейшая из них — *Tertium Organum*), читает лекции в Москве и Петербурге. Вернувшись из очередного путешествия в Россию вскоре после начала мировой войны, Успенский встречается весной 1915 г. с Г. И. Гурджиевым. Эта встреча наложила отпечаток на всю его дальнейшую жизнь — у Гурджиева он нашел то, что долго и безуспешно искал на Востоке: логическую систему, школу медитаций, разработанную технику достижения «высших измерений».

Сотрудничество было, однако, недолгим. Помешали не только революция и гражданская война в России, но также несходство характеров, устремлений учителя и ученика. Окончательный разрыв произошел уже в эмиграции в 1924 г., хотя Успенский продолжал считать себя последователем Гурджиева. Свои дореволюционные публикации Успенский перерабатывает в духе усвоенной им

системы — в 1931 г. вышла на английском языке его «Новая Модель Вселенной». В дальнейшем он работал над созданием психологической теории, набросок которой содержится в лекциях «Психология возможной эволюции человека». Успенский умер в Лондоне в 1947 г. После смерти, во исполнение воли покойного, рукопись его книги «Фрагменты неизвестного учения» была послана Гурджиеву и опубликована последним на английском языке с заглавием «В поисках чудесного».

Гурджиев не обладал талантом популяризатора и пропагандиста. Эти функции взял на себя Успенский, который своими лекциями и книгами распространял его учение. Лекции, читанные ученым в Лондоне и Нью-Йорке, были предназначены для знакомства с системой Гурджиева в той форме, какую придал ей Успенский. Сначала читались пять лекций по космологии, содержание которых в основном совпадает с позже опубликованными «Фрагментами неизвестного учения»; затем следовали пять лекций по психологии. Текст лекции обычно зачитывался группе неофитов одним из старых учеников. Иногда Успенский присутствовал на чтении, отвечал после лекции на вопросы, вел беседы. Своеобразие текста объясняется тем, что их целью было не просто ознакомление слушателей с новыми познаниями. Они обращены к тем, кто уже начал «пробуждаться», поставил под сомнение науку, обратился к поискам чего-то иного. Таким людям требуется школа, и многие слушатели лекций Успенского последовали затем в Фонтенбло, где в 20—30-е годы действовала школа Гурджиева. Впрочем, многие видные интеллектуалы прослушали эти лекции и без дальнейшего «обращения» — достаточно упомянуть О. Хаксли.

Первоначально «Психологические лекции 1934—1940 гг.» были опубликованы на английском языке незначительным тиражом в 1940 г. и содержали шесть лекций. В дальнейшем заглавие было заменено на настоящее, количество лекций сокращено до пяти. В некоторые издания включают помимо лекций «Заметки о решении работать» и автобиографию Успенского.

Учение Гурджиева, главным теоретиком и пропагандистом которого был Успенский, получило широкую известность на Западе. К загадочной фигуре Гурджиева не раз обращались интерпретаторы: достаточно упомянуть книгу Л. Повеля, фильм Питера Брука «Встречи с замечательными людьми», рассказывающий о духовных поис-

как Гурджиева в юности. «Школа» Гурджиева включала обучение музыке, танцу («балет Гурджиева»), технике медитации. Некоторые исследователи указывают на синтетический характер доктрины: помимо элементов йоги в нее входят и элементы других восточных эзотерических учений, прежде всего суфиев. Биография Гурджиева достаточно темна, и мы вряд ли выясним сегодня, когда и где он получил свои познания. В любом случае его школа выгодно отличалась от всех теософских кружков того времени непосредственной связью с первоисточниками.

Успенский, писавший о четвертом измерении по материалам современной физики и математики, хорошо знакомый с естествознанием XIX в., привносит в изложение этой восточной по своему происхождению доктрины ряд новшеств — отсюда своеобразное сочетание механистической физиологии и психологии с «законом кармы», совмещение тайных учений с математическими спекуляциями и даже с ницшеанской доктриной сверхчеловека (осмысленной, правда, в религиозно-философском духе) в «Новой Модели Вселенной». Такое соединение рационально-научной аргументации и техники медитации в известной мере характерно и для лекций «Психология возможной эволюции человека». Для осознания возможности и необходимости внутреннего развития требуется понять механистичность существования, бессмысленность круговорота жизни. Понятно, что речь идет не о религии спасения, а о восточной доктрине «освобождения», но подчеркивается далекая восточным учениям цель — достижение индивидуального бессмертия.

Конечно, это учение представляет прежде всего исторический интерес. Мы постепенно открываем богатство дореволюционной отечественной философской и религиозной мысли. Интерес к Востоку, прежде всего к Индии, был характерен для русской интеллигенции начала века, и «феномен Гурджиева — Успенского» не менее значим в этом смысле, чем, скажем, «феномен Рериха». Нуждаются в переиздании дореволюционные работы Успенского, прежде всего «*Tertium Organum*»; но не менее важны и опубликованные в эмиграции произведения — «Новая Модель Вселенной» и «Фрагменты неизвестного учения». Публикуемые ниже лекции не дают полного представления о данной «школе». Они представляют интерес в другом отношении: будучи своеобразным синтезом современной науки и восточной философии, лекции представляют

собой пример соединения двух разнородных форм знания. Поэтому они были избраны в качестве приложения к данной работе — по ним достаточно хорошо видны многие особенности современного оккультизма в одной из его наиболее логически разработанных форм.

Введение

Несколько лет назад я стал получать письма от читателей моих книг. Во всех письмах содержится один и тот же вопрос: что я делаю после написания моих книг, которые были опубликованы на английском языке в 1920 и 1931 гг., а написаны в 1910 и 1912 гг.

На эти письма мне никогда не ответить. Для этого потребовались бы книги и книги. Но тех из написавших мне, кто жил в Лондоне, я пригласил к себе и организовал для них курс лекций. В них я попытался дать ответ на вопросы, разъяснить открытое мною после написания этих двух книг, дать представление о направленности моей работы.

В 1934 г. я написал пять лекций, дающих общее представление о моих исследованиях и об основных линиях работы вместе со мною определенного числа лиц. Невозможно было вместить все это в одну-две или даже три лекции, от одной-двух лекций мало толку, и только пять, а лучше десять лекций могут дать представление о моей работе. С тех пор я читал эти лекции, корректируя и переписывая их все это время. Организация была в целом удовлетворительной. Пять лекций читались в моем присутствии или без меня; слушатели задавали вопросы; если они стремились последовать данным им советам и указаниям, относящимся в основном к самонаблюдению и некоторой самодисциплине, то у них постепенно возникало вполне достаточное рабочее понимание.

Конечно, все это время я сознавал, что пяти лекций недостаточно, и в беседах, которые следовали за ними, я развивал и расширял эти предварительные данные, стремясь показать людям их положение относительно *Нового Знания*.

Я нахожу, что главной трудностью для большинства было осознание того, что они действительно слышат *новые вещи*, ранее ими не слышанные. Они необязательно это формулировали, но умом своим они всегда этому противоречили и переводили услышанное на привычный им

язык, каким бы он ни был. А это я, конечно, не мог принимать в расчет.

Я знаю, нелегко осознать, что слышишь *новые вещи*. Мы приучены к старым мелодиям и мотивам, мы уже давно перестали надеяться и верить, что может быть нечто новое. И когда мы слышим новое, то принимаем его за старое или думаем, будто можем объяснить и истолковать новое старым. Трудное дело — осознать возможность и необходимость совершенно новых идей; это требует со временем переоценки всех привычных ценностей.

Я не могу гарантировать вам того, что вы услышите с самого начала эти новые, то есть не слышанные ранее, идеи; но если вы терпеливы, то скоро начнете замечать их. И тогда я желаю вам не пропустить их и постараться не толковать их по-старому.

1945 г.

Первая лекция

Речь пойдет о психологии, но я должен вас предупредить, что психология, о которой я говорю, сильно отличается от всего того, что известно под этим именем. Прежде всего я должен сказать, что никогда еще в истории психология не находилась на *столь низком уровне*, как сегодня. Она утратила всякое соприкосновение со своими *истоками* и *смыслом*, а потому сейчас даже трудно определить сам термин «психология», то есть сказать, что же такое психология и что она изучает. И это так, несмотря на то, что еще никогда в истории не было такого множества психологических теорий и книг по психологии.

Психологию иногда называют новой наукой. Это совершенно неверно. Психология конечно же *древнейшая наука* и, к сожалению, в главных своих чертах — *забытая наука*. Для определения того, что такое психология, необходимо знать о том, что психология, исключая Новое время, никогда не существовала под своим собственным именем. По тем или иным причинам психология всегда подозревалась в *неправедных или подрывных тенденциях* в религии, политике или морали, а потому должна была носить различные маски.

На протяжении тысячелетий психология существова-

да под именем философии. В Индии все формы *йоги*, представляющей собой, по сути, психологию, приписаны к одной из шести философских систем. *Учения суфиев*, которые опять-таки в основном являются психологическими, рассматриваются частью как религиозные, а частью как метафизические. Совсем недавно, в последние десятилетия XIX в., многие работы по психологии считались в Европе философскими. И это вопреки тому, что почти всеми разделами философии, занятыми работой человеческого ума и органов чувств, такими, как логика, теория познания, эстетика, психология рассматривалась как подчиненная философии и обращенная только к низшим и самым тривиальным сторонам человеческой природы.

Параллельно своему существованию под видом философии психология еще дольше существовала в связи с той или иной религией. Это не значит, будто религия и психология тождественны или что связь религии и психологии осознавалась. Но нет сомнений в том, что почти все известные нам религии — я не имею в виду, конечно, современные *подделки* — содержали в себе то или иное психологическое учение, нередко связанное с определенного рода практикой, так что изучение религии очень часто включает в себя и изучение психологии. Есть множество превосходных работ по психологии во вполне ортодоксальной религиозной литературе различных стран и эпох. Например, раннее христианство дало целую коллекцию книг разных авторов под общим названием «Филокалия», которое используется и в наше время в восточной церкви, в особенности для обучения монахов.

В те времена, когда психология сочеталась с философией и религией, она существовала также в форме искусства. Поэзия, драма, скульптура, танец, даже архитектура были средствами передачи психологического знания. Например, готические соборы были психологическими трудами в подлинном смысле этого слова.

В древности, до того как философия, религия и искусство обособились друг от друга и приняли известную нам ныне форму, психология существовала в форме *мистерий* — например, в Египте и в античной Греции. Позже, вместе с исчезновением мистерий, психология существовала в форме *Символических Учений*, которые иногда выступали в связи с современными им религия-

ми, а иногда и независимо от них: астрология, алхимия, магия, а в более близкие нам времена — масонство, оккультизм и теософия.

Здесь необходимо отметить, что все психологические системы и доктрины, те, что существуют или существовали открыто, либо те, что вели тайное и замаскированное существование, могут быть подразделены на две главные категории.

Первая: системы, изучающие человека таким, как *они его находят*, либо таким, *каким он ими предполагается или представляется*. Современная «научная» психология, вернее, то, что носит это имя, принадлежит к этой категории. Вторая: системы, которые изучают человека не с точки зрения того, каким он является или кажется, но с точки зрения становления, т. е. *возможной эволюции*.

Только последние системы являются изначальными либо, во всяком случае, древнейшими, и только по ним можно установить преданные забвению истоки и смысл психологии.

Когда мы поймем важность изучения человека с точки зрения *его возможной эволюции*, мы поймем, что первым ответом на вопрос, «что такое психология», будет следующий: психология есть исследование принципов, законов и фактов возможной эволюции человека. В этих лекциях я буду придерживаться исключительно этой точки зрения.

Нашим первым вопросом будет вопрос о смысле эволюций человека, а вторым — о необходимых для нее особых условиях. Относительно обычных для современности воззрений на происхождение и эволюцию человека я должен сразу сказать, что они неприемлемы. Нам нужно признаться, что о происхождении человека мы ничего не знаем и у нас нет доказательств физической или умственной эволюции человека.

Напротив, если взять историческое человечество, т. е. человечество за 10—15 тысяч лет, мы обнаруживаем безошибочные следы высшего человеческого типа, чье присутствие можно с очевидностью установить по древним монументам и мемориалам, которые нынешнее человечество ни повторить, ни даже скопировать не умеет. Относительно *доисторического человека* или внешне похожих на него, но в то же время весьма отличных от него существ, чьи кости обнаруживаются иногда в отложениях ледникового и доледникового периода, мы можем при-

нять ту достаточно приемлемую точку зрения, согласно которой они принадлежат отличающемуся от человека и давно вымершему существу.

Отрицая эволюцию человека в прошлом, мы должны отвергнуть и возможность *механической эволюции человека* в будущем, то есть саму собой происходящую эволюцию по законам наследственности и отбора, без сознательных усилий человека и понимания им своей возможной эволюции.

Нашей основополагающей идеей будет следующая: человек, как он нам известен, не является *завершенным существом*; природа, развив его до определенной точки, оставляет его затем либо для дальнейшего развития *собственными* его усилиями и средствами, либо для жизни и смерти таким, каким он родился, либо для вырождения и утраты всякой способности к развитию. Эволюция человека в таком случае будет означать развитие определенных *внутренних* качеств и черт, каковые обычно остаются неразвитыми и *не в состоянии развиться сами по себе*.

Наблюдение и опыт показывают, что это развитие возможно только в определенных условиях, путем приложения неких усилий со стороны самого человека и при *достаточной помощи* от тех, кто начал сходную работу ранее и уже достиг какой-то степени развития, либо, *по крайней мере*, наделен неким знанием методов. Нам нужно начать с той идеи, что без усилий эволюция невозможна; она невозможна и без помощи. После этого нам необходимо понять, что по ходу развития человек должен стать *другим существом*, и нам следует научиться и постичь, в каком смысле и в каком направлении человек должен становиться другим существом.

Затем нам требуется понимание того, что развиться и стать другими существами могут не все люди. Эволюция есть вопрос личных усилий, в человеческой массе эволюция представляет собой редкое исключение. Это может показаться странным, но мы должны осознать, что оно не только редкое, но и *становится все более редким*. Естественно, эти утверждения рождают множество вопросов: *Что значит превращение в другое существо по ходу эволюции? Что значит другое существо? Какие внутренние качества или черты могут развиться в человеке и как это достижимо? Почему не все люди могут развиться и стать другими существами? Почему такая несправедливость?*

Я постараюсь ответить на эти вопросы и начну с последнего. Почему не все люди могут развиваться и стать другими существами? Ответ очень прост. *Потому что они не хотят этого.* Потому что они не знают и не поймут без длительной подготовки, даже если им рассказать об этом.

Главная идея состоит в том, что для становления *другим существом* человек должен очень желать этого на протяжении длительного времени. Преходящее или случайное желание, опирающееся на неудовлетворенность внешними условиями, не дает достаточного импульса. Эволюция человека зависит от понимания им того, что он может получить и что он должен ради этого отдать. Если человек не хочет или хочет *недостаточно сильно*, не предпринимает необходимых усилий, то он никогда не разовьется. Так что тут нет никакой несправедливости. Зачем человеку то, чего он не хочет? Было бы несправедливостью как раз то, что человека принуждают стать другим существом, тогда как он вполне собой доволен.

Теперь нам нужно спросить себя: что означает *другое существо*? Если мы бросим взгляд на все доступные нам материалы по этому вопросу, то мы обнаружим следующее утверждение: став другим существом, человек обретает многие новые качества и силы, каковых он лишен сейчас. Это общее утверждение, обнаруживаемое нами в различных системах, признающих идею психологического или внутреннего роста человека. Но этого недостаточно. Даже самое детальное описание этих новых сил никак не поможет нам понять того, как появляются и откуда берутся эти силы. В общеизвестных теориях, даже в тех, отмеченных мною теориях, которые основываются на идее возможности эволюции человека, отсутствует одно звено. Истина заключается в том факте, что перед обретением каких бы то ни было *новых* способностей или сил, неизвестных человеку и отсутствующих у него, он должен обрести те способности и силы, *каковыми он также не обладает*, но которые он себе приписывает. То есть те, о которых он думает, что знает их, может использовать их и контролировать.

Это и есть недостающее звено — и *это очень важный момент*. На пути описанной ранее эволюции, т. е. основанной на усилиях и помощи, человек должен обрести качества, о которых он думает, будто владеет ими, но на самом деле обманывается. Чтобы лучше понять это и

узнать, каковы эти способности и силы, которые человек может приобрести, будь то совершенно новые и неожиданные, либо те, которыми он уже владеет в своем воображении, нам нужно начать с общих знаний человека о самом себе.

И тут мы сразу же сталкиваемся с очень важным фактом. *Человек не знает самого себя.* Он не знает своих пределов и собственных возможностей. Он не знает даже всей глубины своего незнания.

Человеком изобретено множество машин, он знает, что сложная машина требует иногда долгих лет тщательной учебы перед тем, как кому-нибудь будет доверено ее использование или контроль над нею. Но этого знания он не применяет к себе самому, хотя сам он является куда более сложной машиной, чем все им изобретенные.

У него масса разнообразных ложных идей относительно себя самого. Прежде всего он не сознает того, что сам он является в действительности *машиной*. Что значит «человек есть машина»? Это означает, что он не совершает независимых движений ни внутри, ни вовне себя самого. Он есть машина, приводимая в движение *внешними явлениями и внешними толчками*. Все его движения, действия, слова, идеи, эмоции, настроения и мысли производятся внешними воздействиями. Сам по себе он является просто автоматом с определенным запасом воспоминаний о прошлом опыте и каким-то запасом энергии. Нам нужно понять, что человек *ничего не может сделать*. Но он этого не осознает и приписывает себе *способность делать*. Это первое, что он ложным образом себе приписывает. Нужно очень ясно это понять. *Человек не способен делать*. Все, что, по его мысли, он делает, на самом деле происходит с ним так же, как происходит выпадение осадков или оттепель.

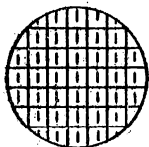
В английском языке нет безличных глагольных форм для человеческих действий. Поэтому нам приходится говорить, что человек думает, читает, работает, любит, ненавидит, начинает войны, драки и т. д. В действительности же все это с ним *происходит*. Человек не способен двигаться, думать или говорить на свой собственный счет. Он представляет собой марионетку, которую приводят в движение невидимые нити. Если он понимает это, то может научиться большому о самом себе, а тогда возможны и определенные изменения. Но если ему недоступна его *абсолютная механичность*, либо если он не

желает принимать ее как факт; то он уже ничему не выучится и ничто тогда не изменится.

Человек есть машина, но машина особая. Он является машиной, которая в определенных обстоятельствах и при правильном обращении *может знать то, что он — машина*, а полностью это осознав, он может обнаружить и пути к прекращению своего бытия машиной.

Прежде всего ему требуется знать, что он не единое, а многое. У него нет одного постоянного и неизменного Я или Эго. Он всегда различен. В один момент он один, в другой — другой, в третий — третий и так далее почти до бесконечности. Иллюзия единства или целостности создается у человека в первую очередь ощущением одного физического тела, *его именем*, которое в нормальных случаях всегда остается тем же самым, а в-третьих, множеством механических навыков, внушенных ему воспитанием или приобретенных путем имитации. Обладая все теми же телесными ощущениями, слыша все то же имя и замечая за собой те же навыки и склонности, что и раньше, он верит, будто всегда был тем же самым.

В действительности же никакого единства нет, нет контролирующего центра, постоянного Я или Эго. Общая картина человека такова:



Всякая мысль, всякое чувство, ощущение, желание, хотение и нехотение есть некое Я. Эти Я не связаны и не скоординированы друг с другом каким бы то ни было образом. Каждое из них зависимо от перемен во внешних обстоятельствах и от изменения впечатлений. Одно из них механически следует за другим, иные проявляются всегда в компании других. Но в этом нет ни порядка, ни системы. Имеются некие группировки этих Я, которые наделены природной связью. О них речь пойдет далее. Сейчас же нам нужно постараться понять, что есть группировки Я, связанные лишь случайными ассоциациями, воспоминаниями или воображаемыми сходствами.

Любое из этих Я представляет в каждый данный момент незначительную часть нашего «мозга», «ума» или

«интеллекта», но каждое из них мнит себя представителем *целого*. Когда человек говорит Я, это звучит так, словно он имеет в виду себя целиком, но на деле, даже когда он думает, будто имеет это в виду, речь идет о преходящей мысли, преходящем настроении, желании. Через час он совсем о нем забудет и с той же убежденностью начнет утверждать нечто противоположное — мнение, точку зрения, интерес. Хуже всего то, что человек не помнит этого. В большинстве случаев он верит в то последнее Я, которое выражало себя, пока другое Я, иной раз совсем не сочетаемое с первым, не стало выражать мнение или желание громче первого.

Вернемся теперь к двум другим вопросам. Что означает развитие? И что это значит — стать человеку другим существом? Или, иными словами, какого рода изменения *возможны*, когда и как они начинаются в человеке? Уже было сказано, что изменения начинаются с тех сил и способностей, которые приписываются человеком самому себе, но коими он в действительности не обладает. Это значит, что перед тем, как приобрести *новые* силы и способности, он должен действительно развить в себе те качества, каковыми он *думает*, что владеет и относительно которых у него имеются величайшие иллюзии.

Развитие не может начаться на основе лжи самому себе или самообмана. Человек должен знать, что у него есть, чего нет. Это значит, что ему нужно признаться в отсутствии приписываемых им себе качеств, т. е. *способности делать, индивидуальности, единства, постоянного Эго*, а вдобавок *Сознания и Воли*.

Человеку необходимо знать это, поскольку до тех пор, пока он верит в наличие этих качеств, он не предпримет правильных усилий для их обретения, точно так же, как человек не станет покупать дорогие предметы и дорого платить за них, если он полагает, что уже обладает ими. Самое важное и самое обманчивое из этих качеств — *сознание*. И перемены в человеке начинаются вместе с изменениями в понимании *смысла сознания*, а затем и в постепенном обретении контроля над ним.

Что такое сознание? В обыденном языке слово «сознание» в большинстве случаев используется как эквивалент слову «интеллект» в смысле «умственной деятельности». В действительности сознание есть особого рода «отдавание себе отчета» прежде всего в том, что он знает, чего не знает и т. д. Только сам человек может знать: «сознате-

лен» ли он в данный момент или нет. Это было давно доказано одним из направлений в европейской психологии, которое понимало, что лишь сам человек способен знать нечто относительно себя самого.

Применительно к вопросу о сознании это означает, что лишь сам человек может знать, существует сознание в данный момент или нет. Это означает, что присутствие или отсутствие сознания у человека невозможно проверить с помощью наблюдения его внешних действий. Этот факт, как было сказано мною, был давно установлен, но важность его никогда не понималась в полной мере, поскольку он всегда сочетался с пониманием сознания как ментального процесса или умственной деятельности. Если человек сознает, что до мгновения этой вспышки сознания он не был сознателен, а затем забывает о ней (или даже заминает), то говорить о сознательности не приходится. Это лишь воспоминание о сильной вспышке сознания.

Теперь я хочу привлечь ваше внимание к другому факту, который проходит мимо всех современных школ психологии. Сознание человека, что бы оно ни значило, никогда не остается в одном и том же состоянии. Высшие моменты сознания создают *память*. Другие моменты человек попросту не заминает. Это больше, чем что бы то ни было, создает у него иллюзию постоянства сознания, непрерывности отдавания себе отчета.

Некоторые школы современной психологии, правда, отрицают сознание, отрицают даже нужду в таком термине, но это не более чем экстравагантность или недоразумение. Другие школы, если только к ним употребимо это слово, говорят о *состояниях сознания*, имея в виду мысли, чувства, движущие импульсы и ощущения. Они базируются на фундаментальной ошибке: смешении сознания с психическими функциями. О них мы поговорим далее.

В действительности современная мысль в большинстве случаев по-прежнему держится старой формулы, согласно которой *у сознания нет ступеней*. Общее, хотя и молчаливое принятие этой идеи, даже если оно вступает в противоречие с позднейшими открытиями, останавливает многочисленные возможности наблюдения вариаций сознания. Фактом является наличие у сознания видимых и наблюдаемых ступеней, *конечно же видимых и наблюдаемых у себя самого*.

Во-первых, имеется длительность: можно сказать, как *долго* некто был в сознании. Во-вторых, частота появле-

ния — как часто он становился сознательным. В-третьих, степень и острота, протяженность и глубина проникновения в то, что *осознается*, — они могут сильно меняться вместе с ростом человека.

Если мы возьмем только первые две ступени, мы сумеем понять идею возможной эволюции сознания. Эта идея связана с чрезвычайно важным фактом, хорошо знакомым древним психологическим школам, таким, например, как авторам «Филокалии», но совершенно недоступным европейской философии и психологии последних двух или трех веков. Этот факт заключается в том, что сознание может стать непрерывным и контролируемым посредством специальных усилий и особого рода учения.

Я постараюсь объяснить, как можно изучать сознание. Возьмите в одну руку часы и смотрите на другую свою руку, стараясь *отдавать отчет о себе самом* и концентрируя мысль на себе: «Я — Петр Успенский», «Я существую здесь и теперь». Старайтесь ни о чем другом не думать, просто следите за другой рукой и находитесь в сознании самих себя, своего имени, своего существования и места, где вы находитесь. Все остальные мысли отгоняйте.

Если вы будете настойчивы, то вас хватит *на две минуты*. Это и есть *предел вашего сознания*. А если вы попытаете повторить опыт без достаточно долгого перерыва, то обнаружите, что вам будет труднее его проводить, чем в первый раз. Этот эксперимент показывает, что человек в своем естественном состоянии с величайшими усилиями способен быть сознательным по поводу *одного предмета* (себя самого) пару минут, а то и меньше.

Самый важный вывод после такого эксперимента будет следующим: *человек себя не осознает*. Иллюзия самосознания создается памятью и процессом мышления. Например, человек идет в театр. Если он к тому привычен, то он не обращает особого внимания на то, что он в театре, хотя он видит предметы, наблюдает, получает наслаждение от постановки (или не получает), запоминает ее, помнит о встреченных им людях и т. д. Когда он возвращается домой, он помнит, что был в театре, и, конечно, не думает, что был в сознании, пока он там был. Так что у него нет сомнений относительно своего сознания, и он не понимает того, что его сознание может полностью отсутствовать в то самое время, как он разумно действует, думает, наблюдает.

Для общего обзора достаточно упомянуть четыре возможных для человека состояния сознания: *сон, бодрство,*

вание, самосознание и объективное сознание. Но при наличии возможности этих четырех состояний сознания в действительности человек живет только в двух состояниях. Одну часть своей жизни он проводит во сне, другую — в состоянии, именуемом им «бодрствованием», хотя на деле это бодрствование очень мало отличается от сна.

В обычной жизни человек ничего не знает об «объективном сознании», никакие эксперименты здесь невозможны. Третье состояние — «самосознание» приписывается человеком самому себе, т. е. он верит, что им обладает, хотя в действительности он может осознавать себя лишь в крайне редких вспышках и даже тогда сам того не понимает, ибо не знает, что предполагается действительным владением самосознанием. Эти проблески сознания приходят в исключительные моменты, в высшей степени эмоциональных состояниях, в моменты опасности, в совершенно новых и неожиданных обстоятельствах и ситуациях. Либо иногда в самые заурядные моменты, когда ничего особенного не происходит. Но и в таком ординарном, или «нормальном», состоянии человек не имеет над ними какого бы то ни было контроля.

Что касается нашей обычной памяти или моментов воспоминания, то мы в действительности *помним* только осознаваемые моменты, хотя этого-то мы и не понимаем. Техническое значение памяти и различные роды памяти, которыми мы обладаем, будут разъяснены мною позже. Пока что я просто хотел бы обратить ваше внимание на собственные наблюдения относительно вашей памяти. Вы заметите, что вы по-разному помните о вещах. Одни вещи вы помните живо, другие лишь очень смутно, а некоторые не помните вообще. *Вы знаете только, что они происходили.* Вы очень удивитесь, если осознаете, сколь мало вы в действительности помните. Происходит это потому, что вы *помните* только те моменты, *когда вы были в сознании.*

Так что касательно *третьего состояния сознания* мы можем сказать, что у человека имеются случайные моменты самосознания, оставляющие ему живые воспоминания о сопровождающих их обстоятельствах, но у него нет над ними власти. Они приходят и уходят сами собой, находясь под контролем внешних обстоятельств и случайных ассоциаций либо воспоминаний об эмоциях.

Возникает вопрос: возможно ли обрести власть над этими текучими мгновениями сознания, чтобы пробуждались они чаще, сохранялись дольше или даже сделались постоянными? Другими словами, возможно ли стать со-

знательным? Это очень важный пункт, и требуется понять с самого начала нашего поиска, что он полностью игнорируется всеми современными психологическими школами *без исключения*. Ибо с помощью правильных методов и усилий человек *может обрести контроль над сознанием*, он может стать *осознающим себя*, со всеми вытекающими отсюда последствиями. И мы даже не представляем себе в нашем нынешнем состоянии всех последствий. Только после того, как этот момент нами осмыслен, становится возможным серьезное изучение психологии. Оно должно начаться с исследования препятствий сознанию в нас самих, поскольку сознание может начать свой рост только при уничтожении хотя бы части этих препятствий.

В следующих лекциях я расскажу об этих препятствиях, величайшим из которых является наше *невежество относительно самих себя* и наше ложное убеждение, будто мы сами себя хоть в какой-то степени знаем и можем быть в себе уверены, тогда как в действительности мы себя вовсе не знаем и даже в самом малом не можем быть в себе уверены.

Мы должны понять теперь, что психология действительно означает *изучение себя самого*. Это вторая дефиниция психологии. Психологии нельзя научиться так же, как астрономии, т. е. отдельно от самого себя. И в то же время нужно изучать себя так же, как изучают любую новую и сложную машину. Требуется знать части этой машины, ее главные функции, условия ее правильной работы, причины неправильной работы и много других вещей, которые трудно описать, не прибегая к специальному языку, который тоже необходимо знать, чтобы быть в состоянии изучать машину.

Человеческая машина имеет семь различных функций: 1) Мышление (или интеллект). 2) Чувство (или эмоции). 3) Инстинктивная функция (или внутренняя работа организма). 4) Двигательная функция (или внешняя работа организма, движение в пространстве и т. д.). 5) Пол (функция двух начал, мужского и женского, во всех их проявлениях). Кроме этих пяти функций есть еще две, для которых в нашем обычном языке нет названия и которые проявляются только в высших состояниях сознания. Одна из них — *высшая эмоциональная функция*, проявляющаяся в *состоянии самосознания*, другая — *высшая умственная функция*, проявляющаяся в *состоянии объективного сознания*. Пока мы не находимся в этих состояниях сознания, мы не можем изучать эти функции или экспери-

ментировать с ними, и мы знаем о них лишь опосредованно, от тех, кто достигал этих состояний, испытывал их.

В религиозной и ранней философской литературе разных народов есть множество намеков на высшие состояния сознания и высшие функции. Дополнительные трудности для понимания этих намеков создает отсутствие четкого различия двух высших состояний сознания. То, что называлось *самадхи*, состоянием *экстаза* или *просветления*, а в более поздних работах «космическим сознанием», может относиться как к одному, так и к другому, иногда к опыту самосознания, иногда к опыту объективного сознания. Сколь бы странным это ни казалось, у нас имеется больше материала относительно наивысшего состояния, т. е. *объективного сознания*, чем о промежуточном состоянии *самосознания*, хотя к первому можно прийти лишь *после* второго.

Изучение самого себя должно начаться с изучения четырех функций: мышления, чувства, инстинктивной и двигательной функций. Лишь много позже можно перейти к изучению половой функции, т. е. после достаточного понимания четырех функций. Вопреки некоторым современным теориям, половая функция является в действительности поздней — она проявляется в жизни достаточно поздно, после того как первые четыре уже полностью проявились и она *обуславливается* ими. Поэтому изучение половой функции может быть полезным только после полного познания первых четырех функций во всех их проявлениях. В то же самое время следует понимать, что всякая серьезная беспорядочность или аномальность в половой функции делает саморазвитие и даже *самоизучение* невозможным.

Итак, мы должны вначале постараться понять четыре главные функции. Я считаю само собой разумеющимся ваше знание относительно того, что я имею в виду под интеллектуальной или *мыслительной функцией*. Сюда включаются все умственные процессы: осознание впечатлений, образование представлений и понятий, рассуждение, сравнение, утверждение, отрицание, словообразование, речь, воображение и т. д.

Вторая функция — это чувства или эмоции: радость, печаль, страх, удивление и т. д. Даже если я уверен в том, что вам ясно, как и чем эмоции отличаются от мыслей, посоветую вам проверить свои воззрения на сей счет. Мы путаем мысли и чувства в нашем обыденном мышлении и речи, но для начала изучения самого себя требуется четко знать, что есть что.

Две следующие функции, *инстинктивная* и *двигательная*, труднее для понимания, поскольку ни одна из обычных психологических систем не описывает и не определяет эти функции должным образом. Слова «инстинкт», «инстинктивный», как правило, используются в ложном значении, а иногда вообще без всякого смысла. В частности, инстинкту обычно приписываются внешние функции, которые в действительности принадлежат двигательной (а иногда и эмоциональной) функциям. *Инстинктивная функция* у человека включает в себя четыре различных класса функций:

Первый. Вся внутренняя работа организма, вся, так сказать, физиология; переваривание и усвоение пищи, дыхание, циркуляция крови, вся работа внутренних органов, построение новых клеток, элиминация отработанного материала, работа желез внутренней секреции и т. д.

Второй. Так называемые пять чувств: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, а также все другие чувства, такие, как чувства тяжести, температуры, сухости или влажности и т. д., иначе говоря, все безразличные ощущения — ощущения, которые сами по себе не вызывают ни удовольствия, ни неудовольствия.

Третий. Все телесные эмоции, т. е. всякие физические ощущения, которые либо приятны, либо неприятны. Это разного рода чувства боли или неудовольствия, скажем неприятного запаха или вкуса, и всякого рода физические удовольствия, такие, как приятный вкус, запах и т. д.

Четвертый. Все рефлексy, даже самые сложные, такие, как смех, зевота; любого рода физическая память — память о вкусе, запахе, боли, являющаяся в действительности просто внутренним рефлексом.

Двигательная функция включает в себя все внешние движения, такие, как ходьба, письмо, речь, принятие пищи и память о них. К двигательной функции относятся также те движения, которые на обычном языке называются «инстинктивными», такие, например, как при ловле падающего предмета без всякого мышления.

Разница между инстинктивной и двигательной функциями совершенно ясна и может быть легко понята, если только припомнить, что все без исключения инстинктивные функции являются врожденными и нет никакой нужды им учиться для использования, в то время как ни одна из двигательных функций врожденной не является и всем им требуется учиться, подобно тому, как ребенок учится ходить или некто учится писать или рисовать.

Помимо этих нормальных двигательных функций существуют также некоторые странные двигательные функции; которые представляют бесполезную работу человеческой машины, каковые не входили в намерения природы, но которые занимают весьма значительное место в человеческой жизни и отнимают у него огромное количество энергии. К таковым можно отнести сновидения, воображение, мечтательство, разговоры с самим собой и всякого рода болтовню ради болтовни и вообще все *неконтролируемые и не поддающиеся контролю проявления* этой функции.

Четыре функции — интеллектуальная, эмоциональная, инстинктивная и двигательная — сначала должны быть поняты во всех своих проявлениях, и только потом они должны наблюдаться сами по себе. Такое самонаблюдение, т. е. наблюдение на правильном фундаменте, с предварительным пониманием состояний сознания и различных функций составляет основу изучения самого себя. Иначе говоря, это *начало психологии*.

Очень важно помнить, что при наблюдении различных функций полезно наблюдать в то же самое время их отношение к различным состояниям сознания. Возьмем три состояния сознания — сон, бодрствование и возможные проблески самосознания — и четыре функции — мышление, чувство, инстинктивную и двигательную. Все четыре функции могут проявляться во сне, но тут их проявления недостоверны и бессвязны. Их никак нельзя использовать, они просто сами собой происходят. В состоянии бодрствования или относительной сознательности они до известной степени могут служить нам ориентирами. Результаты их сравниваются, проверяются, выправляются, и, хотя ими создается немало иллюзий, все же в обычном нашем состоянии другого у нас нет и мы должны пользоваться ими, насколько возможно. Если бы мы знали число ложных наблюдений, ложных теорий, ложных дедукций и заключений в этом состоянии, то вовсе перестали бы себе верить. Но людям неведомо, насколько ложными могут быть их наблюдения и теории, и они продолжают в них верить. Именно это отвлекает людей от наблюдения тех редких моментов, когда эти функции проявляются в связи с проблесками третьего состояния сознания — самосознания.

Все это означает, что каждая из четырех функций может проявляться в любом из трех состояний сознания. Но результаты в каждом случае различны. Когда мы на-

учимся видению этих различий, то поймем и правильное соотношение между функциями и состоянием сознания.

Но еще перед тем как мы перейдем к различиям функций в отношении их с состояниями сознания, необходимо понять, что сознание и функции человека представляют собой совершенно различные феномены совершенно различной природы. Они зависят от различных причин и могут существовать друг без друга. Функции могут существовать без сознания, а сознание — без функций.

Вторая лекция

Продолжая наше изучение человека, нам нужно поговорить теперь детальнее о различных состояниях сознания. Как я уже говорил, есть четыре возможных состояния человека: сон, бодрствование, самосознание и объективное сознание. Но он живет только двумя. — частью во сне, частью в том, что называется состоянием бодрствования. Владея четырехэтажным домом, он как бы живет только на двух нижних этажах.

Первое, низшее состояние сознания есть *сон*. Это чисто субъективное и пассивное состояние. Человека окружают сновидения. Все его психические функции работают без всякой цели. Нет логики, последовательности, каузации, и нет никаких результатов. Чисто субъективные картины — будь то отображения прошлого опыта или смутных восприятий в данный момент (звуки, достигающие спящего человека, телесные ощущения, легкая боль, мускульные напряжения) — пролетают по сознанию, оставляя лишь легчайший след в памяти, а чаще вообще не оставляющие следа.

Второй уровень сознания приходит вместе с пробуждением. Это второе состояние, в котором мы сейчас находимся, т. е. в котором мы работаем, разговариваем, воображаем себя сознательными существами и т. д., часто называется *бодрствующим* или *ясным сознанием*. Но на деле его нужно было бы называть «сном наяву», или «относительным сознанием». Последний термин я поясню далее.

Требуется понять, что первое состояние, а именно сон, не исчезает во втором после пробуждения. Сон остается со всеми его сновидениями и впечатлениями. Имеется лишь более критичное отношение к собственным впечатлениям, мысли более связны. К этому добавляются бо-

лее дисциплинируемые действия, а из-за живости чувственных впечатлений, желаний и чувств, в особенности из-за чувства *противоречивости* и *невозможности*, каковое во сне совершенно отсутствует, сновидения становятся невидимыми, точно так же как звезды и луна невидимы в солнечном сиянии. Но все они сохраняются и часто оказывают воздействие на наши мысли, чувства и действия, иной раз куда большее, чем актуальные восприятия данного момента.

В связи с этим я должен сказать сразу же, что я имею в виду не «подсознательное» или «подсознательный ум» современной психологии. Это попросту неверные выражения, ложные термины, ничего не значащие и не относимые к каким бы то ни было реальным фактам. Нет ничего постоянно подсознательного, поскольку нет ничего постоянно сознательного; и подсознательного ума нет по той простой причине, что нет «сознательного ума». Далее вы увидите, откуда происходит эта ошибка, как зарождается эта неверная терминология, почему она стала чуть ли не общепринятой.

Но вернемся к реально существующим состояниям сознания. Первое из них — сон, второе — «сон наяву», или «относительное сознание». Первое, как уже было сказано, есть чисто субъективное состояние. Второе менее субъективно: человек уже отличает Я и не-Я в смысле своего тела и отличных от его тела объектов. Он может до известной степени ориентироваться среди них, знает их местоположение и качества. Но нельзя сказать, что человек отдает себе отчет в этом состоянии, поскольку он находится под сильнейшим воздействием сновидений и живет куда больше сновидениями, нежели фактами. Всякого рода абсурдности и противоречия, вся человеческая жизнь вообще объяснима, когда мы осознаем, что люди *живут во сне*, совершают во сне все действия и не знают того, что они *спят*.

Полезно припомнить, что таков внутренний смысл многих древних учений. Лучше других нам известно христианство или *евангельское учение*, в котором мысль о том, что люди живут во сне и должны прежде всего пробудиться, является фундаментом всех объяснений человеческой жизни, хотя эта идея очень редко понимается так, как должна пониматься, а именно — буквально.

Вопрос, однако, таков: *как может человек пробудиться?* Евангельское учение требует пробуждения; но не говорит нам, как пробудиться. Психологическое изучение

сознания показывает, что лишь после осознания человеком того, что он спит, возможно сказать, что он на пути к пробуждению. Ему никогда не проснуться, пока он не отдаст себе отчета в том, что он спит.

Два эти состояния, сон и сон наяву, суть единственные два состояния, в которых живет человек. Кроме них есть два возможных для человека состояния сознания, но они становятся доступными человеку только после тяжелой и длительной борьбы. Эти два высших состояния сознания называются «самосознание» и «объективное сознание». Мы обычно полагаем, что обладаем самосознанием, т. е. сознанием себя самих, либо что уж, во всяком случае, способны осознавать себя в любой момент по нашему желанию. Но понятие «самосознание» представляет собой состояние, которое *мы себе приписываем без всякого на то права*. «Объективное сознание» есть состояние, о котором мы вообще ничего не знаем.

Самосознание — это состояние, в котором человек становится объективным по отношению к себе самому, а объективное сознание есть состояние, в котором он входит в контакт с реальностью или объективностью, миром, который теперь закрыт для него чувствами, сновидениями, субъективными состояниями сознания.

Другое определение четырех состояниям сознания можно дать с точки зрения возможного *познания истины*: В первом состоянии, т. е. во сне, мы об истине вообще ничего не знаем. Даже если какие-то действительные восприятия или чувства доходят до нас, они смешиваются со сновидениями, а мы в состоянии сна не различаем сновидение и реальность.

Во втором состоянии сознания, т. е. в бодрствовании, мы можем знать только *относительную* истину, отсюда и термин «относительное сознание». В третьем состоянии сознания, т. е. в самосознании, мы способны знать всю полноту истины о *нас самих*. В четвертом состоянии, т. е. в *объективном сознании*, предполагается способность знания всей полноты истины *обо всем*: мы можем изучать «вещи в себе», «мир как он есть». Но это столь от нас далеко, что об этом мы правильным образом не можем даже подумать, и все свои силы мы должны приложить к тому, чтобы попытаться понять те проблески объективного сознания, которые приходят лишь в полностью развитом состоянии самосознания.

Во сне у нас есть редкие проблески относительного самосознания. В относительном сознании — проблески

самосознания. Но если мы хотим иметь более продолжительные периоды самосознания, а не просто проблески, нам нужно понять, что сами собой они не приходят, они требуют *волевого действия*. Это значит, что частота и длительность моментов самосознания зависят от нашей власти над нами самими. Так что это значит, что сознание и воля — это почти одно и то же либо, во всяком случае, два аспекта одного и того же.

Здесь требуется понять, что первым препятствием на пути к развитию самосознания в человеке является его убеждение в том, что он уже обладает самосознанием либо по крайней мере может иметь его в любое время по собственному желанию. Очень трудно убедить человека в том, что он не сознательен и не может стать сознательным по своему желанию. Это особенно трудно, потому что природа устраивает здесь довольно забавные игры. Если вы спросите человека, сознательен ли он, либо если вы ему скажете, что он несознательен, он ответит, что он сознательен и что утверждать обратное абсурдно, — он ведь вас слышит и понимает. *И он будет совершенно прав, хотя в то же самое время совершенно не прав.* Это трюк природы. Он будет прав, потому что ваш вопрос или замечание на мгновение сделали его смутно сознательным. Он запомнит сказанное вами и свой ответ, и он конечно же будет считать себя сознательным.

В действительности обретение самосознания означает долгий и тяжелый труд. Как согласиться человеку на такой труд, если он полагает, что уже владеет тем, что обещано ему в результате долгой и тяжелой работы? Естественно, он не начнет этой работы и не будет считать ее необходимой, пока не убедится в том, что он не владеет *ни* самосознанием, *ни* всем тем, что с ним связано, т. е. единством или индивидуальностью, постоянным Я и волей.

Это подводит нас к вопросу о школах, поскольку методы развития *самосознания, единства, постоянного Я и воли* могут быть преподаны только особого рода школами. Это нам нужно ясно понять. *На уровне относительно-го сознания человек не может сам обнаружить эти методы*, ибо эти методы невозможно описать в книге или преподать в обычных школах по той простой причине, что для различных людей они различны, что здесь нет универсального метода равно ко всем применимого. Другими словами, это значит, что люди, пожелавшие изменить состояние своего сознания, нуждаются в школе. Но сначала им нужно осознать свою нужду. Пока они думают, будто

могут что-то сделать сами, они не сумеют воспользоваться школой, даже если найдут ее. Школы существуют только для тех, кто в них нуждается и кто знает, что нуждается в них.

Идея школы, изучение родов школ, каковые могут существовать, изучение школьных принципов и методов занимает очень важное место в исследовании той психологии, которая связана с идеей эволюции, ибо без школы нет и эволюции. Невозможно даже начать ее, потому что неизвестно как начать, не говоря уж о том, как продолжать и к чему стремиться. Это значит, что, избавившись от первоначальных иллюзий, будто мы уже имеем все, что только возможно, мы должны избавиться и от второй иллюзии, будто мы можем добиться чего-нибудь сами, ибо сами мы ничего не добьемся.

Эти лекции — не школа, даже не начальная школа. Школа требует совсем иной, куда более напряженной работы. Но в этих лекциях я могу преподавать тем, кто готов слушать, несколько идей о том, как работают школы и как их найти.

Я дал ранее два определения психологии. Во-первых, я сказал, что психология есть изучение возможной эволюции человека; во-вторых, что психология есть изучение самого себя. Я имел в виду, что лишь психология, исследующая эволюцию человека, заслуживает изучения, а психология, занятая только одной фазой, не знающая о всех остальных фазах, является, очевидно, неполной и лишена всякой ценности, даже в чисто научном смысле, т. е. с точки зрения эксперимента и наблюдения. Та настоящая фаза, которую изучает обычная психология, в действительности не существует как нечто обособленное и содержит в себе много подразделений, ведущих от низших фаз к высшим. Более того, один и тот же эксперимент и наблюдение показывают, что психологии нельзя научиться, так же как любой другой науке, вне прямой связи с самим собою. Учиться психологии нужно, начиная с самого себя.

Соединив эти два положения — первое, что мы можем знать о следующей фазе эволюции человека, т. е. обретении сознания, внутреннего единства, постоянного эго, воли, и второе, определенный материал, доступный нам в самонаблюдении, т. е. осознание отсутствия у нас многих сил и способностей, которые мы себе приписываем, — мы приходим к новой трудности в понимании смысла психологии и к необходимости нового ее определения. Два дан-

ных ранее определения недостаточны, поскольку человек сам не знает, какого рода эволюция для него возможна, не видит, где он на данный момент находится, и приписывает себе черты, принадлежащие лишь высшим фазам эволюции. Действительно, он не может изучать себя, будучи не в силах различать между воображаемым и реальным в себе самом.

Что значит ложь? В обычном языке ложь — это искажение либо в некоторых случаях сокрытие истины (или того, что люди считают истиной). Ложь такого рода играет очень важную роль в жизни, но имеются куда худшие формы лжи, когда люди сами не знают, что лгут. В прошлой лекции я говорил, что в нашем нынешнем состоянии истина нам неизвестна и что познать истину можно только в состоянии объективного сознания. Как же тогда возможна ложь? Кажется, что тут есть противоречие, но в действительности его нет. Мы не можем знать истину, но можем притязать, что знаем. *А это и есть ложь.* Ложь заполняет всю нашу жизнь. Люди бахвалятся знанием самых разных вещей: Бога, будущей жизни, вселенной, происхождения человека, эволюции, вообще всего, но в действительности они ничего не знают, даже о самих себе. И всякий раз, как они о чем-нибудь говорят так, словно знают что-то, *они лгут.* Следовательно, изучение лжи становится важнейшим делом для психологии.

Это может подвести нас к третьему определению психологии, а именно изучению лжи. Психология занята в особенности той ложью, которая говорится и думается людьми о себе самих. Эта ложь делает изучение человека затруднительным. Человек, как он есть, не представляет собой чего-то оригинального, это имитация чего-то иного, и очень плохая имитация. Вообразите себе ученого на какой-нибудь отдаленной планете, получившего с Земли образцы искусственных цветов, который *ничего не знал о действительных цветах.* Ему будет необычайно сложно определить их, объяснить их форму, цвет, материал, из которого они сделаны, т. е. проволока, хлопок, цветная бумага, и хоть как-то их классифицировать. Психология оказывается в сходном положении, когда речь идет о человеке. Она вынуждена изучать искусственного человека, не зная ничего о настоящем. Конечно, нелегко изучать существо вроде человека, которое само не в состоянии различить реальное и воображаемое в себе самом. Так что психологии нужно начинать с различения реального и воображаемого в человеке.

Изучать человека как целое невозможно, так как человек подразделяется на две части. Одна из них в некоторых случаях может быть почти полностью *реальной*, другая в некоторых случаях может быть почти полностью *воображаемой*. У большинства обычных людей эти две части смешаны, и их нелегко отделить друг от друга, хотя обе они присутствуют и наделены собственным смыслом.

В изучаемой нами системе эти две части называются *сущностью* и *личностью*. Сущность есть *врожденное*, личность — *благоприобретенное*. Сущность представляет собственное, а личность не собственное. Сущность нельзя потерять, переменить или повредить столь же легко, как личность. Личность можно изменить почти полностью, изменяя обстоятельства; она может быть утрачена или легко повреждена.

Для описания сущности мне нужно прежде всего сказать, что она является базисом физического и умственного строения человека. Например, один по природе хороший моряк, а другой плохой; у одного музыкальное ухо, у другого нет; у одного способности к языкам, а другой их лишен. Это — сущность. Личность есть все то, что так или иначе *выучено*, говоря на обычном языке, «сознательно» или «бессознательно». В большинстве случаев «бессознательно» означает путем имитации, которая играет очень важную роль в построении личности. Даже инстинктивные функции, по природе своей свободные от личности, содержат много так называемых «приобретенных вкусов», т. е. всякого рода искусственных удовольствий и неудовольствий, приобретенных путем подражания и воображения. Они играют очень важную и губительную роль в человеческой жизни. По природе человеку должно нравиться то, что для него хорошо, а не нравиться то, что плохо. Но это так лишь до тех пор, пока сущность господствует над личностью, и так, как она должна господствовать. Иными словами, когда человек здоров и нормален. Когда личность начинает господствовать над сущностью и человек делается менее здоровым, ему начинает нравиться то, что ему вредно, и не нравиться то, что для него благо.

Это связано с тем главным, что может быть ложным во взаимоотношениях сущности и личности. Нормальным образом сущность должна господствовать над личностью, и тогда личность весьма полезна. Но если личность господствует над сущностью, это ведет к всякого рода не-

должным результатам. Нужно понять, что личность также необходима человеку; нельзя жить без личности, одной сущностью. Но сущность и личность должны расти нормально, и одна из них не должна перерастать другую. Случай, когда сущность перерастает личность, имеют место среди необразованных людей. Эти так называемые простые люди могут быть очень добрыми, даже умными, но они не способны к развитию, открытому людям с более развитой личностью. Случай, когда личность перерастает сущность, часто обнаруживаются среди более культурных людей, и в таких случаях сущность остается в полувзрослом или полуразвитом состоянии. Это означает, что вместе с быстрым и ранним ростом личности рост сущности может практически остановиться в очень раннем возрасте, а в результате мы видим мужчин и женщин, внешне вполне взрослых, но чья сущность остановилась в росте на уровне 10—12 лет. В современной жизни имеются многочисленные условия, способствующие этому недоразвитию сущности. Например, слепое увлечение спортом, *в особенности играми*, может весьма действенным образом остановить развитие сущности, причем иногда в столь раннем возрасте, что сущность уже никогда не сумеет полностью оправиться в дальнейшем. Это показывает, что сущность должна рассматриваться не только в связи с физической конституцией, в простейшем ее смысле. Для того чтобы более ясно объяснить значение сущности, мне нужно снова вернуться к исследованию функции.

В прошлой лекции я говорил, что изучение человека начинается с изучения четырех функций: интеллектуальной, эмоциональной, двигательной и инстинктивной. Из обычной психологии и обычного мышления мы знаем, что интеллектуальные функции, мысли и т. д. контролируются и производятся неким *центром*, называемом нами «умом», «интеллектом» или «мозгом». И это совершенно правильно. Но для того чтобы это было вполне правильно, нам требуется понять, что другие функции также контролируются — каждая своим собственным умом, или центром. Так, с точки зрения системы имеются четыре ума, или центра, контролирующих наши обычные действия: интеллектуальный ум, эмоциональный ум, двигательный ум и инстинктивный ум. В дальнейшем мы будем называть их *центрами*. Каждый центр совершенно независим от других, имеет собственную сферу действия, свои силы и пути развития.

Центры с их структурой, способностями, сильными и слабыми сторонами принадлежат сущности. Их *содержания*, т. е. все то, что приобретено центрами, принадлежат личности. О содержаниях центров речь пойдет дальше. Как я уже говорил, личность столь же необходима для развития человека, как и сущность, но она должна занимать свое место. А это едва ли возможно, поскольку личность переполнена ложными идеями о себе самой. Она не желает занимать правильное место, потому что ее правильное место вторичное и подчиненное. И она не желает знать о себе истину, поскольку знание истины означало бы отказ от ложной господствующей позиции, занятие низшей, каковая ей по праву принадлежит. Ложность положений, занимаемых друг относительно друга сущностью и личностью, определяет нынешнее негармоничное состояние человека. А единственным путем преодоления его является самосознание.

Познай самого себя — таков был первый принцип и первое требование древних психологических школ. Мы запомнили эти слова, но утратили их смысл. Мы думаем, будто *познать самого себя* означает знать наши особенности, желания, вкусы, способности и интенции, тогда как в действительности это значит знание себя самих как машин, т. е. знание *структуры* своей собственной машины, ее *частей*, функций различных частей, условий их работы и т. д. Мы в самом общем виде признаем, что не знаем машины, пока не изучили ее. Это нам нужно помнить и относительно самих себя. Мы должны изучать свою машину как машину. Это значит, что изучение есть *самонаблюдение*. Иного пути нет, и никто не выполнит за нас этой работы. Мы должны проделать ее сами. Но перед нею нам нужно научиться тому, *как* нам наблюдать. Я имею в виду то, что нужно понять техническую сторону наблюдения. Требуется знать о необходимости наблюдения *различных функций* и проводить различие между ними, помня в то же самое время о *различных состояниях сознания*, о *нашем сне* и о *множестве Я в нас самих*.

Такого рода наблюдения очень скоро дадут результаты. В первую очередь человек заметит, что он далеко не на все в самом себе способен смотреть *непредвзято*. Одно ему нравится, другое досаждаёт, раздражает, даже ужасает. Иначе и быть не может. Человек не может изучать себя наподобие далекой звезды или как забавное ископаемое. Вполне естественно, ему будет нравиться то, что помогает его развитию, не нравиться то, что затрудняет

его или даже делает невозможным. Это значит, что очень скоро он начнет различать *полезные* и вредные черты — полезные и вредные с точки зрения его возможного самопознания, возможного пробуждения, возможного развития. Он увидит такие свои стороны, которые могут стать сознательными, и стороны, которые сознательными стать не могут, а *потому должны быть уничтожены*. Наблюдая себя самого, он должен всегда помнить, что его изучение себя самого есть первый шаг к его возможной эволюции.

Теперь нам нужно рассмотреть эти вредные черты, обнаруживаемые в самом себе человеком. Вообще говоря, все они являются механическими явлениями. Первое, как уже было сказано, это *ложь*. Ложь неизбежна в механической жизни. Никому не дано избежать ее, и чем больше кому-то кажется, что он свободен от лжи, тем больше он в ней погряз. Жизнь, *как таковая*, не существует без лжи. Но психологически ложь имеет иной смысл. *Она означает утверждение о том, чего не знаешь и знать не можешь, так, словно знаешь и можешь знать*.

Вы должны понять, что я говорю не с какой бы то ни было моральной точки зрения. Нам еще нужно дойти до вопросов о добре и зле самих по себе. Я говорю с точки зрения практической — что полезно и что вредно для самоизучения и саморазвития.

Начав с этого, человек очень скоро обучается различать признаки, по которым он может знать свои вредные проявления. Он открывает, что *чем больше он контролирует то или иное проявление, тем менее вредным оно является*, и чем меньше он его контролирует, тем оно механичней и вредней. Когда человек это понимает, он начинает опасаться лжи, и не по моральным основаниям, а по тем, что свою ложь он не контролирует, что это ложь устанавливает над ним контроль, т. е. над всеми другими его функциями.

Вторая опасная черта, находимая им у себя, это *воображение*. Очень часто, начав наблюдение над собой, он приходит к выводу, что главной помехой наблюдению является воображение. Он хочет наблюдать за чем-то, а вместо этого начинается воображение по поводу этого самого предмета, и он забывает о наблюдении. Очень скоро он приходит к сознанию того, что люди приписывают слову «воображение» совершенно искусственное и незаслуженное значение *творческой или избирательной способности*. Он сознает, что воображение представляет собой *разрушительную способность*, что ему *никогда не*

удастся добиться контроля над нею, что она *всегда* уводит его от наиболее сознательно принимаемых решений; направляет его по пути, которым у него нет намерения идти. Воображение почти столь же дурно, как и ложь; на самом деле это ложь самому себе. Человек начинает вообразать нечто с тем, чтобы понравиться самому себе, и очень скоро он начинает верить тому, что воображает, хотя бы частично.

Далее, или даже до того, обнаруживаются многие очень опасные последствия выражения *отрицательных эмоций*. Термин «*отрицательные эмоции*» означает всякого рода эмоции насилия или депрессии: жалость к самому себе, гнев, подозрительность, страх, досада, скука, недоверие, ревность и т. д. Обычно это выражение отрицательных эмоций принимается как нечто вполне естественное и даже необходимое. Люди часто называют его «искренностью». Конечно, с искренностью оно не имеет ничего общего: это просто признак слабости человека, дурного нрава и неспособности держать при себе свои обиды. Это осознается, когда человек старается противостоять этим эмоциям. И тем самым он получает еще один урок. Он осознает, что недостаточно наблюдать механические проявления, что нужно им сопротивляться, потому что без сопротивления их невозможно наблюдать. Они происходят столь быстро, так привычно и так неощутимо, что их нельзя заметить, если не предпринимать усилий по созданию для них препятствий.

Вслед за *выражением отрицательных эмоций* в себе и в других людях замечается еще одна любопытная механическая черта. Это речь. В ней самой по себе нет вреда. Но у некоторых людей, особенно у тех, кто замечает ее в последнюю очередь, она становится самым *настоящим пороком*. Они болтают все время, повсюду; работая, путешествуя, даже во сне. Они не перестают говорить, пока есть кому, и, даже когда некому, они разговаривают сами с собой. Это также требуется не только наблюдать, но сопротивляться болтовне, насколько возможно. Пока нет ей сопротивления, никакое наблюдение невозможно, а все результаты наблюдений немедленно испаряются в болтовне.

Трудности, возникающие по ходу наблюдения за этими четырьмя проявлениями — ложью, воображением, *выражением отрицательных эмоций* и ненужной речью, показывают человеку всю его механичность и даже *невозможность борьбы против нее без помощи, т. е. без*

нового знания и действительного содействия. Ибо даже в том случае, если человек получил какой-то материал, он забывает его использовать, он забывает о необходимости наблюдения. Иными словами, он снова засыпает, а его нужно все время пробуждать.

Это «засыпание» имеет собственные определенные черты, каковые неизвестны, не регистрируются и остаются безымянными в обычной психологии. Эти черты требуют специального изучения. Имеются две такие черты. Первая из них называется «идентификация». «Отождествление» или «идентификация» — это любопытное состояние, в котором человек проводит более половины своей жизни. Он «идентифицируется» со всем: с тем, что он говорит, чувствует, во что верит и не верит, желает и не желает, что его привлекает, что отталкивает. Все поглощает его, и он не может отделить себя от идеи, чувства или поглотившего его внимание объекта. Это значит, что в состоянии идентификации человек не способен смотреть непредвзято на объект его идентификации. Трудно найти самый ничтожный предмет, с которым человек не мог бы «идентифицироваться». В то же время в состоянии идентификации у человека даже меньший контроль над своими механическими реакциями, нежели в любое другое время. Такие проявления, как ложь, воображение, выражение отрицательных эмоций и постоянная болтовня *требуют идентификации*. Без нее они не могут существовать. Если человек *сумеет* избавиться от идентификации, он сможет избавиться от множества бесполезных и глупых проявлений.

Значение, причины и результаты идентификации замечательно описаны в «Филокалии», упомянутой мною в первой лекции. Но нет и следа понимания ее в современной психологии, это вполне преданное забвению «психологическое открытие».

Второе, ведущее ко сну состояние, родственное идентификации, это *сообразование*. Действительно, «сообразование» — это идентификация с другими людьми, состояние, в котором человек постоянно заботится о том, что другие люди о нем думают: отдадут ли они ему должное, достаточно ли восхищаются им и т. д. «Сообразование» играет очень важную роль в жизни каждого, но у иных людей оно становится навязчивым. Вся их жизнь заполнена тем, что они сообразуются, т. е. беспокоятся, сомневаются, подозревают, ничему другому не остается места.

Миф о «комплексе неполноценности» и прочих «комплексах» обязан своим возникновением смутному сознанию, но не пониманию феноменов «идентификации» и «сообразования». Их требуется наблюдать самым серьезным образом, только полное знание о них может уменьшить их воздействие. Если у себя человек их не видит, то легко обнаруживает у других. Но необходимо помнить, что сам он никоим образом от других не отличается. В этом смысле все люди равны.

Возвращаясь к сказанному ранее, нам нужно постараться понять самым ясным образом, как должно начинаться развитие человека и как изучение самого себя может помочь этому началу. Мы уже сталкивались с трудностями, обусловленными нашим языком. Например, мы хотим говорить о человеке с точки зрения эволюции. Но слово «человек» в обычном языке не допускает никаких вариаций или градаций. Тот, кто никогда не был сознателен и никогда об этом не подозревал; ведущий борьбу, чтобы стать сознательным; полностью обретший сознательность — все это «человек» на нашем языке, всегда и в любом случае. Чтобы избежать трудностей и помочь учащемуся классифицировать новые идеи, система дает подразделение на *семь категорий* людей.

Первые три категории принадлежат практически одному и тому же уровню: Человек № 1 — это человек, у которого двигательный и инстинктивный центры доминируют над интеллектуальным и эмоциональным центрами, т. е. Физический человек.

Человек № 2 — это человек, у которого эмоциональный центр доминирует над интеллектуальным, двигательным и инстинктивным. Человек Эмоциональный.

Человек № 3 — это человек, у которого интеллектуальный центр доминирует над эмоциональным, двигательным и инстинктивным. Человек Интеллектуальный.

В обычной жизни мы встречаемся только с этими тремя категориями людей. Каждый из нас и все нам известные люди принадлежат к № 1, № 2 или № 3. Имеются высшие категории, но люди не принадлежат от рождения к этим высшим категориям. Все они рождаются под № 1, 2 или 3 и способны достичь высших категорий только посредством школ.

Человек № 4, как таковой, не рождается. Он является продуктом школьной культуры. Он отличается от № 1, 2, 3 своим знанием себя самого, пониманием своего положения и, если выразиться технически, обретением посто-

янного центра тяжести. Под последним я имею в виду достижение единства, сознательности, постоянного Я и воли, т. е. идея саморазвития уже стала для него важнее всех прочих интересов. Нужно добавить к характеристике человека № 4, что у него более сбалансированные функции и центры, причем таким образом, как их никогда не удастся сбалансировать без работы над собой согласно принципам и методам школы.

Человек № 5 — это человек, который обрел *единство* и *самосознание*. Он отличается от обычного человека, поскольку у него уже работают высшие центры, у него имеются многие функции и силы, каковыми обычный человек — № 1, 2 и 3 — не располагает.

Человек № 6 — это человек, достигший *объективного сознания*. У него работает еще ряд высших центров. Он обладает многочисленными новыми способностями и силами, лежащими за пределами понимания обычного человека.

Человек № 7 — это человек, достигший всего того, чего вообще может достигнуть человек. У него *постоянное Я* и *свободная воля*. Он способен контролировать все состояния своего сознания, и он уже не может утратить что-либо из им обретенного. Согласно иному способу описания, *он бессмертен в пределах Солнечной системы*. Понимание такого подразделения на семь категорий очень важно, поскольку оно имеет очень много применений во всевозможных видах изучения человеческой деятельности. Оно дает в руки тех, кто ведает, очень сильный и точнейший инструмент или орудие определения проявлений, каковые невозможно определить без него.

Возьмите, например, общие представления о религии, искусстве, науке и философии. Начиная с религии мы сразу видим, чем будет религия для человека № 1, — все формы фетишизма, как бы они ни назывались; религия человека № 2 — это эмоциональная сентиментальная религия, переходящая иной раз в фанатизм, грубейшие формы нетерпимости, преследования еретиков и т. д.; религия человека № 3 — это теоретическая, схоластическая религия, исполненная аргументов по поводу слов, форм, ритуалов, которые делаются важнее всего остального; религия человека № 4 — это религия человека, работающего над саморазвитием; религия человека № 5 — это религия человека, достигшего единства, видящего и знающего множество вещей, которых человек № 1, 2 и 3 не видит и не знает; затем следует религия человека

№ 6 и человека № 7, о которой мы ничего не можем знать.

То же самое подразделение применимо к искусству, науке и философии. Должны существовать искусство для человека № 1, 2, 3, наука для человека № 1, 2, 3, 4 и т. д. Примеры вы постараетесь найти сами.

Применение этих понятий в значительной мере расширяет наши возможности нахождения правильного решения многих проблем. А это значит, что система дает нам возможность изучения *нового языка*, нового для нас, который соединит для нас идеи, относящиеся к различным категориям, но которые в действительности едины; и различить идеи, по видимости принадлежащие одной и той же категории, но различные в действительности. Разделение слова «человек» на семь слов — № 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 — со всем, что из этого следует, представляет пример этого нового языка.

Это дает нам четвертое измерение психологии как *изучения нового языка*. Этот новый язык является *универсальным языком*, который люди иной раз пытаются найти или изобрести. Выражения «универсальный язык» или «философский язык» нужно принимать метафорически. Язык универсален в том же смысле, в каком универсальны математические символы. Он включает в себя помимо этого все то, что мыслится людьми. Даже те несколько слов этого языка, которые были объяснены, дают вам возможность более точного мышления и речи, чем на обычном языке, со всеми существующими научными и философскими терминологиями и номенклатурами.

Третья лекция

Идея о том, что человек есть машина, не нова. Это единственно возможная научная точка зрения, т. е. основанная на эксперименте и наблюдении. Очень хорошее определение механичности человека было дано так называемой «психофизиологией» второй половины XIX в.

На человека смотрели так, словно он не способен на какое бы то ни было движение без получения впечатлений извне. Ученые того времени утверждали, что стоит лишить человека с рождения всех внешних и внутренних впечатлений и все же сохранить ему жизнь, он не будет способен совершить и *малейшего движения*.

Такой эксперимент конечно же невозможен даже с

животными, поскольку процессы поддержания жизни — дыхание, питание и т. д. — производят всякого рода впечатления, дающие толчок сначала различным рефлекторным движениям, а затем и пробуждающие двигательный центр. Но идея интересна, так как она ясно показывает, что деятельность машины зависит от внешних впечатлений, и она начинается с ответов на эти впечатления.

Центры машины превосходно приспособлены к получению каждым из них соответствующих впечатлений и к ответу на них соответствующим образом. Пока центры правильно работают, можно вычислить работу машины, предвидеть и предсказать многие будущие события и ответные реакции машины, а в равной мере изучать ее и даже управлять ею. Но, к сожалению, даже у так называемого здорового и нормального человека центры очень редко работают так, как надо.

Причина этого в том, что центры так сделаны, что они в известной степени взаимозаменяемы. В первоначальном плане природы это было, конечно, целесообразно — работа центров становилась непрерывной, и была защита от возможного вмешательства в работу машины, ибо в иных случаях такое вмешательство фатально. Но способность центров работать друг за друга в неподготовленной и неразвитой машине — а таковы наши машины — становится избыточной, и в итоге машина крайне редко работает так, что *каждый центр выполняет свою работу*. Почти ежеминутно тот или другой центр покидает свое рабочее место и пытается сделать работу другого центра, который, в свою очередь, занимает место третьего.

Я говорил, что центры могут в известной степени заменять друг друга, но не полностью. Поэтому в таких случаях работа осуществляется куда менее эффективно. Например, двигательный центр может до известного предела имитировать работу интеллектуального центра, но он способен производить лишь смутные и бессвязные мысли, например в сновидениях и в грезах. В свою очередь, интеллектуальный центр может работать за двигательный. Попробуйте писать, например, думая о каждой букве, которую стараетесь написать. Вы можете проделать эксперименты такого рода, используя свой ум там, где ваши руки или ноги могут обойтись без его помощи. Например, пойти вниз по лестнице, обращая внимание на каждое движение, либо проделать какую-ни-

будь привычную ручную работу, осмысляя и исчисляя малейшее движение. Вы сразу увидите, насколько труднее станет работа, сколь медлителен и неловок интеллектуальный центр в таких делах в сравнении с двигательным. Это видно и при обучении какому-нибудь новому типу движения. Предположим, вы учитесь печатать на машинке или какой-нибудь другой физической работе, скажем солдатской муштре с винтовками. Какое-то время ваши (или его) движения зависят от интеллектуального центра, и лишь потом они переходят к двигательному центру. Каждому известно чувство облегчения, когда движения становятся привычными, приспособление делается автоматическим и вам нет нужды *думать* и вычислять все время каждое движение. Это значит, что движение перешло к двигательному центру, которому оно и должно принадлежать.

Инстинктивный центр может работать за эмоциональный, а эмоциональный, случается, выполняет работу всех других центров. А иногда интеллектуальный центр должен работать за инстинктивный, хотя он может сделать лишь крайне незначительную часть его работы — ту часть, которая связана с видимыми движениями, скажем движение грудной клетки при дыхании. Вмешательство в нормальное функционирование инстинктивного центра крайне опасно: например, искусственным дыханием, описываемым иногда как йогическое, никогда нельзя заниматься без совета и наблюдения компетентного и опытного учителя.

Возвращаясь к неправильной работе центров, я должен сказать, что она заполняет практически всю нашу жизнь. Наши монотонные, смутные впечатления или вообще их отсутствие, замедленное понимание многих предметов, часто наши идентификации и сообразования с другими, даже *наша ложь* зависят от неправильной работы центров. Идея о ней не входит в наше обычное мышление и познание, и мы не сознаем, какой вред она нам приносит, как много энергии уходит у нас впустую таким образом, к каким затруднениям ведет нас эта неправильная работа центров.

Недостаточное понимание неправильной работы нашей машины обычно связано с ложным понятием нашего единства. Когда мы понимаем, насколько мы разделены в себе самих, мы осознаем и опасность, заключенную в том факте, что одна наша часть работает вместо другой без нашего ведома. Для изучения самого себя и самонаб-

людения поэтому необходимо изучать и наблюдать не только правильную работу центров, но и неправильную. Нужно знать все роды последней у конкретных индивидов. Невозможно познать самого себя без знания своих дефектов и ложных черт. Помимо общих дефектов, присущих всем нам, у каждого из нас имеются его собственные, только ему присущие, и они требуют изучения в свое время.

В начале этой лекции я указывал, что идея человека-машины, приводимой в действие внешними воздействиями, является поистине научной. Но наука не знает, *во-первых, того, что человеческая машина работает не в соответствии со своим стандартом, а намного ниже нормы, т. е. не всеми присущими ей силами, не всеми частями. Во-вторых, что, несмотря на многие препятствия, она способна развить, создать для себя совсем иные стандарты восприятия и действия.*

Поговорим теперь о необходимых условиях развития, так как нужно помнить, что, хотя развитие и является возможным, оно в то же самое время крайне редко и требует огромного числа внешних и внутренних условий.

Каковы эти условия? Первым из них является понимание человеком своего положения, своих трудностей и возможностей, его сильнейшее желание изменить свое настоящее положение либо сильнейший интерес к *новому, к неизведанному состоянию, которое придет вместе с изменением.* Короче говоря, он должен либо сильнейшим образом отталкиваться от его настоящего состояния, либо очень сильно притягиваться будущим состоянием. Далее, необходима определенная подготовка. Человек должен быть способен понимать ему сказанное. Должны быть также соответствующие внешние условия: достаточное количество свободного времени для учебы; обстоятельства, делающие учебу возможной.

Невозможно перечислить все необходимые условия. Но к ним среди всего прочего относится наличие школы, а она предполагает такие социальные и политические условия в данной стране, при которых школа может существовать, потому что школа не может существовать *в любых* условиях. Более или менее упорядоченная жизнь, какой-то уровень культуры и *личной свободы* необходимы для существования школы. На Востоке школы быстро исчезают. Во многих странах они абсолютно невозможны. Например, в большевистской России, гитлеровской Германии, Италии Муссолини или Турции Кемалю.

Говоря об этом предмете подробнее в «Новой Модели Вселенной», я процитировал несколько стихов из «Законов Ману»:

гл. IV. Из правил Шнатаки (Хозяина дома):

61. Не следует проживать в стране шудр, обитаемой людьми нечестивыми, завоеванной еретиками, изобилующей людьми низкорожденными.

79. Не следует общаться с изгоями, чандалами, пулькасами, глупцами, надменными, низкорожденными, антьявасайсинами (гробокопателями).

гл. VIII. 22. Та страна, которая населена главным образом шудрами, полная безбожников, лишенная дваждырожденных, быстро гибнет, пораженная голодом и болезнями.

Эти идеи «Законов Ману» чрезвычайно интересны, поскольку они дают нам основание, по которому мы можем судить о различных политических и социальных условиях с точки зрения *работы школы*, видеть, какие из них способствуют действительному прогрессу, а какие несут лишь разрушение всех действительных ценностей, несмотря на все претензии их приверженцев, на прогрессивность и наличие большого числа обманутых ими людей слабого ума. Но внешние условия независимы от нас. В известной степени, иногда с немалыми трудностями, мы можем избирать страну, в которой нам предпочтительнее жить, но мы не в состоянии выбрать период истории или век и должны найти все нам необходимое в тот период, куда мы помещены судьбой.

Таким образом, нам нужно понять, что уже начало подготовки к развитию требует комбинации внешних и внутренних условий, которые крайне редко сопутствуют друг другу. Но в то же самое время нужно понять, что человек, по крайней мере если речь идет о внутренних условиях, не полностью предоставлен закону случая. Немало огней зажжено для него, по которым он способен отыскать свой путь, если только он к тому стремится и если он *удачлив*. Возможности его так малы, что элемент *удачи* нельзя исключать.

Попытаемся теперь ответить на вопрос, что заставляет человека желать обретения нового знания и изменения самого себя. Человек живет под *двоякого рода влиянием*. Разница между ними должна быть совершенно ясной. Первый род включает в себя интересы и притяжения, созданные *самой жизнью*: интересы здоровья, безопасности, богатства, наслаждений, развлечений, защиты, тще-

славия, гордости, славы и т. д. Ко второму относятся интересы иного порядка, побуждаемые идеями, которые не были созданы жизнью, но *изначально привнесены школами*. Эти влияния прямо не достигают человека. Они брошены в общий водоворот жизни, проходят через умы многих и достигают человека посредством философии, науки, религии, искусства. Они всегда смешаны с влияниями первого рода и вообще очень мало напоминают то, чем они были в своем начале.

В большинстве случаев люди не сознают иного происхождения влияния второго рода и часто объясняют их так, словно у них те же истоки, что и у влияния первого рода. Однако, хотя люди не знают о существовании двух этих родов, оба воздействуют на него, и он так или иначе на них отвечает. Он может в большей мере идентифицироваться с каким-нибудь из влияний первого рода и вовсе не чувствовать влияния на него второго. Либо он может притягиваться и находиться под воздействием какого-нибудь из влияний второго рода. В каждом из этих случаев мы имеем различные результаты.

Назовем первый род — влияние А, а второй — влияние В. Если человек целиком находится под общим влиянием А, либо каким-то частным его проявлением и безразличен к влиянию В, то с ним ничего не происходит, а возможности развития убывают с каждым годом его жизни. В каком-то возрасте, иногда достаточно раннем, они полностью исчезают. Это значит, что человек умирает еще при жизни, подобно тому зерну, которое не способно рождать и давать жизнь растению.

Но если, с другой стороны, человек не полностью во власти влияния А, а влияние В притягивает его и заставляет его чувствовать и размышлять, результаты производимых чувством и мыслью впечатлений могут собираться, притягивать другие влияния того же рода и расти, занимая все более важное место в его уме и жизни. Если произведенные влиянием В результаты становятся достаточно сильными, они сливаются и образуют в человеке так называемый *магнетический центр*. Сразу нужно понять, что слово «центр» в этом случае имеет иное значение, чем там, где говорилось об «интеллектуальном» или «двигательном» центрах. Это были центры в сущности, а *магнетический центр* принадлежит личности — просто группа интересов, которые, будучи достаточно сильными, служат в некоторой степени как направляющий и контролирующий фактор. Магнетический центр обращает

интересы в определенном направлении и помогает им держаться этого направления. Магнетический центр не может заменить школы, но может помочь осознать ее необходимость; он помогает вначале поискам школы, или, если школа была найдена благодаря случаю, магнетический центр помогает опознать школу и постараться не терять ее, ибо нет ничего легче.

Обладание магнетическим центром есть первое, хотя и негласное, требование, предъявляемое школой. Если человек без магнетического центра, либо со слабым и мелким, либо с несколькими противоречащими друг другу магнетическими центрами (т. е. с интересами, направленными одновременно на множество несовместимых вещей) встречается со школой, у него не возникает интереса. Либо он сразу занимает критическую позицию, еще до того, как он что-нибудь усвоил, либо его интерес очень быстро угасает, встретившись с первыми трудностями школьной работы. В них главная охрана школы. Без них школа заполнилась бы совершенно непригодными людьми, которые тут же исказили бы учение школы. Правильный магнетический центр не только помогает узнать школу, он помогает также усваивать школьное учение, которое отличается и от влияния А, и от В и может быть названо влиянием С.

Это влияние С передается только устно, прямым поучением, объяснением, демонстрацией. Когда человек встречается с влиянием С и способен его усваивать, то о нем говорится, что одной точкой, магнетическим центром он освобождается от закона случая. Начиная с этого момента роль магнетического центра отыграна. Он привел человека в школу и помог ему совершить первые в ней шаги. Идеи и учение школы занимают место магнетического центра и постепенно проникают в различные уголки его личности, со временем и в его сущность.

О школах можно узнать многое, относительно их организации, их деятельности — обычно путем чтения и изучения исторических периодов, когда школы были заметнее и доступнее. Но есть вещи, которым можно научиться только в самих школах. А разъяснение школьных принципов и правил занимает весьма значительное место в их учениях.

Один из важнейших принципов, постигаемых в школе, состоит в том, что подлинная школьная работа должна идти одновременно по *трем* линиям. Одна или две линии — это еще не настоящая работа школы.

Каковы эти три линии? В первой лекции я говорил, что лекции эти — не школа. Теперь я могу объяснить, почему это не школа. Однажды во время лекции был задан вопрос: «Работают ли люди, изучающие эту систему, только для себя, или они работают для других людей?» Я отвечаю теперь и на этот вопрос.

Первая линия есть изучение самого себя и изучение системы или «языка». Работая по этой линии, работаешь, безусловно, для себя. Вторая линия — это работа с другими людьми в школе, а работая с ними, работаешь не только с ними, но и для них. Так что вторая линия проходит в работе с другими и для других. Вот почему вторая линия столь трудна для иных людей. Третья линия — это работа для школы. Чтобы работать для школы, требуется сначала *понять* работу школы, ее цели и нужды. А это требует времени, если только не было предварительной очень хорошей подготовки, ибо некоторые могут начать с третьей линии или, по крайней мере, с легкостью ее отыскивают.

Когда я говорил, что эти лекции не составляют школы, я имел в виду, что они дают возможность только одной линии работы, т. е. изучения системы и изучения самого себя. Вернее, конечно, что, обучаясь вместе, люди получают начала второй линии работы, по меньшей мере, если они *выносят друг друга*, если они наделены широтой и свободой мысли, быстротой восприятия, то они могут уловить и нечто относительно второй и третьей линии работы.

На второй линии работы в совершенной школьной организации люди должны не просто *говорить* друг с другом, но вместе *работать*, а эта работа может быть самой различной, и она так или иначе всегда должна быть *полезной для школы*. Так что, работая на первой линии, люди изучают вторую, а работая на второй, — третью. В дальнейшем вы узнаете, почему все три линии необходимы и почему только три линии работы могут успешно вести к определенной цели.

Уже сейчас вы можете понять главную причину, если осознаете, что человек спит и какую бы работу он ни начал, он быстро теряет интерес и продолжает действовать механически. Три линии работы необходимы в первую очередь потому, что одна линия пробуждает человека там, где он засыпает на другой. Если только работа действительно протекает по всем трем, он никогда совсем не засыпает. Во всяком случае, спать столь сча-

стливо он уже не сможет, он будет все время пробуждаться и сознавать, что работа его встала.

Я могу указать также на одно очень характерное различие между тремя линиями работы. На первой линии работа идет главным образом по изучению системы или изучению себя, самонаблюдению, так что требуется проявлять известную инициативу в отношении самого себя. На второй линии работа связана с какой-то организованной работой, когда требуется выполнять лишь то, *что сказано*. Никакая инициатива не требуется и не допускается на второй линии, и главный пункт ее — это дисциплина и следование в точности тому, что сказано, без привнесения каких-либо собственных идей, даже если они могут показаться лучше, чем те, что были заданы.

На третьей линии вновь проявляется инициатива, но тут требуется всегда *проверять* себя и не позволять себе принимать решения вопреки правилам и принципам или против того, что было сказано.

Я говорил ранее, что работа начинается с изучения языка. Сейчас вам было бы полезно отдать себе отчет в том, что вы уже знаете небольшое число слов этого нового языка и вам будет очень полезно также попробовать сосчитать эти новые слова и записать их вместе. Только записать их нужно без всякого комментария, т. е. без интерпретации. Комментарии, интерпретации и объяснения должны быть в вашем понимании написанного. Вам не поместить этого на бумагу. Если б это было возможно, изучение психологических учений было бы очень простым делом. Достаточно было бы опубликовать своего рода словарь или глоссарий — и люди узнали бы все, что им нужно знать. Но, к счастью или несчастью, это невозможно, и люди должны учиться работать каждый сам для себя.

Мы снова вернемся к центрам и посмотрим, почему мы не можем развиваться быстрее и без нужды в долгой школьной работе. Мы знаем, что, когда мы что-то учим, мы накапливаем новый материал в нашей памяти. Но что представляет собой наша память? Чтобы понять это, мы должны научиться рассматривать каждый центр по отдельности как независимую машину, состоящую из чувствительной материи, сходной с массой фонографических пластинок. Все, что происходит с нами, все, что мы видим, слышим, чувствуем, все, чему мы обучаемся, регистрируется на этих пластинках. Это значит, что все

внешние и внутренние события оставляют на них «впечатления». Это очень хорошее слово — «впечатление», поскольку речь идет именно об *отпечатках*. Впечатление может быть глубоким или легким, или оно может быть просто скользящим, быстро исчезающим и не оставляющим после себя следа. Но глубокое оно или легкое, речь идет о впечатлениях. А, кроме впечатлений, на пластинках у нас ничего нет. Все, что мы знаем, все, чему мы научились, все, что мы испытали, — это записи на пластинках. Точно так же все наши мыслительные процессы, вычисления, спекуляции состоят только в сопоставлении записей, в новом их прочтении, попытках понять их при совмещении и т. д. Ни о чем новом, чего не было бы на пластинках, мы не можем мыслить, не можем ни высказать, ни сделать без предшествующей записи на пластинке. Нам не изобрести новой мысли, так же как нам не изобрести нового животного, поскольку все наши идеи о животных созданы нашими наблюдениями существующих животных.

Записи и впечатления связываются ассоциациями, соединяющими впечатления либо по сходству, либо по одновременности их получения. В моей первой лекции я говорил, что память зависит от сознания и что мы в действительности помним только те моменты, которые соответствуют проблескам сознания. Вполне понятно, что различные одновременные впечатления, соединенные друг с другом, останутся в памяти дольше, чем бесвязные. В проблеске самосознания (или близко к нему) все впечатления данного момента соединяются и остаются соединенными в памяти. То же самое относится и к впечатлениям, связанным по их внутреннему подобию. Чем более сознателен момент получения впечатлений, тем определеннее соединяются новые впечатления со сходными старыми и они сохраняются соединенными в памяти. С другой стороны, если впечатления получены в состоянии идентификации, то их просто не замечают, и их следы исчезают еще до того, как они восприняты и ассоциированы. В состоянии идентификации не слышат и не видят, в нем человек погружен в свои обиды, желания, фантазии. Невозможно отделить себя от вещей, чувств или воспоминаний, и человек закрывается для всего окружающего мира.

Четвертая лекция

Мы начнем сегодня с более детального рассмотрения центров. Вот их диаграмма:

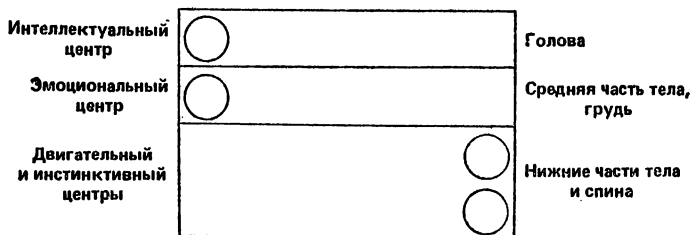


Диаграмма представляет человека, стоящего боком, смотрящего налево, и очень схематично указывает на относительную позицию центров.

В действительности каждый центр занимает все тело целиком, пронизывает, так сказать, весь организм. В то же самое время каждый центр имеет то, что называется его «центром тяжести». Центром тяжести интеллектуального центра является мозг; центром тяжести эмоционального центра — солнечное сплетение; центры тяжести инстинктивного и двигательного центров помещаются в спинном хребте. В настоящем состоянии научного знания у нас нет средств для верификации этого утверждения в основном потому, что каждый центр включает в себя много свойств еще неизвестных обычной науке — *даже анатомии*. Это может звучать несколько странно, но анатомия человеческого тела еще далека от совершенной науки.

Поэтому изучение скрытых от нас центров должно начаться с наблюдения их функций, которые вполне доступны для нашего исследования. Такой ход исследования не представляет собой ничего необычного. В различных науках — физике, химии, астрономии, физиологии, — когда нам недоступны факты, объекты или субстанции, которые мы хотели бы изучить, то исследование начинается с их *следствий* или *следов*. В данном случае мы имеем дело с прямыми функциями центров. Так что все установленное относительно функций может быть применено к самим центрам.

У всех центров есть много общего, но в то же самое время у каждого из них имеются свои особенности, о которых нужно помнить. Одним из важнейших принци-

пов понимания центров является громадное различие в скорости, т. е. различие в скорости пополнения их функций.

Самым медлительным является интеллектуальный центр. Вслед за ним идут, хотя они уже значительно быстрее, двигательный и инстинктивный центры, у которых скорость примерно равная. Быстрейшим из всех является эмоциональный центр, хотя в состоянии «сна наяву» он очень редко работает приближенно к своей действительной скорости,— здесь он обычно работает со скоростью инстинктивного и двигательного центров.

Наблюдения могут помочь нам установить громадные различия в скорости функций, но точных цифр они нам не дадут. Различия действительно очень велики, больше, чем можно было бы себе представить у функций одного и того же организма. Нашими обычными средствами мы не можем вычислить скорость центров, но мы можем обнаружить множество фактов, подтверждающих если не цифры, то существование громадного различия. Так что перед тем, как приводить цифры, я хотел бы привести обычные наблюдения, которые доступны без всякого специального знания.

Попробуйте, например, сравнить скорость умственных процессов с двигательными функциями. Понаблюдайте за собой, когда вам требуется выполнить много быстрых одновременных движений, скажем, когда вы ведете машину по забитой машинами и людьми улице, либо быстро идете по плохой дороге, либо выполняете любую работу, требующую быстрых решений и движений. Вы сразу увидите, что все ваши движения недоступны наблюдению. Вам будет нужно либо замедлить движения, либо вы пропустите большую часть ваших наблюдений, иначе вам грозит авария, и она почти наверняка произойдет, если вы будете настойчивы в такого рода наблюдениях. Есть множество сходных наблюдений относительно эмоционального центра, который еще быстрее. У каждого из нас имеется много наблюдений по поводу различных скоростей наших функций, но их значимость нам, как правило, недоступна. Только знание принципа дает нам понимание предшествующих наблюдений.

В то же время следует сказать, что цифровые данные относительно этих различных скоростей установлены и хорошо известны школьным системам. Как вы увидите, различие в скорости центров выражается очень стран-

ной, имеющей космическое значение цифрой, т. е. входящей во многие космические процессы или, лучше сказать, отделяющей одни космические процессы от других. Эта цифра — 30 000. Это значит, что двигательный и инстинктивный центры в 30 000 раз быстрее интеллектуального, а эмоциональный центр, когда он работает с присущей ему скоростью, в 30 000 раз быстрее двигательного и инстинктивного центров.

Трудно поверить в столь громадную разницу скоростей функций в одном и том же организме. На деле это означает, что различные центры имеют совершенно *различное время*. Инстинктивный и двигательный центры имеют в 30 000 раз дольше длящееся время, чем интеллектуальный центр, а эмоциональный центр имеет в 30 000 дольше длящееся время, нежели двигательный и инстинктивный центры.

Понятно ли, что значит «дольше длящееся время»? Это значит, что для любого рода работы, исполняемой центром, он имеет во столько раз большее время. Сколь бы странным он ни казался, этот факт огромной разницы скоростей центров объясняет многие хорошо известные феномены, необъяснимые для обычной науки, которая либо молчаливо пропускает их, либо попросту отказывается обсуждать. Я имею в виду удивительную и необъяснимую скорость некоторых физиологических и умственных процессов.

Например, человек пьет стакан бренди и *тут же*, в ту же секунду испытывает множество новых ощущений и чувств — теплоту, расслабленность, облегчение, умиротворение, довольство либо, наоборот, гнев, раздражение и т. д. Его чувства могут быть разными в различных случаях, но факт остается фактом — тело отвечает на возбуждающий напиток очень быстро, практически сразу. Нет нужды говорить здесь о бренди или любых других возбуждающих средствах, если у человека жажда или сильный голод, то стакан воды или краюха хлеба производят тот же быстрый эффект. Сходные феномены, дающие представление о некоторых процессах, можно заметить, например, при наблюдении за сновидениями. Я привожу некоторые из них в «Новой Модели Вселенной». Различие и в этом случае либо между инстинктивным и интеллектуальным, либо между двигательным и интеллектуальным центрами.

Конечно, для человека, который о самом себе никогда не думал и не пытался себя изучать, в этом нет ниче-

го странного, как, впрочем, и в чем бы то ни было. Но с точки зрения обычной физиологии эти феномены выглядят чуть ли не чудесными.

Физиолог знает, что между выпитым стаканом бренди или воды и ощущением производимого ими эффекта лежат многочисленные сложные процессы. Любая поступающая через рот в тело субстанция как бы подвергается анализу, испытывается различными путями, а затем либо принимается, либо отвергается. И все это происходит за секунду или даже меньше. Это чудо, но в то же время тут нет никакого чуда. Поскольку, зная о разнице в скорости центров и памятуя, что в данном случае работает инстинктивный центр, обладающий скоростью в 30 000 раз большей, чем у интеллектуального, служащего нам для измерения времени, нам понятно, как это происходит. Это значит, что у инстинктивного центра для работы была не одна секунда, а *около восьми часов* своего собственного времени, а за восемь часов эту работу вполне можно сделать и без особой спешки, в обычной лаборатории. Так что наше представление о необычайной скорости является чистейшей иллюзией, возникающей у нас потому, что мы полагаем наше обычное время, время интеллектуального центра, единственно существующим. К этому мы еще вернемся при изучении разницы скоростей центров.

Теперь мы попытаемся понять другую характеристику центров, которая даст нам в дальнейшем материал для самонаблюдения и для работы над самими собой. Предполагается, что каждый центр подразделяется на две части, положительную и отрицательную. Это разделение особенно хорошо видно по интеллектуальному и инстинктивному центрам.

Вся работа интеллектуального центра разделяется на две части: *утверждение* и *отрицание*; *да* и *нет*. В каждый момент нашего мышления перевешивает одно или другое либо на мгновение они равны по силе (в состоянии нерешительности). Отрицательная часть интеллектуального центра столь же полезна, как и положительная, и всякое уменьшение силы одной из них в отношении другой ведет к умственным нарушениям.

В работе инстинктивного центра подразделение столь же ясное, и обе части, положительная и отрицательная, или приятная и неприятная, в равной мере необходимы для правильной ориентации в жизни. Приятные ощущения вкуса, запаха, осязания, температуры, теплоты, хо-

лода, свежего воздуха — все они указывают на благоприятное для жизни; неприятные ощущения дурного вкуса и запаха, неприятные прикосновения, чувства подавляющей жары или крайнего холода — все они указывают на условия, которые могут быть опасными для жизни.

Можно со всей определенностью сказать, что без приятных и неприятных ощущений невозможна подлинная жизненная ориентация. Они являются настоящими вожатыми всей животной жизни на земле, и всякий дефект в них приводит к утрате ориентации и вытекающей отсюда угрозе болезни и смерти. Подумайте, как быстро отравился бы человек, утратив всякое чувство запаха и вкуса, либо в том случае, если каким-то неестественным путем он победил бы в себе природное отвращение к неприятным ощущениям.

В двигательном центре разделение на две части, положительную и отрицательную, имеет исключительно логический смысл: движение противопоставляется покою. Для практики наблюдений это не имеет большого значения.

В эмоциональном центре на первый взгляд разделение просто и очевидно. Если мы примем такие приятные эмоции, как радость, симпатия, привязанность, уверенность в себе, за принадлежащие к положительной части, а к отрицательной отнесем такие неприятные эмоции, как скука, раздражение, ревность, зависть, страх, то все действительно очень просто. Но в действительности эти части значительно сложнее.

Прежде всего, в эмоциональном центре нет естественной отрицательной части. Большинство отрицательных эмоций искусственны; они не принадлежат эмоциональному центру, как таковому, и базируются на инстинктивных эмоциях, которые с ними прямо не соотносятся, но трансформируются посредством воображения и идентификации. В этом подлинное значение теории Джемса — Ланге, в свое время знаменитой. Они настаивали на том, что все эмоции на самом деле суть ощущения изменений во внутренних органах и тканях; эти изменения предшествуют ощущениям и являются их причиной. Это значит, что внешние события и внутренние представления не вызывают эмоций. Внешние события и внутренние представления вызывают внутренние рефлексы, которые вызывают ощущения; а последние интерпретируются как эмоции. В то же самое время по-

ложительные эмоции, такие, как «любовь», «надежда», «вера», в том смысле, как они чаще всего понимаются, т. е. как постоянные эмоции, невозможны для человека в *обычном* состоянии сознания. Они требуют высших состояний сознания: внутреннего единства, самосознания, постоянного Я и воли.

Положительные эмоции — это эмоции, которые не могут стать отрицательными. Но все наши приятные эмоции, такие, как радость, симпатия, привязанность, уверенность в себе, в любой момент могут обернуться скукой, раздражением, завистью, страхом и т. д. Любовь может стать ревностью или страхом потери любимого либо гневом и ненавистью. Надежда может превратиться в грезы и мечтания о невозможном, вера — в предрассудок и бессильное согласие с удобными бессмыслицами.

Даже чисто интеллектуальная эмоция, стремление к познанию, или эстетическая эмоция, т. е. чувство красоты и гармонии, смешавшись с идентификацией, тут же соединяются с отрицательного рода эмоциями — спесью, тщеславием, эгоизмом, самомнением и т. п.

Поэтому мы можем безошибочно говорить о невозможности у нас положительных эмоций. И в то же самое время у нас нет и отрицательных эмоций, которые существовали бы без воображения и идентификации. Конечно, трудно отрицать, что помимо самых разнообразных физических страданий, относящихся к инстинктивному центру, у человека имеются многообразные умственные страдания, принадлежащие к эмоциональному центру. У него предостаточно печалей, огорчений, страхов, тревог и т. д., которые неизбежны и тесно связаны в человеческой жизни с болезнью, болью, смертью. Но эти умственные страдания сильно отличаются от негативных эмоций, которые базируются на воображении и идентификации.

Эти эмоции представляют собой ужасающий феномен. Они занимают в нашей жизни громадное положение. О многих людях можно было бы сказать, что вся их жизнь регулируется и контролируется, а в конце концов разрушается *отрицательными эмоциями*. В то же время никакой положительной роли в нашей жизни они не играют. Они не помогают нам ориентироваться, не дают никакого знания, не направляют нас хоть сколько-нибудь осмысленным образом. Напротив, они отравляют нам наши удовольствия, делают жизнь тяжелой ношей и

весьма эффективно стоят на пути нашего возможного развития, *ибо нет ничего механичнев в нашей жизни, нежели отрицательные эмоции.*

Отрицательные эмоции нам никогда не удастся контролировать. Люди, думающие, будто они способны контролировать свои отрицательные эмоции и проявлять их тогда, когда им этого захочется, просто обманывают сами себя. Отрицательные эмоции зависимы от идентификации: вместе с разрушением идентификации в каждом конкретном случае исчезают и они. Поистине странным и фантастичным можно считать поклонение людей своим отрицательным эмоциям. Я думаю, что для обычного механического человека самым трудным оказывается понимание того, что его и других людей отрицательные эмоции не имеют ни малейшей ценности и не содержат в себе *ничего благородного, ничего прекрасного, ничего сильного.* В действительности они содержат лишь слабость, очень часто начатки истерии, безумия или преступления. Единственное, чего они заслуживают, учитывая их бесполезность, искусственное порождение воображением и идентификацией, — это уничтожение, от которого мы ничего не теряем. И в этом единственное убежище человека.

Если бы отрицательные эмоции были полезны или необходимы для какой бы то ни было, пусть наималейшей, цели, если бы они были функцией действительно существующей части эмоционального центра, то нам не было дано ни малейшего шанса, ибо, пока человек сохраняет свои отрицательные эмоции, никакое внутреннее развитие невозможно. На школьном языке по поводу борьбы с отрицательными эмоциями говорится следующее: *«Человек должен пожертвовать своими страданиями».*

«Что может быть легче такой жертвы?» — скажете вы. Но в действительности люди готовы принести в жертву все, что угодно, только не свои отрицательные эмоции. Нет такого наслаждения, нет такой радости, которыми человек не пожертвовал бы по малейшему поводу, но он никогда не принесет в жертву своего страдания. И в известном смысле у него есть для этого резоны. Вполне в духе владеющих им предрассудков человек ожидает получить нечто за жертвоприношение своих удовольствий, но он ничего не ожидает за жертву своих страданий. Он преисполнен личных идей о страдании, до сих пор думает, будто страдания ниспосланы ему Бо-

гом или богами в наказание или вроде поучения. Он даже испугается, услышав о возможности столь простого избавления от страданий. Эту идею трудно принять потому, что существуют многочисленные страдания, от которых человеку действительно не избавиться, наряду со многими другими, полностью зависимыми от человеческого воображения. Он не может и не хочет освободиться от них, скажем, от идеи несправедливости и веры в возможность уничтожения несправедливости.

Кроме того, у многих людей нет ничего, кроме отрицательных эмоций. Всё их Я негативно, если у них отнять отрицательные эмоции, то они просто развалятся и будут развеяны подобно дыму. А что случилось бы со всей нашей жизнью без отрицательных эмоций? Что произошло бы с тем, что мы называем искусством: театром, драмой, большинством романов?

К сожалению, нет ни малейших шансов на исследование отрицательных эмоций. Они могут быть побеждены и могут исчезнуть только с помощью школьного знания и школьных методов. Борьба с отрицательными эмоциями представляет собой составную часть школьной подготовки, и она прямо связана со всей школьной работой.

Каково происхождение отрицательных эмоций, если они искусственны, неестественны и бесполезны? Так как происхождение человека нам неизвестно, мы не можем обсуждать этот вопрос и можем вести речь только о происхождении отрицательных эмоций касательно нашей жизни. Например, наблюдая за детьми, мы видим, как их *учат отрицательным эмоциям*, как они сами им обучаются путем подражания взрослым и детям постарше. Если с ранних дней жизни поместить ребенка среди людей без отрицательных эмоций, то у него, вероятно, их не будет совсем, либо их будет столь мало, что их легко будет преодолеть путем правильного воспитания. Но в действительной жизни все иначе, и с помощью всех видимых и слышимых им примеров, с помощью чтения, кино и т. п. десятилетний ребенок уже знаком с целой шкалой отрицательных эмоций, может воображать и воспроизводить их, идентифицироваться с ними наподобие взрослого.

У взрослых отрицательные эмоции поддерживаются постоянным их оправданием и прославлением в литературе и искусстве, а также его личными самооправданиями.

ми и потворством самому себе. Даже утомившись от них, мы не верим, что можем от них освободиться.

В действительности наши силы над отрицательными эмоциями значительно более велики, чем мы думаем, в особенности когда мы уже знаем, сколь они опасны и сколь велика нужда в борьбе с ними. Но мы находим им слишком много смягчающих обстоятельств и плывем по морю жалости к самим себе, эгоизма и готовы считать виновными кого угодно, только не самих себя.

Все сказанное выше показывает, что у нас очень странное положение относительно нашего эмоционального центра. У него нет ни положительной, ни отрицательной части. Большинство отрицательных функций представляют изобретения, причем подавляющее число людей ни разу в жизни не испытывало *подлинных* эмоций, столь заняты они все свое время воображаемыми эмоциями.

Таким образом, нельзя сказать, что эмоциональный центр имеет две части, положительную и отрицательную. Мы можем говорить только о наличии *приятных* и *неприятных* эмоций и что все, являющиеся на данный момент положительными, могут *превратиться в отрицательные эмоции при малейшем поводе или без всякого повода*.

Такова истинная картина нашей эмоциональной жизни, и, если честно посмотреть на себя, мы должны признать, что до тех пор, пока мы культивируем в себе и восхищаемся всеми этими ядовитыми эмоциями, нам не следует ожидать развития *единства, сознания* или *воли*. Если бы такое развитие было возможно, то все отрицательные эмоции вошли бы в наше новое существо и стали постоянными. А это означало бы, что от них нам навеки не освободиться. К счастью, это невозможно.

Единственное, что хорошо в нашем нынешнем состоянии, это отсутствие постоянства чего бы то ни было. Если бы что-нибудь из нашего нынешнего состояния сделалось постоянным, это означало бы безумие. Только у сумасшедших есть постоянное эго. Кстати, этот факт избавляет нас от еще одного ложного термина, проникшего в язык сегодняшней психологии из так называемого психоанализа: я имею в виду слово «комплекс». В нашем психологическом устройстве нет ничего, что соответствовало бы идее «комплекса». В психиатрии XIX в. то, что сегодня именуется «комплексом», называлось «навязчивой идеей», а последняя рассматривалась как

признак безумия. И это остается совершенно верным. У нормального человека нет «навязчивых идей», «комплексов» или «фиксаций». Полезно об этом помнить, когда кому-нибудь захочется найти у вас комплексы. У нас и так предостаточно дурных черт и наши шансы достаточно малы и без всяких комплексов.

Возвращаясь теперь к вопросу о работе над собой, мы должны спросить, каковы все-таки наши шансы. Нам нужно открыть у себя функции и проявления, которые мы в известной степени контролируем, и нам нужно упражняться в этом контроле, стремясь, насколько это возможно, увеличить его. Например, у нас есть известный контроль за нашими движениями и во многих школах, особенно на Востоке, работа над собой начинается с достижения сколь возможно полного контроля над движениями. Но это требует специальной тренировки, очень большого времени, обучения сложной системе упражнений. В условиях современной жизни у нас имеется больший контроль над нашими мыслями и в соответствии с этим есть специальный метод, посредством которого мы можем вести работу по развитию нашего сознания, используя самый послушный нашей воле инструмент, а именно наш *ум*, или интеллектуальный центр.

Для большей ясности постарайтесь припомнить, что над сознанием у нас нет никакого контроля. Когда я говорил, что мы можем стать более сознательными, что человек может на мгновение стать сознательным, если просто спросить у него, сознателен он или нет, я использовал слова «сознание» и «сознательность» в относительном смысле. Есть множество уровней сознательности, и каждый более высокий уровень означает «сознательность» в отношении к низшему уровню. Но если над самим сознанием у нас нет контроля, то мы располагаем известным контролем над нашим мышлением по поводу сознания, и мы можем так строить наше мышление, чтобы приводить к сознанию. Я имею в виду следующее: придав нашим мыслям направление, которое они имели бы в момент сознания, мы можем тем самым индуцировать сознание.

Теперь попытайтесь сформулировать, что вы заметили, когда старались наблюдать за собой. Вы заметили три вещи. Во-первых, что вы *сами себя не помните*, т. е. вы не отдаете себе отчета о самих себе, когда стараетесь за собой наблюдать. Во-вторых, наблюдение затрудняется непрерывным потоком мыслей, чувств, об-

разов, эхом прошлых разговоров, фрагментов эмоций, текущих сквозь ваш ум и очень часто отвлекающих внимание от наблюдения. И в-третьих, что в то самое мгновение, как вы начали самонаблюдение, что-то включает в вас воображение, и самонаблюдение, если вы действительно пытаетесь осуществить его, представляет постоянную борьбу с воображением.

Теперь укажем главный пункт работы над собой. Если мы представляем, что все трудности в работе зависят от того, что мы не можем *помнить о себе*, то мы уже знаем, что нам делать. *Нужно стараться помнить о себе*. Для этого нужно вести борьбу с механическими мыслями и воображением. Если она ведется добросовестно и упорно, то результаты будут налицо в сравнительно краткое время. Но не нужно думать, будто это легкое дело и можно сразу овладеть этой практикой.

Само-воспитание — это очень трудная вещь для обучения и практики. Оно должно основываться не на ожидаемых результатах, иначе происходит идентификация с собственными усилиями. Базироваться оно должно на осознании того факта, что мы не помним себя, но что в то же самое время мы *в силах* себя вспомнить, если мы приложим достаточные усилия и правильным образом.

Мы не можем стать сознательными усилием воли, как только нам захочется, так как у нас нет власти над состоянием сознания. Но мы можем на короткое время *вспомнить себя* усилием воли, поскольку над нашими мыслями мы располагаем известным контролем. К сознательности мы придем, если начнем припоминать с помощью особой настроенности нашего мышления, т. е. постоянным сознанием того, что мы не помним себя, что никто себя не помнит, и осознанием того, что это значит.

Вы должны помнить, что нами найдено слабое место в стенах механичности. Таково знание о том, что мы сами себя не помним, и осознание того, что мы можем постараться вспомнить самих себя. Вплоть до этого момента нашей задачей было только изучение самих себя. Теперь вместе с пониманием необходимости действительных в нас изменений начинается работа.

В дальнейшем вы узнаете, что практика самовоспоминания, связанная с самонаблюдением и с борьбой против воображения, имеет не только психологическое значение. Она изменяет также тончайшие стороны нашего метаболизма и производит определенные химиче-

ские, лучше было сказать, алхимические последствия в нашем теле. Так что от психологии сегодня мы пришли к алхимии, т. е. к идее трансформации грубых элементов в более тонкие.

Пятая лекция

Относительно изучения возможного развития человека я должен установить один очень важный пункт. У человека есть две стороны, требующие развития, иначе говоря, имеются две линии возможного развития, по которым необходимо продвигаться одновременно. Эти две стороны человека или две линии возможного развития суть *познание* и *бытие*.

Я уже неоднократно говорил о необходимости развития познания, в особенности самопознания, поскольку одной из самых характерных черт нынешнего состояния человека является *незнание самого себя*. Люди в общем понимают идеи о различных уровнях познания, идею относительности знания и необходимости совершенно новых познаний. То, чего они по большей части не понимают, это идеи *бытия*, как чего-то совершенно отдельного от познания; и далее идеи об относительности бытия, возможности различных уровней бытия и необходимости развития бытия отдельно от развития познания.

Русский философ Владимир Соловьев использовал термин «бытие» в своих работах, говоря о бытии камня, бытии растения, бытии животного, бытии человека и о божественном бытии. Это лучше, чем обычное понятие бытия, поскольку обычно бытие человека рассматривается так, словно оно ничем не отличается от бытия камня, растения или животного. С обычной точки зрения камень, растение или животное *есть* или *существуют*, точно так же как человек *есть* или *существует*. В действительности они существуют совсем по-разному. Но подразделение Соловьева недостаточно. Такой вещи, как *бытие человека*, нет. Люди для этого слишком различны. Я уже объяснял, что с точки зрения изучаемой нами системы понятие человека подразделяется на семь понятий: человек № 1, № 2, № 3, № 4, № 5, № 6, № 7. Это означает наличие семи категорий бытия: бытие № 1, № 2, № 3 и т. д. Вдобавок нам уже известны более тонкие подразделения. Мы знаем, что могут быть самые различные люди № 1, самые различные люди № 2 и № 3. Они могут жить полностью под влиянием А, под равным воздействием А и В, под

большим влиянием В. Они могут обладать магнетическим центром. Они могут вступить в соприкосновение с влиянием школы или влиянием С. Они могут быть на пути к человеку № 4. Все эти категории указывают на различные уровни бытия.

Идея бытия стала самым основанием мышления и речи о человеке в религиозной мысли. Все другие подразделения считались неважными в сравнении с религиозным: люди делились на язычников, неверующих или еретиков, с одной стороны, и на истинно верующих, праведников, святых, пророков — с другой. Все эти определения относились не к различиям во взглядах и убеждениях, т. е. относились не к *знанию*, но к *бытию*.

В современной мысли люди игнорируют идею бытия и различные его уровни. Напротив, они верят в то, что чем больше в бытии человека разногласий и противоречий, тем он интереснее, тем больше блеска. Широко признано, хотя и молчаливо (а иногда и не молчаливо), что человек может предаваться лжи, быть эгоистом, ненадежным, неразумным, извращенным — и все-таки быть великим ученым, философом или художником. Конечно, это совершенно невозможно. Такая несовместимость различных черт в чем-либо бытии, считающаяся признаком его оригинальности, на деле означает слабость. Нельзя быть великим мыслителем или художником с извращенным или неустойчивым умом, так же как профессиональным боксером или цирковым атлетом не может стать чахоточный. Широкое распространение идеи, будто непостоянство и аморальность означают оригинальность, несет ответственность за многочисленные научные, художественные и религиозные подделки нашего времени, а возможно, и всех времен.

Необходимо ясно понять, что означает *бытие* и почему оно должно расти и развиваться наряду с познанием, но независимо от него. Если познание перерастает бытие или бытие перерастает познание, результатом в обоих случаях всегда будет одностороннее развитие, а оно никогда не идет далеко. Одностороннее развитие неизбежно приводит к серьезному внутреннему противоречию и останавливается на нем. Чуть позже мы можем поговорить о разного рода вариантах одностороннего развития и их результатах. В жизни мы обычно встречаемся с одним, когда познание перерастает бытие. Результатом оказывается догматизация каких-либо идей и последующая остановка развития познания из-за утраты понимания.

Теперь мне необходимо сказать несколько слов о понимании. Что такое понимание? Попробуйте сами задать себе этот вопрос, и вы увидите, что ответа нет. Вы всегда смешивали *понимание* со *знанием* или наличием информации. Но знать и понимать — это две совершенно различные вещи, и вам нужно научиться их различать. Чтобы понять какую-то вещь, вам требуется рассмотреть ее связи с каким-то более обширным предметом, более широким целым и возможные последствия такой связи. Понимание всегда есть понимание меньшей проблемы в отношении к большей проблеме.

Предположим, например, я показываю вам старый русский серебряный рубль. Это была монета размером с полкроны и соответствовала двум шиллингам с одним пенни. Вы можете разглядывать ее, изучить ее, заметить, какого она года чеканки, выяснить все, что можно, о царе, чей портрет на ее стороне, взвесить ее и даже провести химический анализ и определить полное содержание серебра. Вы можете выучить значение слова «рубль» и как его использовать. Вы можете выучить все это и, наверное, много больше, но вы не поймете смысла этого слова, если не выясните, что до войны его покупательная способность примерно соответствовала нынешнему английскому фунту, а нынешний бумажный рубль в большевистской России едва ли соответствует фартингу. Если вы это откроете, то вы *поймете* нечто о рубле, а возможно, и о некоторых других вещах, потому что понимание одной вещи прямо ведет к пониманию многих других.

Люди часто думают, что понимание означает обнаружение имени, слова, титула, ярлыка для нового или неожиданного феномена. Такой поиск или изобретение слов для неизвестных вещей не имеет ничего общего с пониманием. Напротив, если б нам удалось избавиться от половины наших слов, наши шансы понять некоторые предметы увеличились бы. Если спросить самих себя, что значит понимать или не понимать человека, то мы должны подумать сначала, можем ли мы говорить с ним на его языке. Естественно, без общего языка людям не понять друг друга. Он должен иметься в наличии, либо им нужно прийти к согласию относительно каких-то знаков или символов. Но предположите, что во время разговора вы приходите к разногласию относительно значения некоторых слов или символов; тогда вы вновь друг друга не понимаете.

Из этого следует принцип, согласно которому вы не

можете понимать и не соглашаться. В обычной беседе мы очень часто говорим: «Я его понимаю, но согласиться с ним не могу». С точки зрения изучаемой нами системы это невозможно. Если вы понимаете другого человека, вы с ним согласны; если не согласны, то не понимаете. Эту идею трудно принять: это значит, ее трудно понять.

Как было сказано ранее, у человека имеются две стороны, которые должны развиваться в случае нормального хода его эволюции: познание и бытие. Но ни познание, ни бытие не могут оставаться в одном и том же состоянии. Если любая из них не становится больше и сильнее, она делается меньше и слабее.

Понимание можно сравнить со *средним арифметическим* между познанием и бытием. Оно показывает необходимость одновременного роста познания и бытия. Рост только одного и уменьшение другого не изменит среднего арифметического. Это объясняет также, почему «понять» — значит согласиться. Люди, понимающие друг друга, должны не только обладать равными познаниями, они должны быть равны по бытию. Только тогда возможно взаимопонимание.

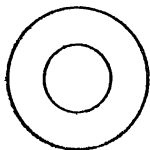
Другая распространенная — особенно в наше время — ложная идея заключается в том, что понимание может быть различным, что люди *могут*, а тем самым и имеют право понимать одну и ту же вещь по-разному.

С точки зрения системы это совершенно неверно. Понимание не может быть разным. Понимание может быть только одно, все остальное — непонимание или несовершенное понимание. Но люди часто полагают, что они понимают вещи по-разному. Мы видим каждый день примеры. Как объяснить это кажущееся противоречие?

В действительности нет противоречий. Понимание означает понимание части в отношении ее к целому. Но идея целого может различаться у людей в соответствии с их бытием и познанием. Вот почему опять нужна система. Люди учатся понимать, понимая систему и все остальное в отношении к системе.

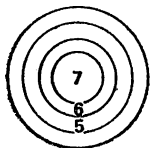
Но пока речь идет об обычном уровне, без всякого представления о школе или системе, тут нужно признать, что пониманий столько же, сколько людей. Всяк все понимает по-своему или в соответствии с той или иной механической тренировкой или привычкой; но все это субъективное и относительное понимание. Путь к объективному пониманию лежит через систему школы и изменения бытия.

Чтобы объяснить это, мне нужно вернуться к подразделению на семь категорий. Есть громадная разница между людьми № 1, № 2, № 3, с одной стороны, и людьми высших категорий — с другой. Реальное различие даже больше, чем мы можем себе представить. Оно столь велико, что вся жизнь с этой точки зрения может быть разделена на две концентрические окружности — внутренний круг и внешний круг человечества.



К внутреннему кругу принадлежат люди № 5, 6 и 7, к внешнему кругу — люди № 1, 2 и 3. Люди № 4 стоят на пороге внутреннего круга или находятся между двумя кругами.

Внутренний круг, в свою очередь, разделяется на три концентрических круга: глубочайший, к которому принадлежат люди № 7, средний, к которому принадлежат люди № 6, и внешний внутренний круг, к которому принадлежат люди № 5.



Это деление нас в данный момент не касается, для нас три внутренних круга образуют один. Внешний круг, в котором мы живем, имеет несколько имен, обозначающих различные его черты. Он называется механическим, поскольку все в нем *происходит*, все в нем механично, а люди, в нем живущие, — это *машины*. Его зовут также *кругом смещения языков*, так как люди, живущие в этом кругу, говорят *все* на разных языках и *никогда не понимают друг друга*. Всяк все понимает по-разному.

Мы подошли к очень интересному определению понимания. Оно принадлежит внутреннему кругу человечества и вовсе нам не принадлежит. Если люди внешнего круга, осознав свое взаимонепонимание, чувствуют нужду в нем, то им необходимо стремиться проникнуть во внутренний

круг, ибо понимание между людьми возможно только там.

Разного рода школы служат как бы воротами, через которые люди могут войти во внутренние круги. Но это проникновение в круг, расположенный выше в сравнении с тем, в котором человек родился, требует долгой и трудной работы. Первым шагом в ней является изучение нового языка. Вы можете спросить: «Что за язык мы учим?» Теперь я могу дать вам ответ. Это язык внутреннего круга, язык взаимопонимания между людьми.

Должно быть ясно, что, находясь за пределами внутреннего круга, мы можем познать лишь начатки этого языка. Но даже эти начатки помогут нам понять друг друга лучше, чем когда-либо могли понять без их помощи.

У каждого из трех внутренних кругов свой собственный язык. Мы изучаем язык внешнего, первого из них. Люди внешнего внутреннего учат язык срединно-внутреннего, а это язык глубочайшего круга. Если вы спросите меня, как это может быть доказано, я отвечу: только дальнейшим изучением себя самого и дальнейшим наблюдением. Если мы обнаружим, что вместе с изучением системы мы понимаем *лучше* себя и других людей или, скажем, некоторые книги или идеи, чем понимали их раньше, и особенно если мы обнаруживаем определенные факты, которые показывают, что вырабатывается новое понимание, то это будет если не доказательством, то по крайней мере признаком возможности доказательства.

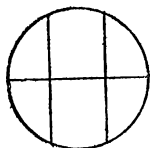
Наше понимание, так же как и наше сознание, не всегда находится на одном и том же уровне. Оно всегда движется вверх или вниз. Это значит, что в один момент мы понимаем больше, в другой — меньше. Если мы заметим эти различия в понимании в себе самих, мы сможем осознать наличие возможности, во-первых, сохранения этих высших уровней понимания, а во-вторых, преодоления их.

Но теоретического изучения недостаточно. Вам нужно работать над своим бытием и над его изменением. Если сформулировать вашу цель с точки зрения понимания других людей, то школьный принцип таков: вы можете понять других ровно настолько, насколько понимаете самих себя и *только на уровне вашего собственного бытия*.

Это значит, что вы можете судить о познаниях других людей, но не об их бытии. Вы видите в них ровно столько, сколько сами имеете. Постоянной ошибкой является мысль, будто можно судить о бытии других. В действительности, чтобы встретить и *понять* людей высших сту-

пений развития, необходимо работать с целью изменения своего собственного бытия.

Теперь мы вернемся к изучению центров и к обучению вниманию и самовниманию, *ибо они являются единственными путями понимания*. Помимо подразделения на две части, положительную и отрицательную, которые, как мы видим, нетождественны в различных центрах, каждый из четырех центров разделяется на три части. Эти три части соответствуют самому определению центров. Первая часть является «механической», включающей в себя двигательные инстинктивные начала или одно из них — доминирующее; вторая часть «эмоциональная», третья — «интеллектуальная». Следующая диаграмма показывает положение частей в интеллектуальном центре. Центр разделен на положительную и отрицательную части; каждая из этих двух частей делится еще на три части. Таким образом, интеллектуальный центр состоит из шести частей.



Каждая из этих шести частей, в свою очередь, подразделяется на три части: механическую, эмоциональную и интеллектуальную. Но об этом подразделении речь пойдет намного позже, за исключением одной — механической части интеллектуального центра, о которой мы поговорим сейчас.

Деление центра на три части очень простое. Механическая часть работает почти автоматически; *она не требует никакого внимания*. Но именно поэтому она не может приспособливаться к изменяющимся обстоятельствам, она не «думает» и продолжает работать так, как работала до изменения обстоятельств.

В интеллектуальном центре механическая часть включает в себя всю работу по регистрации впечатлений, воспоминаний и ассоциаций. Вот и все, чем она должна заниматься в нормальном состоянии, пока остальные части выполняют свою работу. Она никогда не должна *отвечать* на вопросы, адресуемые всему центру, не должна стараться решать его проблемы, ничего не должна решать. К сожалению, при ее нынешнем фактическом положении она всегда готова принимать решения и отвечать

на вопросы всякого рода, отвечать узко, ограниченно, штампами, жаргонными выражениями, партийными лозунгами. Все они, наряду со многими другими элементами наших обычных реакций, представляют работу механической части интеллектуального центра.

У этой части есть свое название: «строевой аппарат» или «строевой центр». Многие люди, в особенности люди № 1, т. е. подавляющее большинство человечества, всю свою жизнь живут одним лишь строевым аппаратом, без соприкосновения с другими частями их интеллектуального центра. Для всех непосредственных жизненных нужд, для восприятия влияний А и ответа на них, для искажения и отвержения влияний С вполне достаточно строевого аппарата.

«Строевое мышление» всегда легко распознать. Например, строевой центр умеет считать только до двух. Он всегда все делит надвое: «большевизм и фашизм», «рабочие и буржуа», «пролетарии и капиталисты» и т. д. Наличию большинства современных слов-лозунгов мы обязаны строевому мышлению, не только лозунгов, впрочем, но и всех современных популярных теорий. Наверное, можно было бы сказать, что во все времена все популярные теории ходят строем.

Эмоциональная часть интеллектуального центра состоит в основном из так называемых *интеллектуальных эмоций*, т. е. желаний знать, понимать, удовлетворения от познания, неудовлетворения от незнания, радости открытий и т. д., хотя опять-таки все они могут проявляться на самых различных уровнях.

Работа эмоциональной части требует особого внимания, но, находясь в этой части центра, *внимание не требует никаких усилий*. Оно притягивается и удерживается самим предметом, очень часто посредством идентификации, называемой обычно «интересом», «энтузиазмом», «страстью», «преклонением».

Интеллектуальная часть интеллектуального центра включает в себя способность к творчеству, конструированию, изобретению и открытию. Она не может работать без внимания, но в этой части центра *внимание должно контролироваться и сохраняться усилием воли*.

Таков главный критерий при изучении частей центров. Подходя к ним с точки зрения внимания, мы сразу узнаем, в какой части центра мы находимся. Когда внимания нет или это блуждающее внимание, мы находимся в механической части; когда внимание притягивается к пред-

мету наблюдения или рефлексии и держится их, то мы в эмоциональной части; когда внимание контролируется и удерживается на предмете усилием воли, мы в интеллектуальной части.

В то же время этот метод показывает, как привести в работу интеллектуальные части центров. Наблюдая за вниманием и стараясь контролировать его, мы принуждаем себя работать интеллектуальной частью центров — тот же принцип относится в равной степени ко всем центрам, хотя для нас не так легко выделить интеллектуальные части в других центрах, которые работают без воспринимаемого или контролируемого нами внимания.

Возьмем эмоциональный центр. Сейчас я не говорю об отрицательных эмоциях. Рассмотрим только разделение центра на три части: механическую, эмоциональную и интеллектуальную. Механическая часть включает в себя самый дешевый деланный юмор и комическое в самом грубом смысле, любовь к тому, что возбуждает, ко всякому шоу, к пышным и сентиментальным зрелищам, любовь к бытию в толпе и бытию частью толпы; тяготение к массовым эмоциям всякого рода и к полному растворению в низших полуживотных эмоциях: жестокости, эгоизме, трусости, зависти, ревности и т. п.

Эмоциональная часть может сильно различаться у различных людей. Она может включать в себя чувство юмора или чувство комического, так же как и религиозные, эстетические, моральные эмоции, и в таком случае она может вести к пробуждению *совести*. Но в случае идентификации она может быть и совсем иной: ироничной, саркастичной, насмешливой, жестокой, упрямой, злобной, ревнивой — только не на столь примитивном уровне, как механическая часть.

Интеллектуальная часть эмоционального центра включает в себя силу артистического творчества (в этом ей помогают интеллектуальные части двигательного и инстинктивного центров). В тех случаях, где интеллектуальные части двигательного и инстинктивного центров, которые необходимы для проявления творческой способности, недостаточно образованны или не соответствуют этой способности по уровню своего развития, она может проявиться в сновидениях. Этим объясняются красота и художественность сновидений у людей во всем остальном малохудожественных.

Интеллектуальная часть эмоционального центра является также и главным местоположением магнетического

центра. Если магнетический центр существует только в интеллектуальном центре или в эмоциональной части эмоционального центра, тогда он недостаточно силен и эффективен, всегда предрасположен к ошибкам и даже провалу. Но интеллектуальная часть эмоционального центра, когда она полностью развита и работает в полную силу, представляет собой путь к высшим центрам.

В двигательном центре механическая часть автоматична. К ней относятся все автоматические движения, называемые на обычном языке «инстинктивными»; в равной степени ей принадлежат подражание, имитационная способность, играющая столь большую роль в жизни.

Эмоциональная часть двигательного центра связана в основном с удовольствием от движения. Любовь к спорту, играм *нормально* должна принадлежать этой части двигательного центра, но когда с нею смешиваются идентификация и другие эмоции, то эта любовь к спорту очень редко в ней находится, а пребывает в двигательных частях интеллектуального и эмоционального центров.

Интеллектуальная часть двигательного центра представляет собой очень важный и очень интересный инструмент. Кому доводилось когда-нибудь *хорошо* выполнять физическую работу, какой бы она ни была, знает, что любого рода работа требует многих *изобретений*. Для всего, что делается, нужно изобретать свои собственные, пусть самые незначительные методы. Эти изобретения являются делом интеллектуальной части двигательного центра, как и многие другие человеческие изобретения. Сила подражания *по своей воле* голосу, интонациям, жестам других людей (эта сила развита прежде всего у актеров) также принадлежит интеллектуальной части двигательного центра. Но на высших и лучших ступенях к ней примешивается и работа интеллектуального и эмоционального центров.

Работа инстинктивного центра от нас слишком хорошо скрыта. Мы знаем реально, т. е. чувствуем и можем наблюдать, только сенсорную и эмоциональную части. Механическая часть включает в себя привычные ощущения, которые мы, как правило, вообще не замечаем, но которые служат основанием других ощущений; она включает также *инстинктивные движения* в единственно правильном смысле этого слова, т. е. все внутренние движения, такие, как циркуляция крови, движение пищи в организме, внутренние и внешние рефлексy.

Интеллектуальная часть весьма велика и очень важна. В состоянии самосознания или при приближении к нему можно вступить в контакт с интеллектуальной частью инстинктивного центра и многому научиться у нее в отношении функционирования машины и ее возможностей. Интеллектуальная часть инстинктивного центра — это ум, стоящий за всей работой организма, ум, который совершенно отличен от интеллектуального ума.

Изучение частей центров и их специальных функций требует определенного уровня самовоспоминания. Но помня себя, нельзя достаточно долго наблюдать или достаточно ясно почувствовать или понять разницу функций, принадлежащих различным частям различных центров.

Изучение внимания лучше, чем что бы то ни было, показывает части и центры, но изучение внимания опять-таки требует определенной степени самовоспоминания.

Очень скоро вы осознаете, что вся ваша работа над собою связана с самовоспоминанием и что без этого она не может протекать успешно. Самовоспоминание есть *частичное пробуждение* или начало пробуждения. И это естественно, *ведь никакая работа не совершается во сне.*

Перевод выполнен А. М. Руткевичем по изданию:
Ouspensky P. D. The Psychology of Man's Possible Evolution, N. Y., 1973.

А. Н. УАЙТХЕД
РЕЛИГИЯ И НАУКА

Предисловие переводчика

Немалую помощь в осмыслении отношений между религией и наукой может оказать обращение к философской классике, в том числе к творчеству очень влиятельного на Западе философа Альфреда Норта Уайтхеда (1861—1947). Друг и соавтор Б. Рассела, Уайтхед проходит в своей философской эволюции путь от логики и философии природы к религиозно-метафизической космологии, близкой платонизму. Он развивает онтологический принцип, согласно которому все существующее должно являться частью опыта — индивидуального для конечных вещей, божественного для мира в целом. Мировой процесс понимается как «опыт бога», в котором осуществляется переход «вечных объектов» (платоновских архетипов) из идеального мира в реальный, качественно определенный физический мир.

Известно, что традиционная картина фронтального противоборства религии и науки во многом правильно отражала реальное положение дел. Более того, она содержала в себе ряд плодотворных идей, которые не всегда эксплицировались в сознании исследователей. Одна из этих идей сводится к тому, что конфликт между религией и наукой указывает на существование в рамках религиозной идеологии элементов знания, сопоставимых с положениями и выводами науки. Вместе с тем формирование любой более или менее развитой религиозной системы подразумевает ассимиляцию значений и ценностей, норм и предписаний, практических навыков и теоретических обобщений, которыми располагает человеческое общество на определенном этапе своего развития.

На основе выработанных человечеством знаний составляется картина мира, в которой чисто религиозные идеи причудливо переплетаются с философскими, эстетическими, этическими, естественнонаучными и другими представлениями. Следовательно, характеризовать все

содержание религиозного миропонимания только как фантастическое или иллюзорное было бы внеисторично и односторонне. Гораздо важнее, определяя специфику религиозного знания, выявить закономерности его развития, показать всю сложность его взаимодействия с другими формами духовного освоения действительности.

Господствующая в нашей литературе чрезмерно упрощенная оценка религиозного знания, а также превознесение гносеологической и практической значимости науки порождали наивные иллюзии, согласно которым находящаяся в изнурительной осаде религия должна с минуты на минуту выкинуть белый флаг и отказаться от своих мировоззренческих основ. Однако в последние годы наметилась тенденция, с одной стороны, к оживлению религии, с другой стороны, к нарастанию критики в адрес науки. Эта тенденция получила широкое распространение прежде всего на Западе, прослеживается она и в нашей стране. Недаром в современном философском анализе науки весьма влиятельна критика одностороннего сциентизма и оправдания незаслуженно приниженных внеаучных форм знания.

Все эти факты заставляют глубже посмотреть на трактовку противоречия между религией и наукой. Существует ли это противоречие в форме одного противостояния, или оно затухает на определенных этапах развития человеческой мысли? Не является ли полное отрицание одной из сторон этого противоречия фактором, способствующим развитию как религии, так и науки? Эти и другие вопросы требуют взвешенных, философски грамотных ответов.

Один из вариантов такого ответа представляет собой предлагаемая читателю лекция, опубликованная в книге А. Уайтхеда «Наука и современный мир» (1925). Само собой, сегодня мы имеем дело с другой ситуацией в обществе, культуре и науке, но это не обесценивает интеллектуальную работу, проделанную американским философом. Анализируя историю мышления, он вскрыл заслуживающие внимания закономерности весьма общего порядка, что подтверждается современной популярностью идей Уайтхеда на Западе.

Не призывая полностью довериться Уайтхеду, рекомендуем внимательно выслушать мыслителя-энциклопедиста, ученого и философа.

Из книги «Наука и современный мир»

Трудность подхода к вопросу об отношениях между религией и наукой состоит в том, что его разъяснение подразумевает наличие в нашем сознании отчетливого представления о значении терминов «религия» и «наука». Я также намерен излагать этот вопрос в самом общем виде, оставив сопоставление частных учений, научных или религиозных, на втором плане. Мы должны понять тип связи между этими двумя сферами, а затем сделать определенные выводы относительно ситуации, с которой в настоящее время столкнулся мир.

Конфликт между религией и наукой — вот что, естественно, приходит нам на ум, когда мы размышляем над этим вопросом. В течение предшествующего полувека казалось вроде бы, что результаты науки и религиозные верования вступили между собой в явное противоречие, из которого не может быть иного выхода, кроме отказа либо от всего учения науки, либо от всех религиозных доктрин. На таком выводе настаивали полемисты с обеих сторон. Конечно, не все полемисты, а те резкие интеллектуалы, которые любят покричать в ходе любой дискуссии.

Напряжение восприимчивых умов, стремление к истине и ощущение важности результатов должны вызывать у нас искреннюю симпатию. Когда мы принимаем во внимание, какое значение для человечества имеет религия и какое наука, мы можем без преувеличения утверждать, что от решения вопроса об отношениях между ними нынешним поколением зависит дальнейший ход истории. Мы имеем в данном случае дело с двумя мощнейшими общими силами (отличными от обыкновенных импульсов различных чувств), которые оказывают влияние на людей и противопоставляют их друг другу — силой наших религиозных интуиций и силой нашего влечения к точному наблюдению и логической дедукции.

Однажды великий английский государственный деятель посоветовал своим соотечественникам пользоваться крупномасштабными картами как средством против тревог, паник и всеобщего непонимания действительных отношений между народами. Подобно этому, при рассмотрении разногласий между постоянными элементами человеческой природы, было бы неплохо составить карту нашей истории в крупном масштабе и освободить самих себя от непосредственной погруженности в конфликты се-

годняшнего дня. Когда мы поступаем так, мы сразу же обнаруживаем два важных факта. Во-первых, конфликт между религией и наукой существовал всегда; во-вторых, религия и наука всегда находились в состоянии непрерывного развития. В первоначальном христианстве общей для сторонников этой религии была вера в приближение конца света, который должен был наступить при их жизни. Мы можем сделать только косвенные выводы о том, насколько авторитетно была провозглашена эта вера; однако несомненным является то, что она получила широкое распространение и составила важнейшую часть популярной религиозной доктрины. Эта вера оказалась ошибочной, и христианское учение вынуждено было приспособлять себя к изменившимся обстоятельствам. Далее, отдельные теологи ранней церкви очень уверенно выводили из Библии мнения относительно природы физического мира. В 535 г. монах по имени Космас написал книгу, которую он назвал «Христианская топография». Он был путешественником и посетил Индию и Эфиопию, а конец своей жизни провел в монастыре в Александрии, которая в то время считалась крупнейшим культурным центром. В своей книге, опираясь непосредственно на смысл библейских текстов, обработанных им в соответствии с литературными образцами того времени, он отрицал существование антиподов и утверждал, что мир представляет собой плоский параллелограмм, длина которого вдвое больше ширины.

В семнадцатом столетии учение о движении Земли было осуждено католическим трибуналом. Сто лет назад расширение временных рамок, требуемое геологической наукой, привело в отчаяние религиозное сообщество, протестантов и католиков. Сегодня подобным же камнем преткновения является эволюционное учение. Это лишь несколько примеров, иллюстрирующих общую тенденцию.

Однако все наши мысли окажутся на ложном пути, если мы будем думать, что рассматриваемая дилемма ограничивалась сферой противоречий между религией и наукой и что в данных спорах религия всегда заблуждалась, а наука всегда была права. Реальные факты, относящиеся к делу, гораздо сложнее и не могут быть суммированы в таких простых терминах.

В самой теологии прослеживается постепенное развитие, которое порождается конфликтом между ее собственными идеями. Этот факт является общепризнанным в кругу теологов, хотя он часто вуалируется в ходе полеми-

ки. Я не желаю допустить преувеличения в данном вопросе, поэтому я буду обращаться за помощью к римско-католическим авторам. В XVII в. ученый иезуит отец Петавиус показал, что христианские теологи первых трех столетий использовали выражения и формулировки, которые начиная с V в. были осуждены как еретические. Кардинал Ньюмен также посвятил один из своих трактатов дискуссии о развитии вероучения. Он написал его еще до того, как стал выдающимся деятелем римско-католической церкви, однако на протяжении своей жизни он никогда не отрекался от написанного, а сам трактат неоднократно переиздавался.

Наука еще более изменчива, чем теология. Ни один ученый не согласится безоговорочно с убеждениями Галилея, или с убеждениями Ньютона, или со всеми своими научными убеждениями десятилетней давности.

В обеих областях мысли имеют место добавления, уточнения и модификации. Даже если некоторое утверждение воспроизводится сегодня точно в таком же виде, как тысячу или полторы тысячи лет назад, его значение подвергается ограничениям или дополнениям, о которых и не помышляли в более раннюю эпоху. Логики уверяют нас, что суждение должно быть либо истинным, либо ложным и что третьего не дано. Однако на деле мы знаем, что суждение, выражающее важную истину, может подлежать ограничениям или изменениям, которые в настоящий момент еще неизвестны. Это общая черта нашего познания, состоящая в том, что мы настойчиво стремимся к важным истинам; и все же мы способны предпослать некой универсальной точке зрения только формулировки этих истин, которые в дальнейшем могут быть изменены. Я приведу вам два примера, оба из сферы науки: Галилей говорил, что Земля движется, а Солнце неподвижно; инквизиция утверждала, что Земля неподвижна, а Солнце движется; ньютоновские астрономы, придерживающиеся абсолютной теории пространства, считали, что и Солнце, и Земля находятся в состоянии движения. Сейчас мы говорим, что любое из трех высказываний является одинаково истинным, если только придерживаться понимания «покоя» и «движения», которого требует принятое нами высказывание. Во времена спора Галилея с инквизицией способ изложения фактов, предложенный Галилеем, являлся, несомненно, плодотворным для научного исследования. Однако сам по себе он не был более правильным, чем формулировка инквизиции.

Но в то время никто не догадывался о современной концепции относительности движения, поэтому высказывания были сделаны без учета возможных изменений, которых требует обладание более полной истиной. Все же вопрос о движениях Земли и Солнца отражал реально существующий во вселенной факт, и все стороны высказывали важные истины, относящиеся к нему. Правда, с позиций знания тех времен, данные истины представлялись несовместимыми.

Теперь я приведу другой пример, взятый из современной физики. С XVII в., со времен Ньютона и Гюйгенса, существуют две теории физической природы света. Теория Ньютона гласит, что луч света состоит из потока мельчайших частиц, или корпускул, и что мы видим свет, когда эти корпускулы ударяются о сетчатку наших глаз. Теория Гюйгенса утверждает, что свет состоит из очень маленьких волн, которые колеблются в распространенном повсюду эфире, и что эти волны движутся вдоль луча света. Данные теории противоречат друг другу. В XVIII в. верили теории Ньютона, в XIX в. предпочтение отдавали теории Гюйгенса. Сегодня признается, что существует большая группа явлений, которые могут быть объяснены только в рамках волновой теории, и другая большая группа явлений, которые могут быть объяснены только с позиций корпускулярной теории. Ученые вынуждены смириться с этим и терпеливо ждать, сохраняя надежду достигнуть более широкого видения, которое позволит согласовать обе теории.

Мы должны использовать те же самые принципы при решении вопросов о различиях между наукой и религией. При рассмотрении этих областей мышления мы не будем верить ничему, что не представляется нам достигнутым в ходе строгих рассуждений, основанных на нашем собственном критическом исследовании или на мнении компетентных авторитетов. Но, согласившись честно придерживаться такой точки зрения, мы не должны с ненавистью отвергать учения, которые представляются нам правильными, только по той причине, что они не согласуются между собой в деталях. Вполне вероятно, что одна разновидность доктрин будет вызывать у нас больший интерес, чем другая. Однако, если мы обладаем чувством перспективы и историчностью мышления, мы должны ждать и отказаться от взаимных анафем.

Мы будем ждать, но мы не должны ожидать пассивно или в состоянии отчаяния. Рассматриваемый конфликт

свидетельствует о том, что существуют более полные истины и более благоприятные перспективы, в рамках которых может произойти примирение между сокровенной религией и утонченной наукой.

Следовательно, в определенном смысле конфликт между наукой и религией не заслуживает того внимания, которое ему сейчас уделяется. Само по себе логическое противоречие не может указать на что-либо большее, чем на необходимость некоторых поправок, возможно, очень незначительного характера с обеих сторон. Вспомните об огромных различиях аспектов событий, с которыми имеет дело наука и соответственно религия. Наука имеет дело с общими закономерностями, которые изучаются с целью регуляции физических явлений; религия же всецело связана с размышлениями о моральных и эстетических ценностях. С одной стороны, закон гравитации, с другой — созерцание красоты святости. То, что подмечается одной стороной, другой упускается из виду, и наоборот.

Рассмотрим, например, жизни Джона Уэсли и св. Франциска Ассизского. С позиций науки вы обнаружите в них только общие образцы действия законов физиологической химии и динамики нервных реакций; с позиций религии вы увидите людей, чьи жизни имеют огромное значение в мировой истории. Стоит ли удивляться тому, что при отсутствии совершенных и полных формулировок положений науки и положений религии, которые применимы к данным специфическим случаям, оценка этих жизней с разных точек зрения будет различной? Было бы чудом, если бы произошло иначе.

Однако ошибочно думать, что мы совсем не должны беспокоиться относительно конфликта между наукой и религией. В эпоху интеллектуализма не может быть активного интереса, который полностью отказывается от видения гармонии истины. Молчаливое согласие с указанными различиями является пагубным для искренности и моральной чистоты. Самоуважение интеллекта подразумевает стремление к окончательному распутыванию любого хитросплетения мысли. Если сдерживать данное стремление, то растревоженная мысль не обеспечит правильного понимания ни религии, ни науки. Важным вопросом является то, в каком духе мы собираемся решать эту задачу. И здесь мы подходим к чему-то абсолютно значимому.

Столкновение учений не является катастрофой, оно содержит в себе благоприятную возможность. Я поясню

свою мысль некоторыми примерами из истории науки. Вес атома азота был хорошо известен. Существовала также устоявшаяся научная теория, согласно которой средний вес данных атомов в любой рассматриваемой массе остается всегда одним и тем же. Два экспериментатора, ныне покойные лорд Рейли и сэр Уильям Рамсей, обнаружили, что при получении азота двумя разными методами, одинаково эффективными для этой цели, наблюдаются незначительные расхождения между средними весами атомов в обоих случаях. Теперь я спрошу вас, насколько было бы уместным, если бы эти люди впали в отчаяние лишь потому, что возник конфликт между химической теорией и научным наблюдением? Предположим, что в некотором регионе в силу какой-либо причины химическая теория оказалась поднятой на щит и была провозглашена основой социального порядка; был бы тогда разумным, был бы тогда искренним, был бы тогда моральным запрет обнародовать факт расхождения результатов, полученных в ходе эксперимента? С другой стороны, должны ли были сэр Уильям Рамсей и лорд Рейли заявить о том, что химическая теория отныне является несостоятельной? Мы видим, что оба указанных варианта представляют собой совершенно неверные способы решения проблемы. Рейли и Рамсей поступили иначе: они сразу же поняли, что натолкнулись на направление исследования, позволяющее обнаружить тонкость химической теории, которая до того времени не замечалась. Расхождение не было катастрофой, оно содержало в себе возможность для расширения области химического знания. Вы все знакомы с итогом данной истории: в конечном счете был открыт аргон, новый химический элемент, который скрывался от исследователей в смеси с азотом. Эта история имеет еще одно последствие, о котором пойдет речь в моем втором примере. Данное открытие заставило обратить внимание на необходимость тщательного изучения мельчайших отличий в химических веществах, полученных разными методами. Дальнейшие исследования проводились с предельной точностью. Наконец, еще один ученый, Ф. Астон, работавший в Кавендишской лаборатории Кэмбриджа в Англии, открыл, что даже одни и те же элементы могут принимать две или более отличные друг от друга формы, которые были названы изотопами, и что закон постоянства среднего атомного веса сохраняется для каждой из этих форм, но при сравнении разных изотопов наблюдаются его небольшие отклонения. Это ис-

следование знаменовало собой крупный шаг в развитии химической теории; начавшись с открытия аргона, оно имело далеко идущие последствия. Мораль этих историй очевидна, и я предоставляю вам возможность самим заняться ее приложением к сфере отношений между религией и наукой.

В формальной логике противоречие является сигналом бедствия, но в развитии реального знания оно означает первый шаг по направлению к успеху. Это должно служить основой для предельной терпимости к разным мнениям. Раз и навсегда формула терпимости была суммирована в словах: «оставьте расти вместе то и другое до жатвы». Неумение христиан действовать в соответствии с этим предписанием высшего авторитета является одним из курьезов религиозной истории. Но мы еще не закончили дискуссию о моральном настрое, которого требует стремление к истине. Есть легкие пути, ведущие к иллюзорным победам. Достаточно просто сконструировать логически гармоничную теорию, имеющую важные приложения в области фактов, при условии, что вы согласитесь пренебречь множеством очевидных вещей. Каждая эпоха порождает людей с ясным логическим умом и с достойной высшей похвалы способностью постигать важность некоторых сфер человеческого опыта. Они разрабатывают или наследуют схемы мышления, строго соответствующие тем видам опыта, которые вызывают у них интерес. Такие люди обладают способностью игнорировать или оправдывать очевидную противоречивость разрабатываемых ими схем с некоторыми фактами. То, что не умещается в их схемы, объявляется ими вздором. Твердая установка принимать все, что представляется очевидным, может служить лишь методом, предохраняющим от неустойчивых крайностей модных мнений. Эта установка кажется такой простой, однако следовать ей на практике чрезвычайно трудно.

Одной из причин этого является то, что мы не можем сначала думать, а затем действовать. С момента рождения мы погружены в деятельность и можем лишь время от времени направлять ее, руководствуясь разумом. Следовательно, мы должны приспособляться к разным сферам опыта те идеи, которые представляются нам работающими в данных сферах. Абсолютно необходимо доверять тем идеям, которые в общем верны, хотя мы знаем, что могут существовать тонкости и дистинкции, выходящие за рамки нашего знания. Не говоря уже о примате

человеческой деятельности, следует учитывать, что мы не можем иметь в уме полной ясности в каком-либо ином виде, кроме учений, которые зачастую не согласуются между собой. Мы не способны думать в терминах неограниченного разнообразия деталей; очевидность приобретает присущее ей значение лишь в том случае, если она предстает перед нами, приведенная в порядок при помощи общих идей. Эти идеи мы наследуем от предшествующих поколений, они входят в традицию нашей цивилизации. Традиционные идеи никогда не бывают статичными. Они либо превращаются в бессмысленные формулы, либо приобретают новую силу в процессе более полного постижения действительности. Они трансформируются под воздействием критического разума, ясных свидетельств чувственного опыта и холодной строгости научного восприятия. Несомненным является то, что их нельзя остановить в развитии. Ни одно поколение не может слепо повторять своих предшественников. Вы можете сохранить жизнь только в движении формы, сохраняя же форму, вы будете способствовать деградации жизни. Но вы все равно не сумеете заключать жизнь в одну и ту же форму.

Современное состояние религии у европейских народов иллюстрирует сформулированные мною положения. Явления переплелись. Имеют место кризисы и возрождения. Но в целом на протяжении жизни нескольких поколений наблюдался постоянный упадок религиозного влияния на европейскую цивилизацию. Каждое возрождение достигало более низкого пика, чем предшествующее, а каждый кризис — большей глубины. Средняя кривая указывает на упадок религиозного настроения. В одних странах наблюдается более высокий интерес к религии, чем в других. Но даже в тех странах, где интерес к религии относительно высок, он все равно падает со сменой поколений. Религия имеет тенденцию к вырождению в форму приличия, которой украшают комфортабельную жизнь. Каждое историческое явление такого крупного масштаба обусловлено многими причинами. Я хочу остановиться на двух из них, которые вполне уместно рассмотреть в настоящий момент.

Во-первых, на протяжении почти двух столетий религия находилась в обороне, в весьма уязвимой обороне. Указанный период характеризовался беспрецедентным интеллектуальным прогрессом. Благодаря этому в сфере мышления возникла серия новых ситуаций. И в каждой такой ситуации религиозные мыслители оказывались не

на высоте. То, что провозглашалось ими жизненно важным, в конечном счете после борьбы, отчаяния и анафем подвергалось изменениям и интерпретировалось в другом ключе. Последующее поколение апологетов религии поздравляло религиозный мир с тем, что уже достигнуто окончательное проникновение в суть явлений. В результате частого повторения этого недостойного отступления, которое наблюдалось на протяжении многих поколений, был почти полностью подорван интеллектуальный авторитет религиозных мыслителей. Обратите внимание на следующий момент: когда Дарвин или Эйнштейн выдвинули теории, изменившие наши представления, это считалось триумфом науки. Никто не думал говорить об очередном поражении науки на том основании, что пришлось отказаться от старых идей. Мы знали, что был сделан еще один шаг в научном постижении мира.

Религия не восстановит былой мощи до тех пор, пока она не сможет относиться к изменениям в том же духе, как это делает наука. Ее принципы могут быть вечными, но формулировка этих принципов должна постоянно совершенствоваться. Эволюция религии должна состоять главным образом в освобождении ее идей от случайных элементов, которые содержатся в них по причине выражения собственно религиозных идей в терминах образной картины мира, сложившейся в стародавние времена. Освобождение религии от пут несовершенной науки полезно во всех отношениях. Тем самым религия подчеркивает свое подлинное предназначение. Важная идея, которую следует всегда иметь в виду, состоит в том, что прогресс науки с необходимостью требует изменения формулировок различных религиозных верований. Они могут быть расширены, уточнены или даже полностью переформулированы. Если религия претендует на адекватное выражение истины, то подобные изменения будут способствовать выявлению той точки зрения, к которой она стремится. Именно этот процесс ведет к успеху. Поскольку религия имеет отношение к физическим фактам, постольку следует ожидать, что религиозное осмысление этих фактов должно постоянно подвергаться изменениям по мере развития научного знания. Таким образом, точное соответствие этих фактов и религиозной мысли будет становиться все более и более очевидным. Прогресс науки должен находить свое отражение в постоянно возрастающей кодификации религиозной мысли, к великому благу самой религии.

Религиозные споры XVI и XVII столетий вызвали замешательство в умах теологов. Они непрерывно подвергались нападениям и вынуждены были защищаться. Они сравнивали себя с гарнизоном крепости, окруженной враждебными силами. Такое сравнение выражает лишь половину истины. Поэтому оно столь популярно, но оно и опасно. Нарисованная теологами картина способствовала усилению драчливого партийного духа, который в действительности указывает на полное отсутствие веры. Религиозные мыслители не решались на изменения, они уклонялись от решения задачи отделения своей духовной миссии от совокупности частных представлений.

Позвольте мне пояснить эту мысль на примере. В раннем средневековье считалось, что рай находится на небе, а ад под землей; вулканы при этом трактовались как отверстия, соединяющие землю с адом. Я не утверждаю, что эти верования вошли в официальные документы, но они входили в обыденное понимание учений о рае и аде. Именно в данных понятиях каждый человек думал о своей будущей жизни. Они использовались крупнейшими истолкователями христианской веры. Например, они встречаются в диалогах папы Григория Великого, деятеля, высокое официальное положение которого было превзойдено лишь величием его заслуг перед человечеством. Я не навязываю вам свою точку зрения, во что мы должны верить относительно своего будущего. Но какая бы доктрина ни оказалась верной в данном пункте столкновения между религией и наукой, наиболее полезным для религиозной духовности и для устранения средневековых фантазий является учение, которое низводит Землю в разряд второстепенных планет, связанных с второстепенным Солнцем.

Другой подход к вопросу об эволюции религиозной мысли требует указать, что словесная форма любого положения, которое получает признание в мире, рано или поздно обнаруживает скрытые в ней неопределенности; и часто эти неопределенности относятся к самой сути этого положения. Действительные обстоятельства, объясняющие, почему та или иная доктрина имела широкое хождение в прошлом, не могут быть выявлены только логическим анализом вербальных форм, проведенным без учета трудностей, которые подстерегают логику. Следует принимать во внимание целостную реакцию человеческой природы на определенную схему мышления. Эта реакция носит сложный характер и может включать в себя эле-

менты чувства, порожденного нашими низменными потребностями. И здесь беспристрастная критика со стороны науки и философии приходит на помощь религиозной эволюции. Можно привести множество примеров действия этой движущей силы развития. Так, логические трудности, содержащиеся в учении о моральном очищении человеческой природы посредством религии, раскололи христианство во времена Пелагия и Августина, а именно в начале V в. Отголоски этого спора прослеживаются в теологии до сих пор.

Итак, моя точка зрения сводится к тому, что религия есть проявление одного из типов фундаментального опыта человечества; что религиозная мысль развивается, стремясь к все большей точности выражения и освобождаясь от случайных для нее представлений; что взаимодействие между религией и наукой является мощным фактором, способствующим этому развитию.

Теперь я перейду ко второй причине современного падения интереса к религии. Это потребует рассмотреть очень важный вопрос, который я сформулировал в первых предложениях лекции. Мы должны выяснить, что же такое религия. Церкви в своих ответах на этот вопрос выдвигают на передний план те аспекты религии, которые находят выражение либо в терминах эмоциональных реакций прошедших времен, либо в терминах, способствующих возбуждению современных эмоциональных потребностей нерелигиозного характера. Под первым я имею в виду то, что религиозные верования были частично порождены инстинктивным страхом перед гневом тирана, характерным для угнетенных народов стихийно складывающихся империй античного мира, частично же — страхом перед всемогущим, деспотичным существом, скрывающимся за непознанными силами природы. Эти верования, основанные на инстинкте почти животного страха, теряют свое значение. Они не пользуются влиянием, поскольку современная наука и современные условия жизни научили нас противопоставлять событиям, вызывающим страх, критический анализ их причин и оснований. Религия есть реакция человеческой природы на ее устремленность к Богу. Представление о Боге как о господствующей силе сразу же пробуждает современный инстинкт критического противодействия. Это неизбежно, ибо религия находится в состоянии кризиса до тех пор, пока ее основные положения не вызывают непосредственного согласия с ними. В свете этого можно констати-

ровать, что старая фразеология вступила в противоречие с психологией современных цивилизаций. Изменение в психологии происходит во многом благодаря влиянию науки и является одним из главных путей, ведущих к падению престижа устаревших религиозных форм выражения. Нерелигиозный мотив, который прочно внедрился в современное религиозное мышление, проявляется в стремлении к справедливой организации общества. Религия преподносится как нечто ценное для упорядочения общественной жизни. Эти претензии основываются на религиозной функции санкционирования праведного поведения. Затем цель праведного поведения с легкостью отождествляется с установлением справедливых общественных отношений. Здесь мы имеем дело с едва уловимой деградацией религиозных идей, состоящей в их постепенном выхолащивании под воздействием более влиятельных этических установок. Поведение является второстепенным элементом религии, необходимым побочным продуктом, но отнюдь не главным моментом. Каждый великий религиозный учитель восставал против трактовки религии как обыкновенного свода правил поведения. Св. Павел отвергал Закон, а проповедники пуританизма говорили о непристойных лохмотьях праведности. Выдвижение на первый план правил поведения свидетельствует об упадке религиозного рвения. В конечном счете религиозная жизнь не есть стремление к комфорту. Теперь я со всей осторожностью должен изложить свое понимание сущностной характеристики религиозного духа.

Религия является видением того, что находится по ту сторону, вне и внутри мимолетного потока непосредственно данных вещей; того, что обладает реальностью и все же стремится к более полной реализации; того, что кажется почти невероятным и все же оказывается величайшим из существующих фактов; того, что придает значение всему происходящему, само же ускользает от понимания; того, что представляется конечным благом и в то же время находится вне пределов досягаемости; того, что служит высшим идеалом и является предметом безнадежных исканий.

Непосредственной реакцией человеческой природы на религиозное видение является почитание. Религия зарождается в рамках человеческого опыта в тесном переплетении с грубыми фантазиями первобытного воображения. Мало-помалу, медленно, но неизменно это видение возрождается в истории в более благородной форме и в

более ясном выражении. Оно является единственным элементом человеческого опыта, который имеет постоянно восходящую тенденцию. Оно ослабевает, а затем вновь возрождается. Но когда оно обновляет свои силы, оно возрождается с обогащенным и очищенным содержанием. Сам факт существования религиозного видения и история его распространения служат прочной основой для оптимизма. Без него человеческая жизнь представляется вспышкой случайных наслаждений, которая озаряет обилие горя и страданий, игрой быстротечных переживаний.

Данное видение не требует ничего, кроме почитания, а почитание есть подчинение требованию ассимиляции, которое обусловлено движущей силой взаимной любви. Это видение никогда не довлеет. Оно всегда с нами и обладает силой любви, имеющей своей конечной целью установление вечной гармонии. Порядок, который мы наблюдаем в природе, никогда не бывает насильственным, он являет собой единственно возможное гармоничное сочетание сложных деталей. Зло же представляет собой грубую движущую силу, направленную на достижение частных целей и игнорирующую целостное видение. Зло является довлеющим, сдерживающим, наносящим ущерб. Сила Бога заключается в почитании, которое он вызывает у людей. Только такая религия может считаться жизненной, которая в своем ритуале и в своих формах мышления обеспечивает постижение этого высшего видения. Почитание Бога не есть забота о безопасности, оно есть смелое предприятие духа, полет за недостижимым. Смерть религии наступает вместе с подавлением этой высокой надежды на смелое предприятие.

Перевод выполнен А. Н. Красниковым по изданию:
Whitehead A. N. Science and the Modern World. Glasgow, 1975.

Оглавление

КАСАВИН И. Т. Постигая многообразие разума (Вместо введения)	5
В ПОИСКАХ ТАЙНОГО ЗНАНИЯ	
АВТОНОМОВА Н. С. Миф: хаос и логос	30
КАСАВИН И. Т. Магия: ее мнимые открытия и подлинные тайны	58
ЯКОВЛЕВ А. А. Модель мистического познания и рефлексия	82
РАБИНОВИЧ В. Л. Алхимический миф и химеры собора Парижской богородицы (К проблеме сопоставления)	97
ПРУЖИНИН Б. И. «Звезды не лгут», или Астрология глазами методолога	117
МИРОПОНИМАНИЕ И ОБЫДЕННЫЙ ОПЫТ	
ФИЛАТОВ В. П. Об идее альтернативной науки	152
ФЕДОТОВА В. Г. Истина и правда повседневности	175
БЫСТРИЦКИЙ Е. К. Практическое знание в мире человека	210
ГРЯЗНОВ А. Ф. Естественный язык и понимание культурно-исторических феноменов	239
ПОРУС В. Н. Искусство и понимание: сотворение смысла	256
ТРУБНИКОВ Н. Н. Наука и нравственность (О духовном кризисе европейской культуры)	278
НИКИФОРОВ А. Л. Философия как личный опыт	296
ОБЩАЯ ДИСКУССИЯ	
Культурные универсалии, наука и вненаучное знание	328
ПРИЛОЖЕНИЕ	
УСПЕНСКИЙ П. Д. Психология возможной эволюции человека (Перевод и предисловие А. М. Руткевича)	383
УАЙТХЕД А. Н. Религия и наука (Перевод и предисловие А. Н. Красникова)	448

**Erring reason?
Studies of the non-scientific
forms of cognition.
Ed. by I. T. Kasavin**

CONTENTS

I. T. KASAVIN. Understanding the Variety of Reason (Introduction)	5
---	---

IN THE SEARCH FOR OCCULT KNOWLEDGE

N. S. AVTONOMOVA. Myth: Chaos and Logos.	30
I. T. KASAVIN. Magic: its Illusory Discoveries and Real Mysteries	58
A. A. JACOVLEV. The Model of Mystical Knowledge and Reflection	82
V. L. RABINOVICH. The Myth of Alchemy and the Chimerae of the Holy Mother's Cathedral (Towards comparison)	97
B. I. PRUGININ. «Stars Never Lie», or Astrology Viewed by the Philosopher of Science .	117

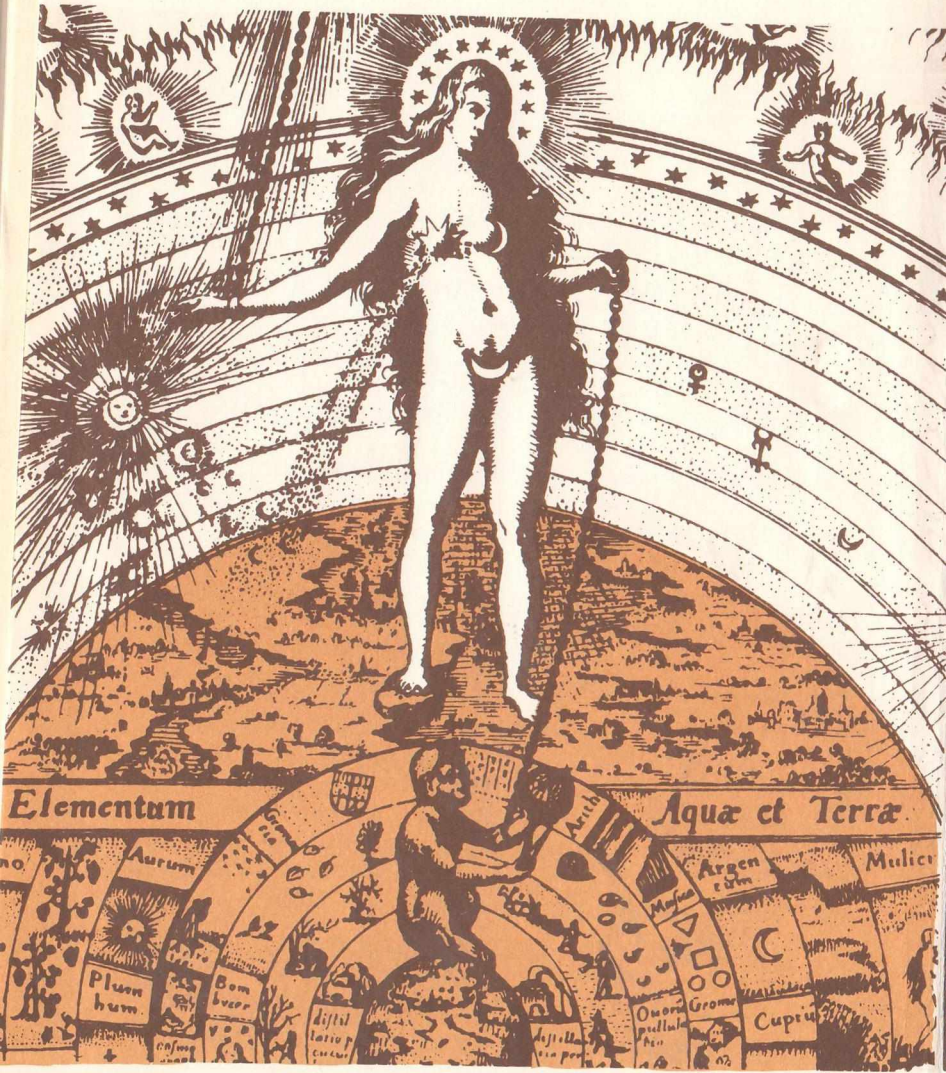
**WELTANSCHAUNG, UNDERSTANDING
AND THE ORDINARY EXPERIENCE**

V. P. FILATOV. On the Idea of the Alternative Science .	152
V. G. FEDOTOVA. Truth and Evidence of the Every-day Life	175
E. K. BISTRIZKY. Practical Knowledge in the Human World	210
A. F. GRIAZNOV. Ordinary Language and the Understanding of the Cultural-Historical Phenomena	239
V. N. PORUS. Art and Understanding: the Creation of Sense	256
N. N. TRUBNIKOV. Science and morality (On the mental decline of European culture)	278
A. L. NIKIFOROV. Philosophy as Personal Experience .	296

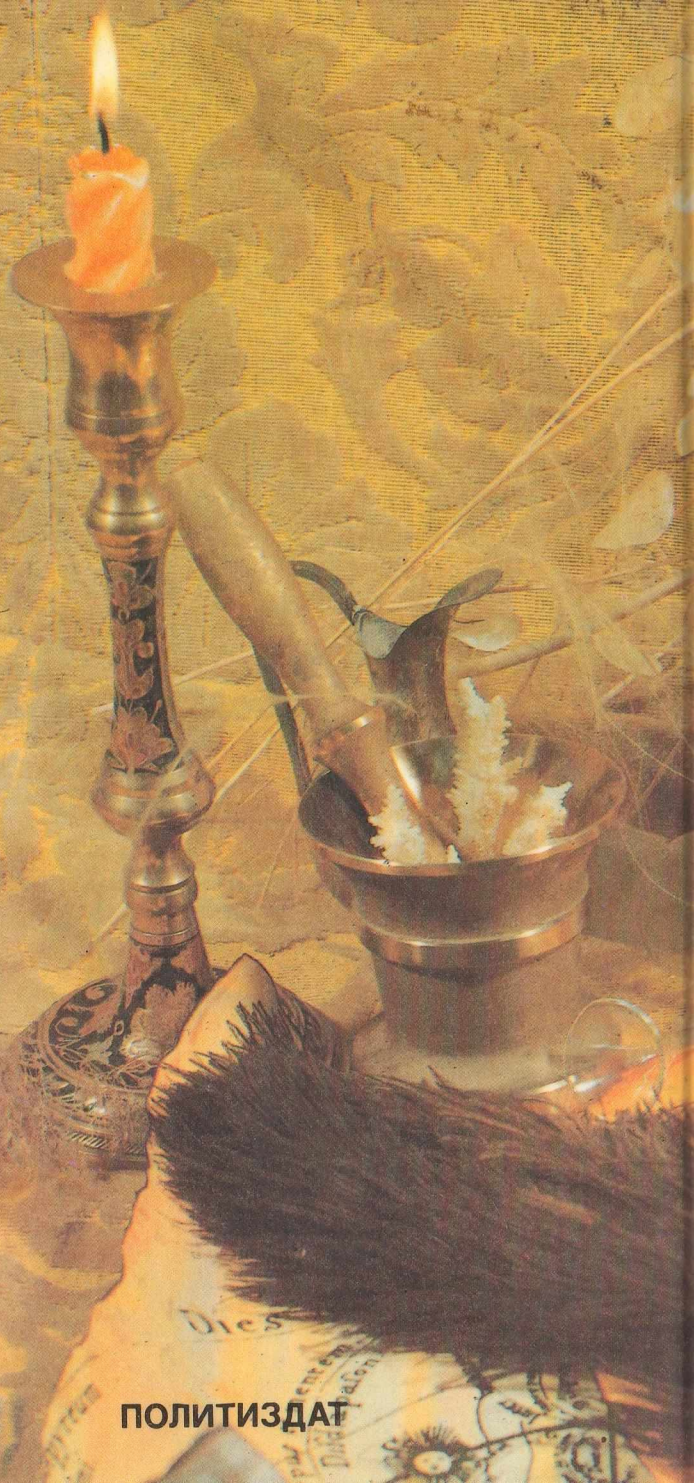
**SCIENCE, NON-SCIENCE AND CULTURAL UNIVERSALS
(A GENERAL DISCUSSION)**

APPENDIX

P. D. OUSPENSKY. The Psychology of Man's Possible Evolution (Trans. a. foreword by A. M. Rutkevich)	383
A. N. WHITEHEAD. Religion and Science (Trans. a. foreword by A. N. Krasnikov)	448



1 р. 40 к.



ПОЛИТИЗДАТ